اردو شرح

انوار الباری

صحیح البخاری

مجموعۂ افادات

امام العصر علامہ سید محمد انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ

ودیگر اکابر محدثین رحمہم اللہ تعالیٰ

مؤلفہ تلمیذ علامہ کشمیری

حضرۃ مولانا سید احمد رضا صاحب بجنوری

ادارۂ تالیفاتِ اشرفیہ چوک فوارہ ملتان پاکستان

(061-4540513-4519240

فہرست مضامین

فہرست مضامین جلد ۹

فہرست مضامین جلد ۱۰

بحمد اللہ تعالیٰ

بسم الله الرحمن الرحيم

انوار الباری ۸

اردو شرح

صحیح البخاری

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمده و نصلی علی رسوله الکریم

بَابُ مَنْ لَّمْ يَتَوَضَّأْ مِنْ لَّحْمِ الشَّاةِ وَالسَّوِيْقِ وَ اَكَلَ اَبُوْ بَكْرٍ وَّ عُمَرُ وَ عُثْمَانُ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ لَحْماً فَلَمْ يَتَوَضَّئُوا

(بکری کا گوشت اور ستو کھا کر وضو نہ کرنا، اور حضرت ابوبکرؓ عمرؓ اور عثمانؓ نے گوشت کھایا اور وضو نہیں کیا)

(۲۰۴) حَدَّثَنَا عَبْدُاللّٰهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ اَنَا مَالِكٌ عَنْ زَيْدِ بْنِ اَسْلَمَ عَنْ عَطَآءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ عَبَّاسٍ ص اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَكَلَ كَتِفَ شَاةٍ ثُمَّ صَلّٰى وَ لَمْ يَتَوَضَّأْ

(۲۰۵) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ قَالَ ثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ اَخْبَرَنِيْ جَعْفَرُ بْنُ عَمْرِو بْنِ اُمَيَّةَ اَنَّ اَبَاهُ اَخْبَرَهُ اَنَّهُ رَاَى النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَحْتَزُّ مِنْ كَتِفِ شَاةٍ فَدُعِيَ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاَلْقَى السِّكِّيْنَ فَصَلّٰى وَ لَمْ يَتَوَضَّأْ.

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بکری کا شانہ نوش فرمایا پھر نماز پڑھی اور وضو نہیں کیا۔

ترجمہ: حضرت جعفر بن عمرو بن امیہ نے اپنے باپ عمرو سے خبر دی کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ بکری کا شانہ کاٹ کاٹ کر کھا رہے تھے پھر آپ نماز کیلئے بلائے گئے۔ تو آپ نے چھری ڈال دی اور نماز پڑھی، وضو نہیں کیا۔

تشریح: اس باب میں امام بخاری رحمہ اللہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ بکری کا گوشت کھانے کے بعد وضو کرنا ضروری نہیں، اور جب اس سے وضو نہیں تو اس سے کم درجہ کی چیزیں، جن میں چکناہٹ وغیرہ نہیں ہے۔ جیسے ستو وغیرہ ان کے کھانے سے بدرجہ اولیٰ وضو نہ ہوگا، اور بکری کے گوشت کا ذکر خاص طور سے اس لئے کہ اونٹ کے گوشت میں چکناہٹ اور ایک قسم کی تیز ناگوار بو زیادہ ہے، اور اسی لئے اس میں کچے پکے دونوں کو برابر سمجھتے ہیں، (کہ پکنے کے بعد بھی بو باقی رہتی ہے) اور امام احمد نے اونٹ کا گوشت کھانے کے بعد وضو کو ضروری قرار دیا ہے، اور اس قول کو محدثین شافعیہ میں سے بھی ابن خزیمہ وغیرہ نے اختیار کیا ہے۔ (فتح الباری صفحہ ۲۱۶ ج۱)

اونٹ کے گوشت کھانے کی وجہ سے وضو ضروری ہے یا نہیں یہ بحث مستقل نظر و بحث چاہتی ہے، چونکہ امام بخاری رحمہ اللہ نے وضو من لحم الابل کا باب قائم نہیں کیا۔ بظاہر اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس مسئلہ میں بھی حنفیہ و شافعیہ وغیرہم کیساتھ ہیں۔ اگرچہ احتمال اس امر کا بھی ہے کہ ان کی شرط پر حدیث نہ ہو۔ اس لئے اس کا ذکر ترک کر دیا ہو واللہ اعلم اس مسئلے میں ائمہ ثلاثہ عدم وجوب وضو کے قائل ہیں، صرف امام احمد کا مذہب ہے کہ اونٹ کا گوشت کچا یا پکا، جیسے بھی کھائے اس کی وجہ سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور اس مذہب کو ابن حزم ظاہری اور غیر مقلدین نے بھی اختیار کیا ہے۔ علامہ ابن تیمیہ نے فتوے میں اور علامہ مبارکپوری نے تحفے میں خاص طور سے اس پر بڑا زور دیا ہے۔ چونکہ اس کی بحث صحیح بخاری کی موضوع سے خارج ہے اس لئے ہم بھی اس کی تفصیل میں جانا نہیں چاہتے، تاہم اس باب کے آخر میں حسب

ضرورت کچھ عرض کریں گے تا کہ اس اہم مبحث سے بھی انوارالباری خالی نہ رہے۔

بحث ونظر: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا امام بخاری رحمہ اللہ نے جمہور کا مذہب اختیار کیا ہے کہ آگ سے پکی ہوئی چیز کھانے سے وضونہیں ٹوٹتا، یہی مذہب ائمہ اربعہ اور خلفاء راشدین کا بھی ہے، امام ترمذی نے لکھا کہ اسی پر اکثر اہل علم صحابہ تابعین اور بعد کے حضرات کا عمل ہے۔ جیسے سفیان، ابن مبارک، شافعی، احمد واسحاق وہ سب اسی کے قائل ہیں کہ ایسی چیزیں کھانے سے وضوضروری نہیں ہوتا، اور یہی حضور علیہ السلام سے دوباتوں میں سے آخری طور سے ثابت ہے، گویا یہ حدیث، پہلی حدیث کی ناسخ ہے، جس میں وضوکا بیان تھا۔

حضرت رحمہ اللہ نے فرمایا کان آخر الامرین الخ بطور مرفوع فعلی کے بیان ہوا ہے لیکن بہت سے لوگوں نے اس کو بطور حکم عام کے سمجھا اور اس کو حکم سابق کے لئے ناسخ قرار دیا۔ (جس کی طرف رجحان امام ترمذی کا بھی معلوم ہوتا ہے)

دورائیں: جیسا کہ ابھی ہم نے اشارہ کیا کہ محدثین کی دورائیں ہیں، کچھ اس مسئلے میں دوحکم منسوخ وناسخ مانتے ہیں، جیسے ترمذی وغیرہ اور کچھ صرف دوقسم کے واقعات وحالات بتلاتے ہیں، جیسے ابوداؤد وابن حبان وغیرہ اور اگرچہ ان دونوں رائیوں کے لئے دلائل ہیں، مگر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ دوسری صورت کو ترجیح دیتے تھے اور معاملہ صرف ترجیح کا ہے، حق و باطل کا نہیں ہے، اس کے بعد تفصیل ملاحظہ فرمائیے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی تصریحات

زہری کی رائے ہے کہ امر وضو مما مسته النار ناسخ ہی۔ احادیث اباحت کے لئے، کیونکہ اباحت کا حکم ثابت تھا، اس پر اعتراض ہوا کہ حدیث جابر میں آخر الامرین ترک الوضوء بیان ہوا ہے۔ (ابوداؤدنسائی وغیرہما جس کی تصحیح ابن خزیمہ وابن حبان وغیرہ نے کی ہے۔ لیکن ابوداؤد وغیرہ نے کہا کہ امر سے مراد شان وقصہ ہے۔ وہ نہیں جو نہی کے مقابل امر ہوا کرتا ہے۔ نیز کہا کہ آخرالامرین الخ کا لفظ مشہور حدیث جابر سے مختصر کیا ہوا ہے۔ جواس عورت کے قصہ میں مروی ہے، جس نے حضور اکرم علیہ السلام کے لئے بکری کا گوشت تیار کیا تھا اس میں سے حضور علیہ السلام نے تناول فرمایا، پھر وضوکر کے ظہر کی نماز پڑھی اس کے بعد پھر اس میں سے کھایا اور عصر کی نماز بغیر جدید وضو کے پڑھی، گویا دونوں امر سے مراد دونوں واقعات مذکورہ ہیں جوایک ہی دن میں پیش آئے،) مگر اس میں بھی دوسرے دو احتمال ہیں کہ ممکن ہے وہ ظہر والا وضوکسی حدث کے سبب سے ہو، بکری کے گوشت کھانے کی وجہ سے نہ ہو۔ دوسرے یہ کہ یہ قصہ حکم وضو بوجہ مامستہ النار سے بھی قبل کا ہو۔ اس لئے زیر بحث مسئلہ سے اس کا کچھ تعلق نہ ہوگا۔

فیصلہ بہ صورت اختلاف احادیث

امام بیہقی نے عثمان دارمی سے نقل کیا کہ جب کسی معاملے میں احادیث مختلف احکام کی ہوں اور ان میں سے کسی کو ترجیح نہ دے سکیں تو دیکھیں گے کہ حضور اکرم علیہ السلام کے بعد خلفاء راشدین نے کس پر عمل کیا اور اسی سے ایک جانب کو ترجیح دیں گے، اور اسی بات کو امام نووی نے بھی شرح المہذب میں پسند کیا ہے اور اسی سے امام بخاری کی حدیث الباب سے قبل خلفاء ثلاثہ کے اثر کو لانے کی حکمت بھی سمجھ میں آجاتی ہے، امام نووی نے کہا کہ مسئلہ زیر بحث میں صحابہ وتابعین کے پہلے دور میں خلاف رہا ہے پھر اس امر پر سب کا اجماع ہوگیا کہ آگ سے پکی ہوئی چیزیں کھانے سے وضولازم نہ ہوگا البتہ اس سے لحوم ابل کا استثناء ہوسکتا ہے کہ (اس میں اختلاف باقی رہا) علامہ خطابی نے مختلف احادیث الباب کو اس طرح جمع کیا کہ احادیث امر کو استحباب پرمحمول کیا وجوب پر نہیں واللہ اعلم۔

حدیث الباب سے امام بخاری رحمہ اللہ کے استدلالات

حافظ نے لکھا کہ ایک تو یہ استدلال کیا کہ شب کے کھانے کو نماز عشاء پر مقدم کرنے کا ارشاد[1] نبوی امام رائب (مقرر) کے علاوہ دوسروں کے لئے مخصوص ہے، اسی لئے حضور اکرم ﷺ کو نماز کے لئے بلایا گیا تو آپ ﷺ کھانا چھوڑ کر نماز کے لئے تشریف لے گئے دوسرے یہ کہ (پکے ہوئے) گوشت کو چھری سے کاٹنا جائز ہے اور اس سے ممانعت کی جو حدیث ابوداؤد میں ہے وہ ضعیف ہے۔ اور اگر وہ قوی ثابت ہو تو اس کو بغیر ضرورت پر محمول کریں گے کیونکہ بے ضرورت ایسا کرنے میں اعاجم اور عیش پسند لوگوں کے ساتھ تشبہ ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جس طرح مثبت امور پر شہادت دی جاتی ہے اسی طرح نفی پر بھی اگر وہ محصور و متعین شئی کی ہو درست اور مقبول ہے جیسے حدیث الباب میں حضور اکرم ﷺ کے وضو نہ فرمانے کی خبر و شہادت دی گئی۔

فائدہ: عمرو بن امیہ سے صحیح بخاری میں بجز حدیث الباب کے اور جو حدیث پہلے مسح کے بارے میں گذری اور کوئی روایت نہیں ہے (فتح الباری صفحہ ۲۱۷ ج ۱)

چھری کانٹے کا استعمال

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا حدیث میں جو کھانے کے وقت گوشت کو چھری سے کاٹنے کا ذکر ہے اس سے وہ طریقہ مراد نہیں جو اب یورپ میں مروج ہے۔ کہ وہ چھری کانٹے سے کھاتے ہیں بلکہ بڑے پارچوں کو کاٹنا کہ ان میں سے ہر شخص اپنے کھانے کے واسطے کاٹ لیتا تھا اور یہی طریقہ حضور علیہ السلام سے مروی ہے اور اس میں اب بھی کوئی حرج نہیں کہ گوشت کے بڑے ٹکڑوں میں سے کاٹنا ہی پڑے گا یہ ایک ضرورت کی چیز ہے اور ہر سلیم الفطرت انسان سمجھ سکتا ہے کہ کون سی چیز ضرورت کی ہے اور کون سی دوسری قوموں کے طریقوں کے مطابق طرز اختیار کرنے کی ہے اور خصوصیت سے مومن تو خدا کی ہر دی ہوئی چیز کو خدا کی دی ہوئی روشنی اور نور سے دیکھتا ہے اس کو سمجھنے سمجھانے کے لئے زیادہ دلیل و بحث کی ضرورت نہیں البتہ جن طبائع میں کجی ہوتی ہے وہ اوپر کی تاویلات کا سہارا ڈھونڈ کر غلط طریقوں کو بھی درست ثابت کیا کرتی ہیں۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشاد کی تائید قاضی عیاض کے اس قول سے بھی ہوتی ہے اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر ضرورت پیش آئے مثلاً گوشت سخت ہو یا اس کے ٹکڑے بڑے بڑے ہوں تو کھانے کے وقت گوشت کو چھری سے کاٹ سکتے ہیں تاہم ہمیشہ ایسا کرنا مکروہ ہے کیونکہ یہ طریقہ اعاجم کا ہے۔

ملا علی قاری نے فرمایا میں اس بارے میں جو ممانعت حدیث ابوداؤد میں وارد ہے وہ تکبر اور امر عبث سے بچنے کے لئے ہے لیکن اگر گوشت پوری طرح پکا اور گلا نہ ہو اور اس کو چھری سے کاٹنے کی ضرورت ہو تو اس کی اجازت ہے یا ممانعت بطور تیز یہ ہے حتی خلاف اولی ہونے کے باعث ہے اور حضور اکرم ﷺ کا فعل بیان جواز کے لئے ہے

امام بیہقی نے کہا کہ چھری سے اس گوشت کو کاٹنے کی ممانعت ہے جو پوری طرح پکا ہوا ہو (امانی الاحبار ۱۴۳۱۳-۱) ان ارشادات سے معلوم ہوا کہ آج کل جو طریقہ عمدہ پکے ہوئے گوشت کو چھری کانٹے سے کھانے کا بہت قلیل اہل یورپ مروج ہوا ہے وہ نظر شارع علیہ السلام میں ہرگز پسند نہیں واللہ تعالیٰ اعلم

ابن حزم کا مذہب

بیان مذاہب کی تفصیل نامکمل رہے گی اگر ہم ابن؟ حزم اور شوکانی کا مذہب نقل نہ کریں حافظ ابن حزم ظاہری نے لکھا جو لوگ مامستہ النار سے وضو کے قائل نہیں ان کا استدلال اس قسم کی احادیث سے کہ حضور ﷺ نے فلاں موقع پر بکری کا گوشت کھایا اور پھر وضو نہیں فرمایا درست نہیں

---

[1] حدیث شریف میں وارد ہے کہ جب شب کا کھانا سامنے آ جائے اور نماز کا وقت بھی ہو تو پہلے کھانا کھا لو پھر اطمینان سے نماز پڑھو لیکن جو شخص مسجد کا امام مقرر ہو وہ اس لئے اس سے مستثنیٰ ہو گا اس کے کھانے میں مشغولیت کے سبب مسجد کے نمازیوں کے لئے تکلیف انتظار اور تاخیر نماز ہو گی واللہ تعالیٰ اعلم

البتہ حدیث شعیب بن ابی حمزہ جس میں آخر الامرین ترک الوضو بیان ہوا ہے وہ ضرور قابل استدلال ہے اور اسی کی وجہ سے استعمال ماستہ النار آگ سے پکی ہوئی چیزوں کے بعد بھی وضو کا ترک جائز ہے۔ (محلی ۲۴۴۔۱)

یہ تو ابن حزم ظاہری کا مذہب ہوا کہ تمام آگ سے پکی ہوئی چیزوں کے استعمال کے بعد بھی ترک وضو کو حلال و درست بتلایا اس کے بعد علامہ شوکانی کی رائے ملاحظہ کریں

علامہ شوکانی کی رائے

پہلے تو آپ نے نیل الاوطار میں ماستہ النار کے بعد ترک وضوء والوں کے دلائل کا رد کرنے کی سعی کی اور یہ بھی لکھا کہ اس کے لئے اجماع کا دعوے کرنا اس لئے بے معنی ہے کہ یہ دعویٰ ان دعاوی میں سے ہے جن سے طالبین حق کے قلوب مرعوب و خوفزدہ نہیں ہوتے البتہ جن احادیث سے لحوم غنم کھانے کے بعد ترک وضو ثابت ہے ان کی وجہ سے استعمال ماستہ النار کے بعد عام حکم وضو سے یہ صورت خاص اور مستثنیٰ ہو جاتی ہے اور بکری کے گوشت کے سوا تمام آگ سے پکی ہوئی چیزیں اس عام حکم ممانعت کے تحت ہی داخل ہیں۔ (تحفۃ الاحوذی ۸۳۔۱)

اس سے اجماع امت کی جو حیثیت ان حضرات کے یہاں ہے معلوم ہوئی جس سے لا تجمع امتی علی الضلالۃ کی استخفاف شان ظاہر ہے دوسرے یہ معلوم ہوا کہ علامہ شوکانی کے نزدیک ماستہ النار کا حکم وجوب وضو صرف بکری کے گوشت کو مستثنیٰ کر کے اب بھی باقی ہی لیکن یہ بات تحفۃ الاحوذی اور مرقاۃ شرح مشکوٰۃ دونوں سے معلوم نہ ہو سکی کہ ہماری زمانے کے اہل حدیث اس بارے میں کیا فرماتے ہیں ان کی عادت ہے کہ کسی رائے و مذہب کے بارے میں اقوی دلیلا وغیرہ کا ریمارک کیا کرتے ہیں اور اس کو ترجیح دینے کی بھی سعی کیا کرتے ہیں مگر یہاں دونوں خاموشی سے گذر گئے اور اپنی مقلدین و متبعین کی رہنمائی نہ فرمائی کہ وہ کیا کریں علامہ شوکانی کے اجتہاد مذکور کے موافق تو بقول حضرت ابن عباسؓ کے گرم پانی سے وضوء وغسل بھی درست نہ ہوگا اور اس میں بنا ہوا تیل لگانے سے بھی وضوء ٹوٹ جائے گا اسی طرح علاوہ بکری کے گوشت کے ہر پکی ہوئی چیز کھانے کے بعد وضوء کرنا واجب وفرض ہوگا

اجماع امت کو نام رکھنے کا انجام

اجماع امت کے دعوی پر ناک بھوں چڑھانے والے علامہ شوکانی جنھوں نے یہ بھی کہا کہ اجماع امت کا دعوی کر کے حق بات قبول کرنے سے نہیں روکا جاسکتا آپ نے دیکھا کہ انہوں نے اپنی خصوصی اجتہاد و بصیرت پر بھروسہ کر کے کتنی بڑی جرائت کر ڈالی کہ ساری امت سے الگ تھلگ ہو کر ایسی رائے قائم کر کر دی جس میں نہ ان کے ساتھ بقول حافظ ابن حزم کے حضور علیہ السلام کا آخری عمل ہے جس سے متاثر ہو کر ابن حزم کو بھی اجماع امت کے ساتھ ہو جانا پڑا نہ خلفائے راشدین وصحابہ تابعین ہیں نہ ائمہ اربعہ میں سے امام احمد اور دوسرے محدثین اسحٰق بن راہویہ وابوثور وغیرہ ہیں جن کے تائید بیشتر ان کو مل جایا کرتی ہے نہ صاحب منتقی مجد الدین ابن تیمیہ ہیں جن کی کتاب منتقی الاخبار کی شرح انہوں نے نیل الاوطار لکھ کر شہرت حاصل کی ہے پھر بہت سے صحابہ وتابعین سے جو ماستہ النار سے وضو کے قائل تھے رجوع بھی ثابت ہے اور بظاہر جس کو اس کا نسخ اور خلفاء راشدین وغیر وضوء ہم کا عمل معلوم ہوتا گیا وہ رجوع کرتا رہا نیز اہل مدینہ کا بھی اجماع ترک وضوء پر نقل ہوا جس کو حجت تو یہ کہا گیا کرمانی نے امام مالک سے نقل کیا کہ جب نبی کریم ﷺ سے دو مختلف حدیث مروی ہوں اور ہمیں یہ معلوم ہو جائے کہ حضرت ابوبکر وعمرؓ نے کسی ایک پر عمل کیا ہے تو سمجھ لو کہ حق ان کے عمل ہی کے مطابق ہے امام اوزاعی نے نقل کیا کہ مکحول پہلے ماستہ النار سے وضو کرتے تھے عطاء سے ملے تو انہوں نے بتلایا کہ صدیق اکبر نے شانہ کا گوشت کھا کر نماز پڑھی اور وضو نہیں کیا تو اسی وقت سے مکحول نے ماستہ النار سے وضوء کرنے کا معمول ترک کر دیا ان سے کہا گیا کہ آپ نے صرف ابوبکر کے عمل کی بات سن کر وضو ترک کر دیا

کر وضو ترک کر دیا جواب میں کہا میں خوب جانتا ہوں اگر ابوبکرآسمان سے زمین پر گر کر پاش پاش ہو جائیں تو یہ ان کو زیادہ محبوب تھا بہ نسبت اس کے کہ نبی کریم ﷺ کے خلاف حکم کوئی کام کریں۔ (امانی الاحبار ص ۳۲۲)

صاحب تحفہ وصاحب مرعاۃ کا سکوت

ہمیں بڑی خوشی ہوتی اگر یہ دونوں صاحبان مسئلہ زیر بحث پر کلام کرتے ہوئی اتنا لکھ دیتے کہ علامہ شوکانی سے اس مسئلہ میں غلطی ہوئی اور غلطی سے بجز انبیاء علیہم السلام کے کوئی بری اور معصوم نہیں کہا جا سکتا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی بتلا دیتے ہیں کہ علامہ شوکانی کی اس تحقیق کو وہ اہل حدیث کے لئے قابل عمل سمجھتے ہیں یا نہیں لیکن ہمیں دونوں کتابوں کے مطالعہ کے بعد بڑی قلبی اذیت و مایوسی ہوئی کہ قدم قدم پر ائمہ سلف وا کابر امت کی غلطیاں پکڑنے والی اپنوں کی غلطی کے بارے میں ایک حرف بھی لکھنے کو تیار نہیں کیا حق وانصاف کی راہ یہی ہے یہ پہلا موقع ہے اور یہی طریقہ ان حضرات کا آئندہ بھی بیسیوں مسائل میں ملے گا اور حسب ضرورت ان کی نشاندہی ہم کرتے رہیں گے ان شاء اللہ تعالیٰ

نسخ وغیر نسخ کی بحث

امام شافعی وابن حزم وغیرہ نے حدیث جابر کے قول آخر الامرین سے یہی سمجھا کہ ماستہ النار سے نقض وضو امر وضوء والا حکم منسوخ ہو گیا مگر دوسرے اکابر محدثین اس کے خلاف ہیں خود امام بیہقی نے بھی امام شافعی کی اس رائے سے اختلاف کیا ہے انہوں نے لکھا کہ بہت سی احادیث سامنے ہیں اور ان سے یہ قطعی فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ ماستہ النار سے وضوء کا حکم مقدم تھا یا ترک وضوء کا اس لئے ہم ناسخ و منسوخ کا تعین کر کے کوئی رائے قائم نہیں کر سکتے البتہ خلفاء راشدین اور دیگر اکابر صحابہ کا اجماع وتعامل سے اس مسئلہ میں رخصت کا فیصلہ کرتے ہیں۔ (بذل المجہود ۱۱۷-۱)

ان کے علاوہ ابوداؤد وابن حبان وابن ابی حاتم فتح الملہم کی رائے بھی یہ ہے کہ آخر الامرین والی حدیث جابر دوسری حدیث جابر کا اختصار ہے ہی جس میں وضو وعدم وضو کے دو پہلو ایک ہی دن اور ایک ہی واقعہ کے بیان ہوئے ہیں اور اس دن میں پہلا اور دوسرا فعل اسی طرح تھا لہذا اس سے نسخ حکم کا ثبوت نہیں ہوتا

امام ابوداؤد نے خاص طور سے پہلے مفصل حدیث ذکر کی اور پھر مجمل اور دونوں کو ایک ہی واقعہ سے متعلق بتلایا اس پر ابن حزم کا محلی ۲۴۳۔ا میں یہ لکھا کہ قطعی[1] ویقینی طور پر آخر الامرین والی حدیث جابر کو دوسری حدیث جابر کا مختصر قرار دینا قول بالظن ہی اور ظن اکذب الحدیث اور دونوں حدیث الگ الگ ہیں حد سے تجاوز ہے کیونکہ اول تو ان کا دعویٰ بھی بے دلیل ہے اور اس کو بھی قول بالظن کہا جا سکتا ہے اور جلالت قدر کا لحاظ کیا جائے تو امام ابوداؤد وابن حبان وغیرہ کے درجات ابن حزم سے کہیں بلند ہیں پھر یہ کہ محدثین سیکڑوں مواقع وقرائن وشواہد کے ذریعہ اس قسم کے فیصلے کرتے ہیں ان کو بلا حجت ودلیل اکذب الحدیث کہہ دینے کی جسارت ابن حزم ہی جیسے کر سکتے ہیں جن کی زبان حجاج کی تلوار جیسی تیز ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے

فرمایا جیسا کہ ابوداؤد کے کلام سے اشارہ معلوم ہوتا ہے آخر الامرین سے نسخ کی متعارف صورت سمجھنا مرجوح ہے یعنی ایسا نہیں ہوا کہ پہلے حضور ﷺ نے ایک حکم وجوب وضو کا دیا ہوا اور پھر دوسرا حکم ترک وضوء کا دیا بلکہ دو واقعات ایک دن میں پیش آئے اور دو طرح کا عمل مروی ہوا اور ایک مستحب عمل میں بھی ایسا پیش آتا رہا ہے کہ آپ نے ایک عمل کیا اور پھر ترک بھی فرمایا لہذا آخر الامرین مطلقاً نہیں ہے بلکہ

---

[1] یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ احتمال دونوں جانب کا ہونا اور ایک کو راجح قرار دینا' قطعیت کو متقضی نہیں ہوتا' اس لئے اگر ابن حزم صرف قطعیت پر معترض ہوتے تو بے جا نہ تھا' اگرچہ قطعیت کا الزام غلط ہوتا' اسی طرح علامہ ماردینی حنفی کا ابوداؤد کے اداء کو مستبعد قرار دینا بھی انکی اپنی رائے ہو سکتی ہے' جس کی کوئی قوی و مستحکم دلیل بیان نہیں کی گئی۔ واللہ اعلم۔

صرف اس دن کے واقعہ سے متعلق ہے اگر یہ تسلیم ہو جائے کہ اس روز روٹی و گوشت کھانے کے بعد آپ کا وضوء حدث کی وجہ سے نہیں بلکہ کھانے ہی کی وجہ سے تھا تو اس کا فائدہ تزکیۂ نفس اور بیان استحباب تھا اس کا سبب وجوب نہ تھا پھر دوسری مرتبہ ترک وضو کا مقصد بیان جواز تھا اور یہ بتلانا کہ ماستہ النار سے وضوء نہیں ٹوٹتا غرض درایت کے فیصلہ سے یہی بات راجح معلوم ہوتی ہے کہ وجوب وضوء ونسخ وجوب کی صورت پیش نہیں آئی اور خصوصیت سے اس ایک واقعہ کے اندر اور تھوڑے سے وقت میں۔

ابن حزم کی تائید

بعض حضرات نے جو ابوداؤد کے مقابلہ میں ابن حزم کے قول مذکور کی تائید مسند احمد کی روایت سے پیش کی ہے وہ اس لئے درست نہیں کہ اس روایت یا واقعہ کا تعلق حدیث جابر اور ان کے واقعہ اطعام سے نہیں ہے اس لئے وہ واقعہ دوسرا ہوگا اور ابوداؤد نے صرف جابر کی دو حدیثوں کو ایک لڑی میں مفصل و مجمل بتلا کر پرویا ہے لہذا ان کا کلام بے غبار ہے

جماہیر سلف وخلف کا استدلال

جیسا کہ اوپر تفصیل سے عرض کیا گیا اکابر محدثین کے متعارف نسخ وعدم نسخ کی دو مستقل رائیں ہیں ایک طرف اگر امام ترمذی ہیں تو دوسری طرف محدث وفقیہ امت ابوداؤد ہیں امام شافعی اگر نسخ متعارف کے قائل ہیں تو امام بیہقی اس کے خلاف ہیں اسی طرح علامہ خطابی شافعی بھی امر وضوء مماستہ النار کو بجائے وجوب کے استحباب پر محمول کرتے ہیں لہذا نسخ متعارف کے خلاف گئے اگر امام احمد نسخ کی تصریح منقول ہے تو صاحب منتقی مجد الدین ابن تیمیہ نے امر وضوء مماستہ النار کو استحباب ہی پر محمول کیا ہے علامہ شعرانی نے لکھا کہ ماستہ النار وضوء کی وجہ خفی ہے یعنی آگ کا مظہر غضب الٰہی ہونا اور اس لئے اس سے پکی ہوئی چیز کھا کر خداوند تعالیٰ کے سامنے کھڑا ہونا بغیر طہارت کاملہ کے مناسب نہیں لہذا اس کے مامور اکابر امت اور علماء وعارفین ہوئے جو اس خفی علت کو سمجھ سکتے ہیں اور اصاغر امت اس کے مامور نہیں ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ نے شرح موطاء امام مالک میں لکھا کہ کھانے پینے سے متمتع ہونا خصال ملائکہ کے خلاف اور ان کی مشابہت سے انقطاع کو موجب ہے کہ وہ اس سے منزہ ہیں پھر آگ سے پکی ہوئی چیزوں سے نفع اندوز ہونا اور بھی زیادہ غیر موزوں ہے کہ آگ کو نار جہنم سے نسبت ہے اسی لئے کی کے علاج سے بلاضرورت روکا گیا لہذا ایسی چیزوں کے کھانے کے بعد خواص کے لئے وضوء کو شریعت نے مستحب قرار دیا تا کہ ان کو تہذیب نفس تجرد وتزکیۂ قلب میں مدد ملے اور عام لوگوں کو اس کا مکلف استحبابا بھی نہیں کیا گیا کہ وہ مشقت میں پڑیں گے حضرت علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے اس سلسلہ کی پوری تفصیلات لکھنے کے بعد آخر میں لکھا حاصل کلام یہ ہے کہ ماستہ النار سے امر وضوء کی تمام احادیث میں یا تو امر ایجابی تھا جو منسوخ ہو گیا یا امر استحبابی تھا جو اب بھی باقی اور غیر منسوخ ہے اور یہ دوسری شق زیادہ ظاہر ہے واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب۔ (فتح الملہم ۴۸۸-۱)

اس پوری تفصیل کے بعد شاید راقم الحروف کی یہ گذارش بے جا نہ ہوگی کہ نسخ متعارف کے فیصلہ کو جماہیر سلف وخلف کا فیصلہ قرار دینا مناسب نہیں۔ والعلم عند اللہ

اسکے بعد حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا باقی ارشاد ملاحظہ فرمائیں جو مندرجہ بالا تشریحات کے بعد زیادہ اوقع فی النفس ہوگا ان شاء اللہ تعالیٰ

حضرت شاہ صاحب کا بقیہ ارشاد

فرمایا آخر الامرین الخ کو نسخ متعارف کے صراحت یا اس کے لئے حرف آخر سمجھنا صحیح نہیں کیونکہ نسخ کا مطلب کسی امر کا صرف

آخر میں واقع ہونا نہیں ہے چنانچہ امر مستحب میں بھی فعل وترک دونوں ہی مروی ہوتے ہیں اور اس میں کسی آخر فعل کو نسخ نہیں کہہ سکتے اسی طرح آخری فعل ترک وضوء ہونا نسخ متعارف کی دلیل قطعاً نہیں ہے

پھر فرمایا: حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے ماستہ النار سے وضو کو مستحب کہا ہے اور میں اسی پر کچھ اضافہ کرتا ہوں وہ کہ مستحب طرح کا ہوتا ہے ایک مستحب بہ لحاظ صورت وظاہر جس کو شریعت نے کھلے طور پر مستحب قرار دیا ہو اور یہی مستحب کتب فقہ میں ملے گا دوسرا مستحب بہ لحاظ معنی و باطن ہی جس کے استحباب کی صراحت شریعت میں نہیں ملے گی البتہ شارع علیہ السلام سے اس کے فوائد محاسن کی طرف اشارات ملیں گے اسی سے ہم اس کے مطلوب ومحبوب ہونے کو سمجھیں گے اور اس کو خواص امت کا مستحب کہا جائے گا جیسے جنبی کے لیے وضوء جس کی ایک خوبی کی طرف شارع علیہ السلام نے ارشارہ فرمایا: معجم طبرانی میں ہے کہ جو شخص حالت جنابت میں سوئے اور مر جائے گا تو فرشتے اس کے جنازہ میں شرکت نہ کریں گے اور وضو کر لینے سے یہ صورت نہ ہوگی پس علت و مصلحت مذکور کے تحت اس وضو مذکور کو مستحب کہیں گے اور اسی باب سے ہے وضو مس ذکر سے وضو مس مراۃ سے وضو اونٹ کا گوشت کھانے سے اور میں سمجھتا ہوں کہ ان تمام صورتوں میں وضو مستحب ہے مگر وہ مستحب خواص امت ہے اس بات کو خلاف مذہب حنفی نہ سمجھا جائے کیونکہ ہمارے فقہا نے تو بظاہر ان سے کم درجہ چیزوں میں بھی وضو کو مستحب کہا ہے جیسے اجنبیہ کی طرف نظر کرنے اور غیبت سے پس اگر ہم بطریق استحباب مس مرءۃ و مس ذکر وغیرہ سے بھی وضوء کو تسلیم کر لیں جسکی برائی نظر اجنبیہ وغیرہ کے لحاظ سے زیادہ واضح اور کھلی ہوئی ہے تو اس میں کیا مضائقہ ہے؟!

معنوی حکمت: فرمایا:۔ ماسمتہ النار سے وضو کی حکمت یہ ہے کہ ملائکہ کو اپنے مطہر نفوس اور مزکی طبائع کے سبب کھانے پینے کی چیزوں سے نفرت وبعد ہے پھر جو شخص ایسی پکی ہوئی چیزیں کھائے پیئے جو انسانوں کے ہاتھوں بننے اور پکنے سے مزید ملوث ہوگئیں تو ان کی پاکیزہ طبائع سے اور بھی زیادہ دور اور قابل نفرت ہوگئیں لہذا ممکن ہے کہ شریعت نے اسی بعد و نفرت کی تلافی کے لیے وضو کا حکم کیا ہو کہ ملائکہ کو پاک چیزوں اور پاکی سے مناسبت وانس ہے۔ اسی لیے وہ ناپاکی کی حالت میں مرنے والے کے جنازے پر نہیں آتے اور با وضو مرنے والے کے جنازہ میں شریک ہوتے ہیں رہیں وہ چیزیں جو خام ہیں یا پھل وغیرہ جو درختوں پر قدرتی طور پر پختہ ہوئے ان سے فرشتوں کو نفرت اس لیے نہیں کہ وہ رب العالمین کے عہد ربوبیت سے زیادہ قریب اور اس کی برکات کے حامل ہیں اسی لیے نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم درخت کے پہلے پھل کو اپنی چشم ہائے مبارک سے لگاتے اور چھوٹے بچوں کو عطا فرماتے تھے بخلاف پکی ہوئی چیزوں کے کہ وہ بشری دست کاریوں، آگ کی انثر انگیزیوں اور بہت سی تغیر پذیریوں کے سبب اپنی ابتدائی حالات کے لحاظ سے بہت بدل چکی ہیں ان کی وہ ابتدائی برکت بھی کم ہوتی گئی اور قرب عہد ربوبیت والی نسبت بھی دوری سے بدل گئی اس لیے اس کا حال پھلوں جیسا نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم بارش کے پانی کی طرف لپکتے اس میں کھڑے ہو جاتے اور فرماتے تھے کہ (تازہ وارد ہونے کی وجہ سے) اس کا زمانہ اپنے رب سے قریب ہے ظاہر ہے یہ معاملہ آپ دوسرے پانیوں کے ساتھ نہیں کرتے تھے کیونکہ جو پانی زمین کے گڑھوں نالوں اور تالابوں میں پڑے پڑے انواع واقسام کی کدورتوں اور آلائشوں سے ملوث ہو جاتا ہے وہ اپنی اس ابتدائی پاکیزگی صفائی ونظافت پر باقی نہیں رہتا جو اس کو حدیث عہد بربہ کے وقت حاصل تھا۔

غرض ان چیزوں سے وضو کا معاملہ اس وضو کی طرح نہیں ہے جو احداث وانجاس کے سبب واجب ہوتا ہے بلکہ وہ ملائکہ اللہ سے تشبہ وتقرب حاصل کرنے کے باب سے ہے۔

---

[1] اس موقع پر فیض الباری ص ۳۰۶ ج اسطر اول میں بجائے استحبا کے او جوبا چھپ گیا' حالانکہ فقہاء نے ایسی کسی وضو کو واجب نہیں کہا اور اگلی سطر میں فلو التزمنا الوضوء من ظاہر ہے کہ التزام بطریق استحباب ہے۔ بطور وجوب نہیں' خافہم ذکن علی بصیرۃ.

حافظ ابن قیم کا ارشاد

فرمایا ماستہ النار سے وضو جس معنوی حکمت پر مبنی ہے وہ یہ کہ ان میں قوت ناریہ کے اثرات آتے ہیں جو شیطان کا مادہ ہے کہ وہ اس سے پیدا ہوا اور آگ پانی سے بجھ جاتی ہے (لہذا وضو مناسب ہوا اس کی نظیر غضب وغصہ کے بعد وضو کے حکم ہے حدیث میں ہے کہ غضب شیطان سے ہے جب تم میں سے کسی کو غصہ آئے تو چاہیے کہ وضو کرے۔ (فتح الملہم ۴۸۸)

اونٹ کے گوشت سے نقض وضو

جیسا کہ پہلے بھی عرض کیا تھا کہ امام بخاری نے اونٹ کے گوشت سے وضو کے بارے میں نہ کوئی باب قائم کیا اور نہ کوئی حدیث پوری صحیح بخاری میں ذکر کی اس لیے یہ بحث شرح بخاری کی حیثیت سے ہمارے موضوع سے خارج ہے مگر چونکہ فی نفسہ یہ بحث بہت اہم ہے، اس لیے بطور تکملہ بحث سابق کچھ لکھا جاتا ہے اونٹ کا گوشت کھانے سے نقض وضو کے قائل تو امام احمد واسحٰق بن راہویہ، یحیٰ بن یحیٰ، ابوبکر بن المنذر، وابن خزیمہ ہیں، اور صاحب تحفہ وغیرہ نے لکھا کہ امام بیہقی وغیرہ نے بھی اس کو اختیار کیا ہے۔

اہل حدیث (غیر مقلدین) تو سب ہی اس کے قائل ہیں اور جماعت صحابہ سے بھی یہی قول منقول ہے (تحفۃ الاحوذی ص ۸۳ ج ۱) حافظ ابن قیم اور صاحب غایۃ المقصود کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ محض اونٹ کے گوشت کو ہاتھ لگا دینے سے بھی نقض وضو مانتے ہیں حالانکہ امام ابوداؤد نے (جو بہ تصریح حافظ تمیمیہ استاد حافظ ابن قیم حنبلی ہیں) باب الوضوء من لحوم الابل کے بعد ہی دوسرا باب الوضوء من مس اللحم قائم کیا جس کی غرض محدثین نے ان لوگوں پر رد وتعریض بتلائی ہے جو اونٹ وغیرہ کے کچے گوشت کو چھونے سے بھی وضو لازم کرتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

امام ترمذی نے باب الوضوء من لحوم الابل قائم کر کے حدیث براء بن عازب ذکر کی اور لکھا کہ یہ قول احمد واسحٰق کا ہے مذاہب کی تفصیل حسب عادت نہیں کی البتہ امام نووی نے شرح مسلم میں تفصیل ذکر کی جو حسب ذیل ہے:۔

علماء کا اونٹ کے گوشت کھانے سے وضو کے بارے میں اختلاف ہے اکثر حضرات اس طرف گئے ہیں کہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا اور اسی مذہب پر ہیں چاروں خلفاء راشدین ابوبکر، عمر، عثمان وعلی اور ابن مسعود، ابن ابی کعب، ابن عباس، ابوالدرداء، ابوطلحہؓ عامر بن ربیعہ ابوامامہ اور جماہیر تابعین اور امام ابوحنیفہ امام مالک امام شافعی اور ان سب کے اصحاب وتابعین رحمہم اللہ تعالیٰ اور نقض وضو کے قائل امام احمد وغیرہ ہیں (جن کا ذکر اوپر بحوالہ تحفہ ہوا) قاضی عیاض نے عدم نقض وضو کو عامہ اہل علم کا قول قرار دیا علامہ خطابی نے اس کو عامہ فقہا کا قول کہا۔ (امانی الاحبار صفحہ ۳)

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کا ارشاد

آپ نے فرمایا کہ میرے نزدیک اونٹ کے گوشت سے نقض وضو کا حکم ابتدا اسلام میں تھا پھر منسوخ ہوگیا اور لکھا کہ فقہا صحابہ وتابعین میں سے کوئی بھی اس سے نقض وضو کا قائل نہیں ہے اور چونکہ قطعی طور سے محدثانہ نقطہ نظر سے اس کے منسوخ ہونے کا فیصلہ بھی دشوار ہے اس لیے میرے نزدیک اس کے بارے میں احتیاط کا پہلو اختیار کرنا چاہیے (حجۃ اللہ ۱۷۷)

صاحب تحفہ اور صاحب مرعاۃ نے حضرت شاہ صاحب کی مذکورہ بالا عبارات کو نظر انداز کر دیا ہے حالانکہ ان کو کوئی عبارت خصوصیت سے حنفیہ کے خلاف مل جائے تو اس کو بڑے اہتمام سے نقل کیا کرتے ہیں گویا مقصود تحقیق نہیں بلکہ حنفیہ اور دوسرے اصحاب مذاہب کے خلاف مواد فراہم کرنا ہے۔

حیرت در حیرت: اس امر پر ہے کہ جو مذہب خلفاء راشدین وعامہ صحابہ وتابعین کا اور بقول حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ فقہا صحابہ

وتابعین کا تھااور جو مذہب امام اعظم اوران کے سارے اصحاب کا تھااور جو مذہب امام مالک اوران کے سب اصحاب کا رہااور جومسلک باستثناء نووی وبیہقی سارے اصحاب امام شافعی کا تھا اس کو کمزور ثابت کرنے کے لیے حافظ ابن تیمیہ وابن قیم کے استدلالات سے مدد لی جاتی ہے حالانکہ ابھی اوپر ذکر ہوا کہ حافظ ابن قیم رحمہ اللہ نے تو امام احمد کا مذہب ہی سمجھنے میں غلطی کی ہے کہ مس لحم ابل کو بھی ناقض کہہ دیا جوامام احمد کا مسلک ہوتا تو امام ابو داؤد اس سے زیادہ واقف ہوتے اور حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے جن احادیث سے وضوشرعی کا حکم قطعی لگایا ہے وہ اس مفروضہ پر بنا گیا ہے کہ لغت اہل قرآن میں وضو متعارف شرعی کے سوا کوئی وضو ثابت نہیں ہے اور وضو کو بمعنی غسل ید وغیرہ کہنا اہل تورات کی لغت ہے اس عجیب وغریب دعوی بلا دلیل کے بعد ان احادیث سے صرف وضوشرعی کا ہی حکم نکل سکتا ہے اور جن فقہا صحابہ وتابعین اور ائمہ مجتہدین ومحدثین نے ان احادیث سے وضولغوی مرادلیا وہ سب حافظ ابن تیمیہ کے نزدیک لغت اہل توراۃ کے متبع تھے فیاللعجب ولضیعۃ الادب

حافظ ابن تیمیہ نے اپنی فتاوی میں فتوی ۳۱ ۳۲،۳۱ ۵۴، ۵۹، میں اسی پر زور دیا کہ وضو کالفظ جہاں بھی حدیث میں وارد ہے وہ بمعنی وضوشرعی ہے اور دعوی کیا کہ لفظ وضو بمعنی غسل یدوفم کا وجود صرف لغت یہود میں ہے لغت اہل قرآن سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے ہمارے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ فرمایا کرتے تھے کہ حافظ ابن تیمیہ کا یہ دعوی بڑی غفلت پر مبنی ہے کیونکہ وضو بمعنی غسل یدوفم (منہ ہاتھ دھونا) عرف شرع ولسان حدیث میں بلاشبہ ثابت ہے پھر اس کی مثالیں بیان فرماتے تھے یہاں ہم چند مثالیں "معارف السنن" (للعلامۃ البنوری عم فیضہم سے نقل کرتے ہیں۔

(۱) حدیث عکراش ترمذی (باب الاطعمہ) میں ہے کہ رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ دھوئے پھران ہی تر ہاتھوں کو اپنے چہرہ مبارک ذارعین اور سر پر پھیرلیا اور فرمایا اے عکراش آگ سے تغیر پذیر چیزوں کے استعمال کے بعد ایسا وضو ہوتا ہے"

(۲) حدیث سلمان ترمذی (وابوداؤد) میں ہے کہ رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کھانے سے پہلے اور بعد کو وضو برکت طعام کا باعث ہے حافظ ابن تیمیہ نے اس حدیث کے بارے میں لکھا کہ بشرط صحت اس میں حضور علیہ السلام نے حضرت سلمان کو بہ لغت اہل توراۃ جواب دیا تھا ورنہ آپ نے جب بھی اہل قرآن کو خطاب فرمایا ہے تو اس میں وضو سے مراد صرف مسلمانوں کو متعارف وضو ہی کا ارادہ فرمایا ہے (فتاوی ۵۸ ج۱)

(۳) حدیث ابی امامہ کنز العمال کتاب الطہارۃ ص ۹۷ ج ۵ میں ہے جب کوئی باوضو ہو اور کھانا کھائے تو اس کے بعد جدید وضو کی ضرورت نہیں البتہ اگر (کھانے میں) اونٹنی کا دودھ ہو تو جب اس کو پیو پانی سے کلی کرو" (رواہ الطبرانی والضیاء)

(۴) حضرت معاذ بن جبلؓ سے مروی ہے کہ ہم لوگ منہ ہاتھ دھونے کو وضو کہتے تھے جو (شرعاً) واجب نہیں ہے۔

(۵) حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ آپ نے کھانے کے بعد ہاتھ دھوئے پھر اپنے چہرہ پر ہاتھ پھیر لیئے اور فرمایا یہ بغیر حدث کا وضو ہے۔ (نصب الرایہ ۱/۴۱)

(۶) حضرت علیؓ سے نسائی وابوداؤد میں مروی ہے کہ آپ نے چہرہ ذراعین سر اور پیروں پر تر ہاتھ پھیر کر فرمایا یہ بغیر حدث کا وضو ہے (معارف السنن ۱/۲۹۴)

کیا ان سب مثالوں میں حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے نزدیک اہل توارۃ کی لغت استعمال ہوئی ہے؟ اس کے علاوہ امام ابوداؤد نے باب الوضومن اللبن قائم کیا ہے اور وضو سے مراد مضمضہ لیا ہے اگر یہ شرعی اصطلاح اور اہل قرآن کی لغت نہ تھی تو ان کے ہم مسلک ایسے بڑے حنبلی المذہب محدث نے اس کو کیسے اختیار کیا؟!

حافظ ابن تیمیہ کے دوسرے دلائل اس سے بھی زیادہ کمزور ہیں اور طوالت کا خوف نہ ہوتا تو ہم ان کی ہر دلیل کا رد کرتے یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ جن دو حدیث کو لحوم ابل سے نقض وضو کے بارے میں سب سے زیادہ صحیح کہا گیا ہے ان کو ہم بھی صحیح مانتے ہیں اور ان سے واقف کون محدث نہ ہوگا مگر ان میں وضو سے مراد وضوشرعی نہیں ہے اور اگر وضوشرعی ہے تو حکم استحبابی ہے ایجابی نہیں ہے جیسے کہ وضوء لبن ابل

سے حنابلہ کے نزدیک بھی استحبابی ہے اسی لیے ابوداؤد نے باب الوضوء من اللبن کے بعد باب الرخصۃ فی ذلک قائم کیا حالانکہ ابن ماجہ کی روایت میں توضوا من البان الابل بہ صیغہ امر وارد ہے حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا کہ وجوب مضمضہ اور وجوب وضوا صطلاحی کا شرب لبن کی وجہ سے کوئی بھی قائل نہیں خواہ وہ مطبوخ یا غیر مطبوخ ایسے ہی مس لحم ابل سے وجوب وضوکو خود ابوداؤد بھی جنبلی ہو کر تسلیم نہیں کرتے اس کے بعد اونٹ کے گوشت سے وضوکو قطعی طور پر وضوء اصطلاحی شرعی متعارف پر محمول کرنا اور ان کو ناقض وضو قرار دینا اور اس کی وجہ سے جدید وضوکو فرض واجب کہنا خالص ظاہریت کا مظاہرہ ہے اور کچھ نہیں اسی لیے بقول حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ، فقہاء صحابہ و تابعین نے اس کو اختیار نہیں کیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم

بَابُ مَنْ مَضْمَضَ مِنَ السَّوِيقِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ

(کوئی شخص تو کھا کر کلی کرلے اور وضو نہ کرے)

(۲۰۶) حَدَّثَنَا عَبْدُاللهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ اَنَا مَالِكٌ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيْدٍ عَنْ بُشَيْرِ بْنِ يَسَارٍ مَوْلَى بَنِيْ حَارِثَةَ اَنَّ سُوَيْدَ بْنَ النُّعْمَانِ اَخْبَرَهُ اَنَّهُ خَرَجَ مَعَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَامَ خَيْبَرَ حَتّٰى اِذَا كَانُوْا بِالصَّهْبَآءِ وَهِيَ اَدْنٰى خَيْبَرَ فَصَلَّى الْعَصْرَ ثُمَّ دَعَا بِالْاَ ذْوَادِ فَلَمْ يُؤْتَ اِلَّا بِالسَّوِيْقِ فَاَمَرَبِهٖ فَثُرِّيَ فَاَكَلَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاَكَلْنَا ثُمَّ قَامَ اِلَى الْمَغْرِبِ فَمَضْمَضَ وَمَضْمَضْنَا ثُمَّ صَلّٰى وَلَمْ يَتَوَضَّأْ.

(۲۰۷) حَدَّثَنَا اَصْبَغُ قَالَ اَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ اَخْبَرَنِيْ عَمْرٌو عَنْ بُكَيْرٍ عَنْ كُرَيْبٍ عَنْ مَيْمُوْنَةَ اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَكَلَ عِنْدَهَا كَتِفًا ثُمَّ صَلّٰى وَلَمْ يَتَوَضَّأْ.

ترجمہ:۲۰۶ سوید بن نعمان نے بیان کیا ہے فتح خیبر والے سال میں وہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ صہبا کی طرف جو خیبر کے نشیب میں ہے نکلے جب وہاں پہنچے تو آپ نے عصر کی نماز پڑھی پھر توشے منگوائے گئے تو سوائے ستو کے کچھ اور نہیں آیا پھر آپ نے حکم دیا وہ بھگو دیا گیا پھر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کھایا اور ہم نے بھی کھایا پھر مغرب کی نماز کے لیے کھڑے ہو گئے آپ نے کلی کی اور ہم نے بھی کلی کی پھر آپ نے نماز پڑھی اور وضو نہیں کیا۔

(۲۰۷) حضرت میمونہ (زوجہ رسول اللہ ﷺ) نے بتلایا کہ آپ نے ان کے یہاں (بکری کا) شانہ کھایا پھر نماز پڑھی اور وضو نہیں کیا۔

تشریح: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ امام بخاری رحمہ اللہ کے سامنے چونکہ کچھ جزئیات ماسمتہ النار کی تھیں اس لیے ان کو بھی الگ الگ باب قائم کر کے ذکر کر دیا تا کہ اچھی طرح یہ بات ذہن نشین ہو جائے کہ ان کی وجہ سے نہ نقض وضو ہوتا ہے اور نہ وضو جدید کی ضرورت ہوتی ہے۔

قولہ صہبا الخ پر فرمایا:۔ یہ وہی جگہ ہے جہاں خیبر و مدینہ منورہ کے درمیان رد شمس کا واقعہ پیش آیا ہے، جس کی تصحیح امام طحاوی نے کی ہے اور فرمایا کہ وہ علامات نبوت میں سے بڑی علامت ہے اور بھی فرمایا کہ ہمارے شیخ اس کو یاد کرنے کی خاص طور سے وصیت کیا کرتے تھے اور فرمایا کرتے تھے اہل علم کے لیے مناسب نہیں کہ وہ حدیث اسماء کو حفظ کرنے سے پہلو تہی کریں جو آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کیونکہ وہ نہایت جلیل القدر علامات نبوت میں سے ہے۔ (مشکل الآثار ۲/۱۱)

علامہ نووی کی غلطی

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: علامہ نووی نے امام طحاوی کی طرف یہ بات منسوب کر دی کہ رد شمس کے بارے میں وہ کئی

واقعات کے قائل ہیں حالانکہ انہوں نے صرف ایک واقعہ کی تصحیح کی ہے اور تعدد واقعات کے وہ ہرگز قائل نہیں ہیں شاید علامہ نووی کی اصل کتاب مشکل الآثار نہیں ملی، یا بغیر اس کی مراجعت کے یہ بات نقل کردی اور اسی طرح جب بغیر مراجعت[1] اصول کے نقول چلتی کردی جاتی ہیں تو ان میں بہت سی اغلاط ہوجایا کرتی ہیں۔

اصل واقعہ ردشمس

حضرت رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ میرے نزدیک اصل واقعہ یہ ہے کہ نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کو کسی کام سے قبل عصر بھیجا تھا وہ اس کام کے لیے تشریف لے گئے اور واپس آئے اس عرصہ میں وہ نماز عصر نہ پڑھ سکے اور غروب شمس ہوگیا آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو اس امر کی خبر دی تو آپ نے دعا فرمائی جس سے اللہ تعالیٰ نے سورج کو لوٹا دیا اس کے علاوہ جو بعض باتیں اضطراب رواۃ کے سبب سے کم وبیش نقل ہوگئیں ہیں وہ اصل واقعہ سے بے تعلق ہیں۔

حضرت علیؓ نے نماز عصر کیوں ادا نہیں کی؟

فرمایا:۔ میرے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت دو حکم جمع ہوگئے ایک عام حکم نماز وقت پر ادا کرنے کا اور دوسرا خاص حکم نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کا کہ جس کام کے لیے فرمایا تھا وہ شام سے پہلے پورا کردیا جائے جیسا کہ بخاری میں قصہ بنی قریظہ میں آتا ہے کہ آپ نے صحابہ کرام کو حکم دیا تھا نماز عصر بنی قریظہ میں پہنچ کر ادا کریں پھر ان لوگوں کو نماز عصر کا وقت راستے ہی میں ہوگیا اور بعض لوگوں نے حکم عام کا لحاظ کر کے نماز وقت پر پڑھ لی بعض لوگوں نے نہ پڑھی انہوں نے آپ کے خاص حکم کی تعمیل راجح سمجھی ظاہر ہے وہاں بھی کچھ لوگوں سے حکم عام فوت ہوا اور دوسروں سے حکم خاص مگر جب نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہوا تو آپ نے کسی فریق کی سرزنش نہ کی یہ حدیث باب مرجع النبی صلے اللہ علیہ وسلم من الاحزاب ۵۹۱ بخاری میں ہے۔

پھر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ سخت اجتہادی مسائل میں سے ہے کہ فیصلہ بہت دشوار ہوتا ہے اگر امر خاص کو مقدم کریں تو امر عام رہ جاتا ہے اور اگر امر عام پر عمل کریں تو امر خاص کو نظر انداز کرنا پڑتا ہے نیز فرمایا کہ یہ واقعہ ردشمس ولا غزوہ خیبر کا ہے اور بعض لوگوں نے اس کو غلطی سے غزوہ خندق کے متعلق سمجھا ہے حالانکہ یہاں ردشمس ہے اور وہاں غروب شمس ہے جبکہ حضور علیہ السلام وحضرت عمرؓ نے غروب کے بعد عصر کی نماز پڑھی تھی یہ قصہ بخاری شریف ۸۴ اور ۵۹۰ میں ہے۔

امام طحاوی کی تصحیح حدیث ردشمس پر حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا نقد......!

اہل علم میں یہ امر بہت مشہور ہے کہ حافظ ابن تیمیہ نے امام طحاوی پر حدیث ردشمس کی تصحیح کرنے پر نقد کیا ہے اور یہاں تک کہہ گئے کہ ''طحاوی کثیر الحدیث، فقیہ وعالم ہونے کے باوجود دوسرے اہل علم کی طرح اسناد سے کما حقہ واقف نہ تھے۔ یہاں آپ نے اوپر پڑھا ہے کہ ہمارے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے امام طحاوی کی تصحیح پر اعتماد کر کے اصل قصہ کی نشاندہی فرمائی ہے اور اس سے زیادہ یہاں اور کچھ نہیں فرمایا، نہ حافظ ابن تیمیہ کے نقد کا ذکر فرمایا جس کی بہت سی وجوہ ہوسکتی ہیں مگر بڑی وجہ راقم الحروف کی سمجھ میں یہ آتی ہے کہ امام طحاوی پر حافظ ابن تیمیہ کے نقد مذکورہ کو نا قابل التفات خیال فرمایا کیونکہ حافظ ابن تیمیہ یقیناً بہت بڑے حافظ حدیث ہیں اور ان کے علم وفضل وتجر کے خود

[1] افسوس ہے کہ اس دور کے بہت سے اساتذہ اسی طرح بغیر مراجعت اصول کے درسی تقریروں کے عادی ہوگئے ہیں کم سواد طلبہ ان کی لمبی چوڑی تقریریں سن کر ان کے علمی تبحر ووسعت مطالعہ کے قائل ہوجاتے ہیں لیکن جب تحقیق کا وقت آتا ہے تو بجز اساتذہ کے حوالے کے وہ کوئی قوی سند یا صحیح حوالہ پیش کرنے سے عاجز ہوتے ہیں

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ بھی بڑے مداح تھے مگر امام طحاوی ایسے بلند پایہ محدث کے سامنے ان کے نقد حدیث ورجال کا درجہ ایسا ہی ہے جیسے علامہ شوکانی مثلاً امام بخاری رحمہ اللہ پر اس قسم کا نقد کرنے لگیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

اس لیے ہم یہاں علامہ کوثری رحمہ اللہ کا جواب نقل کرتے ہیں، جنہوں نے زمانہ حال کے کم سمجھ لوگوں کو روشنی دکھانے کے لیے تاریخ ورجال کی بہت سی اہم اغلاط سے پردے اٹھانے کی مہم سر کی ہے۔ جزاه اللہ تعالیٰ عنا و عن سائر الامۃ خیر الجزاء آپ نے امام طحاوی رحمہ اللہ کی سیرت ''الحاوی'' میں لکھا۔

امام طحاوی کے بارے میں ابن تیمیہ کا اتنا سخت ریمارک اس لیے ہے کہ انہوں نے ردشمس والی حدیث کی تصحیح کردی ہے جس سے ضمناً حضرت علیؓ کی منقبت نکلتی ہے اور اس سے ابن تیمیہ کے اس زاویہ نگاہ پر اثر پڑتا ہے، جو حضرت علیؓ کے متعلق انہوں نے قائم کیا ہے؟

کیونکہ ان کا نقطہ نظر خارجی رجحانات کا اثر پذیر ہے اور اس کا ثبوت ان کی عبارتوں سے ملتا ہے ورنہ خالص فنی اعتبار سے حدیث ردشمس کو مردود نہیں کہا جا سکتا البتہ اس کا مرتبہ ومقام وہی ہے جو دوسری اخبار احاد صحیحہ کا امام طحاوی علل حدیث پر گہری نظر رکھتے ہیں اس لیے ان کی تصحیح کو گرانا آسان نہیں) نیز دوسرے علماء نے بھی ہر دور میں حدیث مذکورہ کی اسناد جمع کی ہیں اور ان کو درست مانا ہے، مثلاً حافظ حدیث حاکم نیشا پوری نے اور علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے اسی موضوع پر مستقل رسالہ لکھا ہے قاضی عیاض نے بھی شفاء میں اس حدیث کی تصحیح قرار دیا ہے۔

احادیث پر بحث ونظر کرتے ہوئے امام طحاوی خاص طور سے رجال اسناد کی جرح وتعدیل بیان کرتے ہیں بلکہ ان کی مختلف کتابوں میں نقد رجال کا پہلو بہت نمایاں ملے گا دیکھا جائے کہ کرابیسی کی تالیف کتاب المدلسین کا امام طحاوی کے سوا کس نے تعقب کیا ہے؟ اتنا بڑا فنی کارنامہ کیا علم الرجال سے ناواقف شخص انجام دے سکتا ہے پھر علم الرجال سے بے خبر امام طحاوی کو کہا جائے، یا اس کو جس کی پے در پے اغلاط پر ابوبکر الصامت حنبلی کو پوری ایک کتاب لکھنی پڑی؟! الخ

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے طریق استدلال پر ایک نظر

یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ بھی دوسرے تیز طبع لوگوں کی طرح جب کوئی رائے قائم کر لیتے ہیں تو اس کے خلاف دوسروں کو سراسر ناحق پر یقین کرتے اور ان کی تردید میں ضرورت سے زیادہ زور صرف کر دیتے ہیں اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مطالعہ کرنے والا صحیح نقطہ تحقیق تک نہیں پہنچ سکتا اور کسی غلط فہمی یا مغالطہ کا شکار تو ضرور ہی ہو جاتا ہے۔

تربت نبویہ کی فضیلت

راقم الحروف نے مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ کا مطالعہ کیا تو ۱/۲۹۲ میں ایک استفتاء نظر سے گذرا:۔ دو شخصوں کا نزاع ہوا ایک نے کہا نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کی تربت مبارکہ سموات وارض سے افضل ہے دوسرے نے کہا کعبہ معظمہ افضل ہے صواب کس کا قول ہے؟ جواب میں حافظ موصوف نے لکھا:۔ ذات مبارک نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم سے تو زیادہ باعظمت کوئی مخلوق اللہ تعالیٰ نے پیدا نہیں فرمائی لیکن نفس تراب کعبہ بیت الحرام سے افضل نہیں ہے بلکہ کعبہ اس سے افضل ہے اور علماء میں سے کوئی بھی تراب قبر نبوی کو کعبہ سے افضل نہیں جانتا بجز قاضی عیاض کے دوران سے پہلے کسی نے یہ بات نہیں کہی اور نہ بعد والوں نے ان کی موافقت کی واللہ اعلم۔

حافظ ابن تیمیہ کے قلم سے ایسی کچی بات پڑھ کر بڑی حیرت بھی ہوئی کیونکہ اپنی رائے پیش کرنے کا حق تو ہر شخص کو ہے مگر مذکورہ بالا قسم کے دعاوی بھی ساتھ لگا دینے کا جواز سمجھ میں نہ آیا۔

اس معرکہ آلاراء ومسئلہ پر سیر حاصل بحث تو کسی اور مناسب موقع پر آئے گی ان شاء اللہ تعالیٰ سردست ہم فتح الملہم شرح صحیح مسلم سے کچھ تحقیق نقل کرتے ہیں حضرت علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے پہلے حافظ ابن تیمیہ کی مذکورہ بالا عبارت نقل کی پھر لکھا کہ حافظ موصوف نے فتاوی میں ہی دوسری جگہ یہ لکھا ہے کہ جس تربت میں نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم مدفون ہیں اس کو میرے علم میں بجز قاضی عیاض کسی نے بھی مسجد حرام مسجد نبوی اور مسجد اقصیٰ سے افضل نہیں کہا اور قاضی عیاض کا قول ایسا ہے کہ ہمارے علم میں ان سے پہلے کوئی بھی اس کا قائل نہ تھا اور نہ اس پر کوئی دلیل ہے آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا بدن مبارک ضرور سب مساجد سے افضل ہے لیکن جس سے وہ پیدا ہوئے یا جس میں دفن ہوئے اس کا افضل ہونا لازم نہیں آتا کوئی بھی اس کا قائل نہیں کہ آپ ؐ کے والد عبداللہ کا بدن سارے انبیاء علیہ السلام کے ابدان سے افضل ہے کیونکہ حق تعالیٰ حی کو میت سے اور میت کو حی سے نکالتے ہیں اور نوح علیہ السلام باعظمت نبی ہیں جبکہ ان کا بیٹا کافر اور مغرق ہوا۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام خلیل الرحمان ہیں اور ان کے باپ آذر کافر تھے پھر جن نصوص سے تفصیل مساجد مذکورہ معلوم ہوتی ہے وہ سب مطلق ہیں ان میں سے نہ قبور انبیاء مستثنیٰ کی گئی ہیں نہ قبور صالحین اور اگر قاضی عیاض کی بات حق ہوتی تو ہر نبی وصالح کا مدفن مساجد سے افضل ہوتا جو بیوت اللہ ہیں اور بیوت مخلوقین کا بیوت خالق سے افضل ہونا لازم آتا جن میں خدا کا نام اور ذکر بلند کیا جاتا ہے یہ بات دین میں نئی بدعت اور مخالف اصول اسلام ہے،،

اس کے بعد حضرت علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے تحریر فرمایا میں کہتا ہوں مواہب لدینہ اور اس کی شرح میں ہے کہ سب علماء نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ جو جگہ اعضاء شریفہ نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم ملی ہوئی ہے وہ زمین کے تمام حصوں سے افضل ہے حتیٰ کہ موضع کعبہ سے بھی جیسا کہ ابن حسا کر اور حافظ حدیث ابوالولید باجی مسلمان بن خلف نے کہا ہے قاضی عیاض نے اس جگہ کو موضع قبر سے تعبیر کیا ہے اور بظاہر اس سے مراد قبر مبارک کے سب حصے ہیں نہ صرف وہ حصہ جو جسد شریف سے ملا ہوا ہے بلکہ علامہ تاج الدین سبکی نے نقل کیا جیسا کہ اس کو سید سمہودی نے فضائل مدینہ میں ابن عقیل حنبلی سے ذکر کیا کہ جس حصہ زمین میں فخر دو عالم سرور انبیاء علیہم السلام مدفون ہیں وہ عرش سے بھی افضل ہے اور فاکہانی نے اس کو آسمانوں کے سب حصوں سے افضل کہا اور بعض علماء نے اکثر علماء سے زمین کی فضیلت آسمان پر اسی لیے ذکر کی ہے کہ انبیاء علیہم السلام اس میں پیدا ہوئے اور اسی میں دفن ہو گئے لیکن علامہ نووی نے فرمایا:۔

جمہور علماء کے نزدیک آسمانوں کو زمین پر فضیلت ہے بجز اس حصے کو جو اعضاء شریفہ نبویہ سے ملا ہوا ہے کیونکہ وہ اجماعاً سب سے افضل ہے بلکہ برمادی نے اپنے شیخ سراج بلقینی سے نقل کیا کہ مواضع رواح واجساد انبیاء علیہم السلام اشرف ہیں ہر ماسوا جگہوں سے خواہ وہ زمین کی ہوں اور آسمانوں کی اور خلاف ان کے علاوہ دوسرے مواضع میں ہے علامہ شہاب خفاجی نے شرح الشفا میں لکھا:۔ کچھ حضرات کہتے ہیں کہ بقعہ مبارکہ کی فضیلت کعبہ عرش وکرسی پر دفن کے بعد سے مستحق ہوئی ہے پہلے نہ تھی اور بعض کہتی ہیں کہ جو حصہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے دفن کے لیے تیار اور مخصوص کیا گیا تھا اس کی فضیلت دوسری حصول پر دفن سے پہلے بھی تھی۔

شیخ عزالدین بن عبدالسلام کی رائے

اوپر کے اقوال کے بعد شیخ موصوف کی رائے بھی علامہ عثمانی نے ذکر کی جن کے نزدیک سارے اماکن وزمان متساوی القدر ہیں اور کسی ایک دوسرے پر فضیلت محض اسی لئے حاصل ہو جاتی ہے کہ اس میں اعمال صالحہ کئے گئے ہوں، فی نفسہا اس میں کوئی وصف قائم نہیں ہے جو وجہ فضل بن سکے، پھر انہوں نے یہ بھی کہا کہ موضع قبر شریف میں عمل کا کوئی امکان نہیں ہے (جس کا مطلب یہی ہوسکتا ہے کہ اس کی فضیلت خارج از بحث ہی واللہ اعلم۔) لیکن ان کے تلمیذ شہاب قرافی نے دوسری فضیلت علاوہ عمل کے نہ ہو، کیونکہ قبر رسول ﷺ پر ہر شب و روز رحمت و رضوان کی بارش ہوتی رہتی ہے پھر اس کی اور اس کے ساکن کی جو محبت اور قدر و منزلت عند اللہ ہے اس کے ادراک سے عقول قاصر

ہیں، ظاہر ہے کہ یہ بات کسی دوسری جگہ کو حاصل نہیں تو وہ سارے امکنہ سے افضل کیوں نہ ہوگی، حالانکہ وہ جگہ ہمارے لئے محل عمل ع عبادت بھی نہیں ہے کہ نہ وہ مسجد، اور نہ حکم مسجد میں ہے۔

اس کے علاوہ دوسری وجہ فضیلت یہ بھی ہے کہ قبر مبارک میں اعمال کا وجود بھی ثابت ہے اور ان کا اجر بھی مضاعف ہے جس کی وجہ فضیلت کہا گیا تھا جس جگہ عمل کا اجر وثواب زیادہ ہو وہ کم اجر والی جگہ سے افضل ہے۔

چنانچہ یہ بات محقق ہے کہ نبی کریم علیہ قبر مبارک میں زندہ ہیں اور آپ اس میں اذان واقامت کے ساتھ پانچوں وقت نماز بھی پڑھتے ہیں اور ظاہر ہے کہ آپ اعمال کا اجر وہاں پر بھی دوسروں کے دوسری جگہوں کے اجرِ اعمال کے لحاظ سے کہیں زیادہ اور مضاعف ہے۔

اجورِ اعمال کی تضعیف کو صرف اعمالِ امت کے لئے تو خاص کیا نہیں جا سکتا، اس کے بعد علامہ سبکی نے لکھا کہ جو اس بات کو اچھی طرح سمجھ لے گا، اس کو قاضی عیاض کی تحقیق کے لئے انشراح صدر ہو جائے گا، جو انہوں نے علامہ باجی اور ابنِ عساکر کے اتباع میں تفصیلِ ماضم اعضاءَہ الشریفہ علیہ کے متعلق کی ہے۔

حضرت علامہ عثمانی رحمہ اللہ کا ارشاد

فرمایا: ایسے اہم امور ومسائل میں کوئی فیصلہ کن بات تو وہی کہہ سکتا ہے، جو کہ حقائقِ امور، مقاد فضائل اور مزایا سے بخوبی آشنا ہو، اور یہ باتیں بغیر وحی الٰہی کے معلوم نہیں ہو سکتیں، تاہم اتنی بات قابل تنبیہ ہے کہ ازمنہ وامکنہ میں عندالشرع سبب مفاضلہ ان اعمال واحوال پر منحصر نہیں ہے جو ان میں واقع ہوں، اور اس بارے میں ابنِ عبدالسلام وغیرہ کی رائے صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ ازمنہ، امکنہ و بقاع میں وجہ مفاضلہ ان کا وہ تفاوت بھی ضروری ہوتا ہے جو بہ اعتبار ان کی صفات نفسیانیہ کے علمِ محیط خداوندی میں ہوتا ہے جیسا کہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی رحمہ اللہ نے اپنی تصانیف میں ذکر کیا ہے اور حافظ ابن قیم رحمہ اللہ نے بھی اس بارے میں پورے بسط وتفصیل سے کلام کیا ہے، پھر علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے حافظ ابنِ قیم رحمہ اللہ کی عبارت ایک صفحہ سے زیادہ میں نقل کی ہے۔

جس کی اہم اجزاء یہ ہیں

قال تعالیٰ وربک یخلق مایشاء ویختار ۔ اس سے مراد یہ ہے کہ خلقِ اشیاء بھی اسی کا فعل ہے اور ان میں سے اختیار بمعنی اجتباء و اصطفاء بھی وہی کرتا ہے اور اسی سے اماکن وبلاد کا اختیار بھی ہے مثلاً اماکن وبلاد میں بلد حرام کو سب سے اشرف واعلیٰ قرار دیا، اس کو اپنے نبی کے لئے اختیار کیا۔ اس میں مناسکِ عبادت مقرر کئے اور لوگوں کو قریب وبعید سے وہاں پہنچنے کا حکم دیا، سر کھلے، لباسِ دنیوی ترک کر کے وہاں حاضری فرض کی، اس کو حرمِ آمن قرار دیا، کہ نہ اس کے حدود میں سفکِ دم جائز، نہ درختوں کا کاٹنا نہ شکار کرنا، نہ لقطہ ملک بنانے کے لئے اُٹھانا، وہاں کی حاضری گناہوں کا کفارہ ہوئی، پس اگر وہ بلدِ امین (مکہ معظمہ) خیر بلاد اور مختار ومحبوب ترین اماکن نہ ہوتا، تو یہ سارے فضائل وخصائص اس سے متعلق نہ کئے جاتے، اور نہ ان کو ساری زمین کے لوگوں کا قبلہ بناتے، پھر ان ساری افضلیتوں اور خصوصیتوں کا سرِ عظیم انجذاب سے ظاہر ہوا۔

انجذاب القلوب الی البلد الحرام

یعنی دیکھا گیا ہے کہ ساری دنیا کے قلوب کا میلان، محبت وانجذاب اسی کی طرف ہوا، اور اس میں ایسی کشش رونما ہوئی، جیسے لوہے کے لئے مقناطیس کی ہوتی ہے، نیز مشاہدہ ہوا کہ جتنے زیادہ لوگ اس کی زیارت کرتے ہیں، ان کا اس کی طرف میلان وشوق اور زیادہ ہی زیادہ ہوتا رہتا ہے، پھر لکھا کہ اس منقبت وخصوصیت کو وہ شخص نہیں سمجھ سکتا جو سب اعیان، افعال ازمان واماکن کو برابر درجہ کا قرار دیتا ہے، اور کہتا ہے کہ فی

الحقیقت کسی چیز کو دوسری پر فضیلت نہیں ہے کہ یہ ترجیح بلا مرجح ہے، حالانکہ یہ قول چالیس سے زیادہ وجوہ و دلائل سے باطل محض ہے جو میں نے دوسری جگہ ذکر کی ہیں، یہاں اس کے باطل ہونے کے لئے یہی بات کافی ہے کہ حق تعالے نے تو اللہ اعلم حیث یجعل رسالتہ فرمایا کہ ہر شخص میں اہلیت وصلاحیت تحملِ رسالت کی نہیں، بلکہ اس کے لئے خاص ظروف ومحل ہیں، کہ وہ اس کے لئے لائق ومعدن ہیں اور یہ ان کے لئے مناسب، اور یہ لوگ کہتے ہیں کہ ذوات الرسل حقیقت ونفس الامر میں مثل ذواتِ اجداز الرسل ہیں۔ اور دونوں میں فرق ان خارجی امور کے سبب ہے جو ذوات وصفات سے متعلق نہیں ہیں اور ایسے ہی امکنہ وبقاع میں بالذات کوئی فضیلت ایک بقعہ کو دوسرے بقعہ پر نہیں ہے، بلکہ ان اعمالِ صالحہ کے سبب سے ہے جو ان میں کئے جاتے ہیں، بس بقعۂ بیت اللہ، مسجد حرام، منیٰ، عرفہ اور مشاعر کوز مین کے دوسرے حصوں پر کوئی فضیلت حقیقۃ نہیں ہے بلکہ بہ لحاظ امر خارج کے ہے جس کا تعلق نہ ان کی ذوات سے ہے نہ ایسے اوصاف سے جو ان کے ساتھ قائم ہیں، پھر آگے چل کر حافظ ابن قیم نے یہ بھی زورِ تحریر میں آ کر لکھدیا کہ اس قسم کے اقاویل ان جنایات میں سے ہیں جو متکلمین نے شریعتِ اسلامیہ کے اوپر کی ہیں اور خواہ مخواہ ان کو شریعت کے سر تھوپ دیا ہے۔ الخ

شرفِ بقعۂ روضہ مبارکہ

حضرت علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے حافظ ابن قیم رحمہ اللہ کی مذکورہ بالا عبارت (بطورِ اختصار) نقل کرنے کے بعد لکھا: مذکورہ بالا تمہید کے بعد ہم کہہ سکتے ہیں کہ کعبہ شریفہ اپنی صفاتِ نفسیہ کے سبب علی الاطلاق اشرف وافضل بقاع الارض ہے، لیکن یہ بات اس امر سے مانع نہیں کہ کوئی دوسرا بقعہ بعض عوارض واحوال خارجہ کی وجہ سے اس سے بھی زیادہ افضل قرار پائے جیسے افضل مخلوقات واشرفِ کائنات علیہ کے درود و نزول کی وجہ سے بقعۂ روضہ مبارکہ، جہاں اشرفِ خلائق علی الاطلاق علیہ کی وجہ سے حق تعالے کے ایسے انوار وتجلیات کا نزول ہورہا ہے، جو ان تمام انوار وتجلیات سے اعظم واعلیٰ ہیں، جو کسی بھی دوسرے حصہ زمین وآسمان پر وارد ہورہی ہیں، یہ سب سے بڑا شرف اگرچہ ہر اس جگہ کو حاصل ہوا، جہاں آپ نے قدم رنجہ فرمایا، مگر بعد وفات روضہ مقدسہ کو مستقل طور سے حاصل ہوگیا، یہ بحث پھر کسی موقع پر آئے گی کہ حضور علیہ السلام کی حیات روضۂ مبارکہ مقدسہ میں کس طرح کی ہے اس میں ایک قول وہ ہے جس کو ہمارے اکابر اور حضرت نانوتوی رحمہ اللہ نے اختیار فرمایا، اور دوسرا وہ جس کو ابنِ قیم نے اختیار کیا، اور اس کو حضرت علامہ عثمانی نے اس موقع پر بھی فتح الملہم میں ذکر کیا اور بظاہر حضرت علامہ کا بھی زیادہ رجحان اسی کی طرف معلوم ہوتا ہے مگر ہمیں حضرت نانوتوی قدس سرہ کی تحقیق زیادہ دل لگتی معلوم ہوتی ہے۔

ع وللناس فی مایعشقون مذاهب.

رجوع حافظ ابن تیمیہ کی طرف

ہم نے لکھا کہ حافظ موصوف بعض اوقات زورِ تحریر میں اپنی رائے کی حمایت میں حق وانصاف کو بھی بالائے طاق رکھ دیتے ہیں، اور اسی سلسلہ میں اوپر کی اہم تفصیلات ذکر میں آگئیں جو اہلِ علم کے لئے نہایت مفید ہوں گی، ان شاء اللہ۔

اب ملاحظہ کیجئے کہ حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے دعویٰ کر دیا کہ قاضی عیاض رحمہ اللہ سے پہلے کوئی بھی روضہ مبارکہ کے اشرف البقاع ہونے کا قائل نہ تھا اور نہ بعد کے علماء نے ان کی موافقت کی، بات بڑی زوردار ہے اور حافظ ابن تیمیہ جیسے جلیل القدر محقق کے الفاظ پڑھ کر ہر شخص اس پر یقین کرے گا، مگر آپ نے دیکھا کتنی غلط بات کہی گئی ہے۔

حسب تصریح فتح الملہم (ص ۴۱۸ ج ۱) قاضی عیاض وغیرہ نے موضعِ قبر مقدس یا ماضم اعضاء ہ الشریف کی فضیلت علی الکعبہ پر اجماع نقل کیا اور ابن عقیل حنبلی سے اس کی فضیلت عرش پر بھی نقل کی، اور اس امر میں ان کی موافقت سارے سادات بکریوں نے بھی کی، اور سبکی

نے لکھا کہ قاضی عیاض نے یہ بات حافظِ حدیث ابوالولید باجی سلیمان بن خلف اور ابن عساکر کے اتباع میں کہی (فتح الملہم ص۴۱۹ ج۱) ان میں سے ابنِ عساکر شافعی ۵۷۱ھ قاضی عیاض کے معاصر ہیں، اور علامہ باجی تو بہت متقدم ہیں ۴۷۴ھ میں ان کی وفات ہو چکی ہے، پھر یہ کیسے صحیح ہوا کہ قاضی عیاض سے پہلے کوئی اس کا قائل نہ تھا۔

علامہ نووی نے لکھا کہ مشہور علماء کے نزدیک فضیلت تو آسمان کو ہی ہے زمین پر، مگر اس سے مواضع ضم اعضاء الانبیاء کو جمع اقوالِ علماء کے لئے مستثنیٰ کر دینا چاہیے (فتح الملہم ص۴۱۸ ج۱) اگر قاضی عیاض کے علاوہ قبل و بعد کوئی اس کا قائل ہی نہ تھا تو علامہ نووی جمع اقوال علماء کی ضرورت کیوں محسوس کر رہے ہیں؟

پھر جب ابن عقیل حنبلی، علامہ محدث باجی و ابنِ عساکر کے علاوہ علامہ نووی، سراج بلقینی، فاکہانی، خفاجی، برماوی، سید سمہودی علامہ سبکی، علامہ قسطلانی شافعی، علامہ زرقانی مالکی، وغیرہم بھی اسی کے قائل تھے، اور ان میں سے جو حافظ ابن تیمیہ سے متقدم ہیں، ان کی تصریحات پر حافظ موصوف کو ضرور اطلاع بھی ہوئی ہوگی۔ باوجود اس کے صرف قاضی عیاض پر اس مسئلہ کو منحصر کر کے اس کو رد کرنا مناسب نہ تھا۔

جذب القلوب الی دیار المحبوب

حافظ ابنِ قیم رحمہ اللہ نے جو دلائل فضیلتِ امکنہ کے لکھے ہیں، ان میں سے بڑا زور انجذ ابِ قلوب پر دیا ہے، جو ہم اوپر نقل کر چکے ہیں، اور ہم اسی دلیل سے روضہ مبارکہ کی طرف انجذ ابِ قلوب کو بھی اس کے افضلِ امکنہ ہونے پر استدلال کرتے ہیں۔

پھر حضرت علامہ عثمانی رحمہ اللہ کی تحقیق بھی ہم نے اسی لئے نقل کی ہے کہ بقعہ مبارکہ کی افضلیت کے اسباب و وجوہ زیادہ روشنی میں آ جائیں حافظ ابن قیم رحمہ اللہ نے اگرچہ روضہ مبارکہ کے بقعہ مقدسہ کا ذکر اس موقع پر نہیں کیا، اور علامہ عثمانی کو استدراک کرنا پڑا، مگر ہم سمجھتے ہیں کہ اس معاملہ میں حافظ ابنِ قیم کا قلبی رجحان بہ نسبت اپنے شیخ و مقتدا حافظ ابنِ تیمیہ کے مسلکِ جمہور کی طرف زیادہ ہوگا، کیونکہ انجذ اب والی دلیل کا مصداق دونوں ہی بنتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

حافظ ابن تیمیہ اور حدیثِ شدرحال

حافظ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ نے شدرحال والی حدیث کی وجہ سے زیارتِ روضہ مقدسہ کی نیت سے سفر کو بھی حرام[1] قرار دیا ہے، جس کو ان کی بدترین آراء و اقوال میں سے شمار کیا گیا ہے، مگر ان کی عادت تھی کہ جب ایک طرف چل پڑتے تھے تو پھر پیچھے مڑ کر نہیں دیکھتے تھے، یہ بحث بھی بڑی معرکۃ الآراء ہے اور ہم کسی مناسب موقع پر اس کو پوری تفصیل و دلائل کے ساتھ لکھیں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ یہاں اتنا عرض کئے دیتے ہیں کہ ہمارے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ ایک بڑی دلیل یہ دیا کرتے تھے کہ ساری امت کے علماء صلحاء و عوام کے بہ تواتر ثابت شدہ عمل کو کس طرح سے ابنِ تیمیہ وغیرہ خلاف شریعت قرار دے سکتے ہیں، ابتداء سے لے کر اب تک سارے ہی لوگ (باستثناء ابنِ تیمیہ و تبعین) بہ نیت زیارت سفر کرتے اور اس کو افضلِ اعمال سمجھتے تھے، کسی نے کبھی اس بات پر نکیر بھی نہیں کی اس عملی تواتر کا کوئی شافی جواب ان کے پاس نہیں ہے۔

---

[1] حافظ ابنِ تیمیہ اس تحریم کے فتوے کی وجہ سے شام میں دوبار قید ہوئے، ایک دفعہ ان کے ساتھ ان کی تلمیذ خاص حافظ ابن قیم بھی تھے دوبارہ تنہا قید ہوئے، اور جیل ہی میں وفات پائی۔ اس مسئلہ میں ان کا علامہ سراج الدین ہندی حنفی سے مناظرہ بھی ہوا ہے جو مشہور ہے، وہ بھی بہترین مقرر و خطیب تھے اس لئے جب تقریر کرتے تھے تو لوگوں پر غیر معمولی اثر ہوتا تھا، اور ان کی تقریر کو کاٹنے کے لئے درمیان میں حافظ ابن تیمیہ بول پڑتے تھے، ہمارے حضرت شاہ صاحب فرمایا کرتے تھے کہ شیخ ابن ہمام نے زیارت قبر نبی اکرم ﷺ کو قریب واجب کہا ہے اور میں بھی اس کو حق سمجھتا ہوں اور فرماتے تھے میرے نزدیک بہترین جواب یہ ہے کہ حدیث شدرحال کا تعلق صرف مساجد سے ہے قبور وغیرہ سے نہیں ہے، کیونکہ مسند احمد (وموطا امام مالک) میں "لاتشدالرحال الی مسجد لیصلیٰ فیہ الاالی ثلاثۃ مساجد مروی ہے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی بہت سے جوابات نقل کئے ہیں (دیکھو فتح الباری ص۴۳ ج۳)

اگر ان کی طرف سے یہ کہا جائے کہ وہ سب لوگ زیارت نبویہ کی نیت سے نہیں بلکہ مسجد نبوی کی نیت سے مدینہ منورہ کا سفر کرتے تھے تو اول تو یہ بات واقع کے لحاظ سے غلط ہے اور اب بھی لاکھوں آدمی ہر سال جاتے ہیں، ان کی نیت معلوم کی جاسکتی ہے، دوسرے یہ کہ اگر مسجد نبوی کے ثواب کے سبب جاتے، تو مسجد اقصیٰ کا بھی سفر کیا کرتے، حالانکہ ہزار میں ایک بھی نہیں کرتا، تیسرے یہ کہ مسجد حرام کا ثواب مسجد نبوی سے بالاجماع زیادہ ہے، کیونکہ مسجد حرام کی نماز کا ثواب اکثر احادیث میں صرف ایک ہزار گنا ذکر ہے، تو مسجد حرام کا ثواب ایک لاکھ کا چھوڑ کر ایک ہزار یا پچاس ہزار کے لئے کون سفر کرتا۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم و احکم۔

مطابقت ترجمۃ الباب

یہاں دو حدیثوں میں سے پہلی حدیث تو ترجمۃ الباب سے مطابق ہے مگر دوسری حدیث میمونہ والی غیر مطابق ہے، کیونکہ اس میں نہ سویق (ستو) کا ذکر ہے اور نہ مضمضہ کا۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ نے لکھا کہ یہ "باب در باب" کے اصول پر باب سابق ہی کا جزو ہے، اور صرف اس لئے قائم کیا کہ ایک مزید بات بتلا دیں کہ بجائے وضو کے مضمضہ بھی ہوسکتا ہے، اسی توجیہ کو حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے بھی اختیار فرمایا اور یہ بھی اشارہ اس سے نکل آیا کہ سویق اور دوسری آگ سی پکی ہوئی چیزوں سے وضو کا حکم ہاتھ منہ دھونے ہی کے معنی ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا کہ اس کا یہ جواب بھی دیا گیا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے حدیث ترک مضمضمہ والی ذکر کر کے مضمضہ کے غیر واجب ہونیکی طرف اشارہ کیا کہ کھائی ہوئی چیز چکنائی والی تھی جس کے بعد مضمضہ چاہئے تھا پھر بھی مضمضہ کا ترک ہوا تو وہ بیان جواز کے لئے ہوا۔

علامہ کرمانی نے کہا کہ یہ باب در باب کے قبیل سے ہے، اس لئے حدیث میمونہ کا تعلق تو باب سابق سے ہوا اور دوسرا فائدہ بجائے وضوء کے مضمضہ کا فی ہونا ضمنی باب سے بتلایا۔ یا حدیث میمونہ کا ذکر یہاں کاتب کی غلطی سے بے محل ہوگیا ہے، کیونکہ فربری کے اپنی خط کے نسخہ میں یہ حدیث پہلے ہی باب کے تحت لکھی ہوئی ہے، حافظ ابن حجر کی تعبیر اسی طرح ہے لیکن علامہ عینی کی تعبیر یہ ہے کہ جس نسخہ بخاری پر فربری کی تحریر ہے، اس میں یہ حدیث باب اول میں درج ہے، جس سے حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے حاشیہ لامع الدراری میں اسی کے مطابق رائے قائم فرمائی ہے، حالانکہ ان دونوں حضرات میں سے کسی ایک کی تعبیر میں تسامح ضرور ہوا ہے اور حافظ عینی کا غلطی ثابت کرنے کے بارے میں حزم ویقین پہلے احتمال پر زیادہ موزوں ہوتا ہے کما لا یخفی واللہ تعالیٰ اعلم۔ حافظ عینی نے توجیہ مذکور کی تائید مزید کرتے ہوئے فرمایا، میرے نزدیک یہ بلاشک جاہل کاتبوں کی غلطی ہے، کیونکہ اکثر لوگ جو اس کتاب (صحیح بخاری شریف) کو نقل کراتے ہیں، وہ اچھے سے اچھے خوشخط کاتبوں کا انتخاب کرتے ہیں، اور اکثر عمدہ خط والے جاہل ہوتے ہیں، اور اگر ہر فن کی کتابوں کو اس فن کے جاننے والے لکھا کریں تو غلطی وتصحیف بہت کم ہوجائے۔ (عمدۃ القاری صفحہ ۸۶۴ ج ۱)

استنباطِ احکام: محقق عینی نے لکھا کہ حدیث الباب سے مندرجہ ذیل احکام مستنبط ہوئے:

(۱) کھانے کے بعد کلی کرنا منہ صاف کرنا مستحب ہے تا کہ منہ سے چکنائی وغیرہ کا اثر دور ہو جائے۔ (۲) مامستہ النار سے وضوء متعارف ضروری نہیں۔ (۳) سفر میں چاہیے کہ سب رفقاء اپنے کھانے ایک جگہ جمع کر کے ساتھ کھائیں، کیونکہ جماعت پر رحمت ہوتی ہے اور ان میں برکت اترتی ہے۔ (۴) مہلب نے حدیث الباب سے استدلال کیا کہ امام وقت کو حق پہنچتا ہے کہ وہ کمی غذا کے وقت ذخیرہ اندوزوں سے حکماً کھانے کی چیزیں نکلوائے تا کہ وہ ان کو فروخت کریں اور ضرورت مند لوگ ان کو خرید سکیں (۵) امام وقت کا فرض ہے کہ وہ فوجیوں کی

ضروریات پر بھی نظر رکھے اوران کی ضروریات کی چیزیں لوگوں سے حاصل کر کے مہیا کرے تا کہ جس کے پاس کھانے کا سامان نہ وہ وہ محروم نہ رہے۔ (عمدۃ القاری ص ۸۶۱ ج ۱)

معلوم ہوا کہ جو ولاۃ وحکام عوام کی ہمہ وقتی ضروریات اور فوج و پولیس کے مصارف کا انتظام نہیں کر سکتے یا جان بوجھ کر اس سے غفلت و بے پرواہی برتتے ہیں، وہ حکومت کے کسی طرح اہل نہیں ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بَابٌ هَلْ يُمَضْمِضُ مِنَ اللَّبَنِ

(کیا دودھ پی کر کلی کرے؟)

(۲۰۸) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ وَّقُتَيْبَةُ قَالَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ عُتْبَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ شَرِبَ لَبَنًا فَمَضْمَضَ وَقَالَ إِنَّ لَهُ دَسَمًا تَابَعَهُ يُونُسُ وَصَالِحُ بْنُ كَيْسَانَ عَنِ الزُّهْرِيِّ:

بَابُ الْوُضُوْءِ مِنَ النَّوْمِ وَمَنْ لَّمْ يَرَ مِنَ النَّعْسَةِ وَالنَّعْسَتَيْنِ أَوِ الْخَفْقَةِ وُضُوْءًا

(سونے کے بعد وضو کرنا بعض علماء کے نزدیک ایک یا دو مرتبہ کی اونگھ سے یا (نیند کا) ایک جھونکا لینے سے وضو واجب نہیں ہوتا)

(۲۰۹) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ أَنَا مَالِكٌ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا نَعَسَ أَحَدُكُمْ وَهُوَ يُصَلِّي فَلْيَرْقُدْ حَتّٰى يَذْهَبَ عَنْهُ النَّوْمُ فَإِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا صَلّٰى وَهُوَ نَاعِسٌ لَا يَدْرِيْ لَعَلَّهُ يَسْتَغْفِرُ فَيَسُبُّ نَفْسَهُ.

(۲۱۰) حَدَّثَنَا أَبُوْ مَعْمَرٍ قَالَ ثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ قَالَ ثَنَا أَيُّوْبُ عَنْ أَبِيْ قِلَابَةَ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِذَا نَعَسَ فِي الصَّلٰوةِ فَلْيَنَمْ حَتّٰى يَعْلَمَ مَا يَقْرَأُ.

ترجمہ: (۲۰۸) حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول ﷺ نے دودھ پیا پھر کلی کی اور فرمایا اس میں چکنائی ہوتی ہے (اسی لئے کلی کی) اس حدیث کی یونس اور صالح بن کیسان نے زہری سے متابعت کی ہے۔

تشریح: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: میرے نزدیک مضمضہ کھانے کے آداب و متعلقات سے ہے، نماز سے متعلق نہیں ہے یہی بات امام بخاری رحمہ اللہ کے ترجمۃ الباب اور حدیث الباب سے بھی ظاہر ہو رہی ہے، لہذا مضمضہ دودھ پینے یا دوسری چیزیں کھانے پینے کے بعد مستحب ہے خاص نماز کے وقت اور نماز کے لئے ضروری یا مستحب نہیں، یہ دوسری بات ہے کہ کبھی ایسا بھی ہوگا کہ کھانے سے فراغت ہوئی اور نماز کا بھی وقت آ گیا، تو اس وقت اس کی تاکید مزید ہو جائے گی، جیسے حدیث مستیقظ کے بارے میں میری رائے ہے کہ اس کا اصل تعلق تو مسائل میاہ سے ہے، پھر چونکہ وضو کے پانی کی نظافت و طہارت اور بھی زیادہ اہم ہے، اس لئے وضو سے پہلے بھی ہاتھ دھونے کی تاکید مزید نکل آئی، خصوصاً اس وقت کہ سو کر اٹھے اور وضو بھی اسی وقت کرنا پڑے اور اسی کی طرف ''بان لہ دسما'' (کیونکہ اس میں چکنائی ہوتی ہے فرما کر علت کی طرف اشارہ فرما دیا) یعنی مضمضہ اور منہ صاف کرنا دودھ پینے یا چکنی چیزیں کھانے کی وجہ سے ہے۔

ترجمہ: (۲۰۹) حضرت عائشہؓ سے نقل ہے کہ رسول ﷺ نے فرمایا: جب نماز پڑھتے وقت تم میں سے کسی کو اونگھ آ جائے تو اسے چاہیے کہ سو رہے تا کہ

نیند (کا اثر) ختم ہو جائے اس لئے کہ جب تم میں سے کوئی شخص نماز پڑھنے لگے اور وہ اونگھ رہا ہو تو اسے کچھ پتہ نہیں چلے گا کہ وہ اپنے لئے (خدا سے) مغفرت طلب کر رہا ہے، یا اپنے آپ کو بددعا دے رہا ہے۔

ترجمہ ۲۱۰: حضرت انسؓ رسول ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "جب کوئی نماز میں اونگھنے لگے تو سو جائے جب تک اس کو یہ معلوم نہ ہو کہ کیا پڑھ رہا ہے"

تشریح: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: امام بخاری رحمہ اللہ کے ترجمۃ الباب کا حاصل یہ ہے کہ نیند سے وضو ساقط ہونے کے بارے میں تفصیل ہے، کبھی وہ ناقضِ وضو ہوگی، اور کبھی نہیں ہوگی، پھر امام بخاری رحمہ اللہ نے کوئی ضابطہ وقاعدہ اس کے متعلق نہیں متعین کیا، کیونکہ وہ بہت دشوار تھا اسی لئے قلیل وکثیر نوم کی تعیین یا ہیات مختلفہ کے لحاظ سے نوم کے ناقض وغیر ناقض ہونے کے بارے میں علماء فقہاء میں کافی اختلاف ہوا ہے۔ جس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

بیانِ مذاہب: اس میں بڑے مذاہب واقوال تو تین ہیں، جیسا کہ ابن عربی نے کہا: ۔ نوم کے بارے میں لوگوں کے تین قول ہیں: ۔ (۱) قلیل وکثیر نوم ناقضِ وضو ہے، یہ اسحٰق، ابوعبیدہ اور مزنی کا قول ہے (۲) نوم کسی حالت میں بھی ناقضِ وضو نہیں، یہ قول ابوموسیٰ اشعری وابومجلز بن حمید تابعی سے منقول ہے۔ (۳) قلیل وکثیر نوم میں فرق ہے، یہ قول فقہاء امصار، صحابہ کبار وتابعین کا ہے۔ (اور یہی قول بہ اختلافِ کثیر ائمہ اربعہ کا بھی ہے) (حاشیہ الکوکب الدری [1] ۵۰-۱)

نوم کے بارے میں اقوال

محقق عینی نے لکھا کہ اس مسئلہ میں نو اقوال ہیں اور پھر ان سب کو تفصیل سے بیان کیا: ۔ (۱) نیند کسی حالت میں بھی ناقضِ وضو نہیں، حضرت ابوموسیٰ اشعری، سعید بن المسیب، ابومجلز، حمید بن عبدالرحمٰن اور اعرج [2] اسی کے قائل ہیں، ابنِ حزم نے کہا کہ اوزاعی بھی اسی طرف گئے ہیں اور یہ قول صحیح ہے، ایک جماعتِ صحابہ وغیرہم سے مروی ہے، جن میں ابنِ عمر مکحول اور عبیدہ سلمانی ہیں۔

(۲) نیند ہر حالت میں ناقضِ وضو ہے، حسن، مزنی، ابوعبیداللہ قاسم بن سلام، اسحٰق بن راہویہ، کا یہی مذہب ہے، ابن المنذر نے کہا کہ میں بھی اسی کا قائل ہوں اور ایک غریب قول امام شافعی سے بھی یہی ہے، اور یہ حضرت ابن عباسؓ، انس اور ابوہریرہ سے بھی مروی ہے۔

ابنِ حزم نے کہا نوم فی ذاتہ حدث ہے، جس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، خواہ وہ نوم کم ہو یا زیادہ، کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر نماز میں ہو یا غیر نماز میں، رکوع، سجدہ، وغیرہ، ہر حالت میں ناقض ہے اور خواہ اس کے پاس والے بھی کیسا ہی یقین کریں کہ اس کو حدث نہیں ہوا (ابن حزم نے محلی میں اس مسئلہ کو بڑے شد ومد سے بیان کیا ہے اور دوسرے سارے مذاہب کی تغلیط کی ہے)

(۳) زیادہ نیند ناقضِ وضو ہے، کم کسی حالت میں ناقض نہیں، ابن المنذر نے کہا کہ یہی قول زہری، ربیعہ، اوزاعی، امام مالک اور امام احمد کا ایک روایت میں ہے، ترمذی میں ہے کہ بعض حضرات کی رائے یہ ہے: ۔ جب کوئی شخص اتنا سو جائے کہ اس کی عقل مغلوب ہو جائے تو اس پر وضو واجب ہو گیا، اور یہی قول اسحٰق کا ہے۔

---

[1] کتاب مذکور میں اس موقع پر یہ بھی لکھا ہے کہ اس بارے میں کوئی خلاف نہیں ہے کہ نوم فی نفسہ سببِ نقضِ وضو نہیں ہے، حالانکہ قلیل واقل نوم کو ناقضِ وضو کہنا اس کے فی نفسہ ناقضِ وضو ہونے پر دال ہے اور جیسا کہ آگے آئے گا، ابن حزم نے تو نوم کے فی حد ذاتہ حدث ہونے کی صراحت بھی کی ہے واللہ تعالیٰ اعلم (مؤلف)

[2] غالباً یہ حمید الاعرج، ابن قیس مکی اسدی ہیں۔ م ۱۳۰ھ ثقہ، کثیر الحدیث اور قاری اہلِ مکہ تھے (تہذیب ص ۴۶-۳) علامہ نووی نے بھی حمید الاعرج لکھا، اور ان کے ساتھ شعبہ کا نام بھی ذکر کیا (نووی شرح مسلم ۱۶۳-۱ مطبوعہ انصاری)

(۴) اگر نمازی کی کسی ہیئت پر سو جائے، مثلاً رکوع، سجدہ، قیام وقعود (نماز والا) خواہ نماز میں ہو یا نہ ہو، تو اس سے وضو نہ ٹوٹے گا لیکن اگر کروٹ پر لیٹ کر یا چت ہو کر سو گیا تو وضو ٹوٹ جائے گا، یہ قول امام ابوحنیفہؒ، سفیان، حماد بن ابی سلیمان اور داؤد کا ہے، اور امام شافعی کا بھی قولِ غریب ہے۔

(۵) کوئی نوم ناقض نہیں بجز رکوع کرنے والے کی نوم کے یہ امام احمد کا ایک قول ہے۔ (ذکرہ ابن التین)

(۶) کوئی نوم ناقض نہیں بجز سجدہ کرنے والے کی نوم کے، یہ بھی امام احمد کا ایک قول ہے۔

(۷) جو شخص نماز کے سجدہ میں سو جائے اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، البتہ بغیر نماز کے سجدہ میں سو جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا، تاہم اگر نماز میں عمداً سو گیا تو اس کو وضو کرنا چاہیے، یہ ابنِ مبارک کا مذہب ہے۔

(۸) نماز کے اندر کی کوئی نوم ناقضِ وضو نہیں ہے، اور باہر کی ہر نوم ناقض ہے، یہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قولِ ضعیف ہے۔

(۹) اگر بیٹھ کر ایسی حالت میں سو جائے کہ اس کی مقعد زمین پر ٹکی ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا، خواہ وہ نیند کم ہو یا زیادہ، اور نماز میں ہو یا باہر، یہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے۔

قاضی ابوبکر بن العربی نے کہا کہ احادیثِ مختلفہ کے تحت مسائل نوم کی گیارہ صورتیں نکلتی ہیں:۔ چلتے ہوئے، کھڑے ہوئے، ٹیک لگائے ہوئے، رکوع میں، چارزانو بیٹھے ہوئے، احتباء بیٹھے ہوئے (اس میں پشت اور پنڈلیوں کو ہاتھوں کے حلقے یا کپڑے سے سمیٹ کر زمین پر سرین رکھ کر بیٹھتے ہیں) تکیہ لگا کر بیٹھے ہوئے، سوار ہونے کی حالت میں، سجدہ میں، کروٹ پر لیٹے ہوئے، اور چت لیٹے ہوئے، یہ سب حالات ہمارے لحاظ سے ہیں، باقی آں حضرت ﷺ کا وضو مبارک کسی صورت میں بھی سونے سے نقض نہیں ہوتا، کیونکہ یہ بات آپ ﷺ کے خصائص میں سے ہے (عمدۃ القاری ۵۶۵۔۱)

گیارہویں حالت کو عمدۃ القاری اور اس سے نقل کرتے ہوئے معارف السنن ۲۸۶۔۱ میں استفراء لکھا گیا ہے، وہ غالباً استلقاء ہے اسی لئے ہم نے ترجمہ چت لیٹے ہوئے کیا، واللہ تعالےٰ اعلم۔

بحث ونظر: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ نیند طبیعت کی فترت (کسل ودرماندگی) ہے جو انسان میں بلا اختیار پیدا ہو جاتی ہے اس کی وجہ سے حواسِ ظاہرہ وباطنہ سلامت رہتے ہوئے بھی عمل سے رک جاتے ہیں اور عقل موجود ہوتے ہوئے اس کا استعمال نہیں ہو سکتا، اسی لئے اس وقت انسان اداءِ حقوق سے عاجز وقاصر ہو جاتا ہے۔ اغماء (بے ہوشی) جنون (پاگل پن) اور سکر (نشہ) کی حالت میں چونکہ عقل وحواس کا تعطل زیادہ ہوتا ہے اس لئے وہ بھی ناقضِ وضوء ہیں، علامہ نووی نے لکھا کہ اس امر پر سب کا اتفاق ہے زوالِ عقل خواہ جنون، اغماء سکر سے ہو (خمر ونبیذ پینے سے) یا بھنگ ونشہ لانے والی دواء سے ہو، اس سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے، کم ہو یا زیادہ اور خواہ ان حالات میں وہ زمین پر ایسی طرح بھی بیٹھا ہوا ہو کہ خروجِ ریح کا احتمال نہ ہو۔ (نووی ۱۶۴۔۱)

اس سے معلوم ہوا کہ اغماء کا درجہ نیند سے بھی زیادہ ہے، اور ہونا بھی چاہیے، کیونکہ استرخاء مفاصل اور اطلاقِ وکاء کی صورت اس میں نومِ اضطجاعی واستلقائی سے بھی زیادہ ہے۔

نیند کیوں ناقضِ وضو ہے؟

حنفیہ کے نزدیک جس نیند میں استرخاء مفاصل ہو، وہ ناقضِ وضوء ہے، کیونکہ عادۃً اس میں خروجِ ریح وغیرہ ہوا کرتا ہے، اور جو چیز عادۃً ثابت ہوتی ہے، وہ مثلِ متیقن ہوا کرتی ہے، کروٹ پر لیٹنے میں چونکہ استرخاء کامل ہوتا ہے اس لئے وہ ناقض ہے، علامہ نووی نے لکھا

کہ امام شافعی کا مذہب بھی یہی ہے کہ نیندفی ذاتہ حدث نہیں ہے، بلکہ وہ دلیل ہے خروج ریح کی، پس جب بھی اس طرح سوئے گا کہ خروج ریح کا غلبۂ ظن ہوتو وہ نیند ناقض ہوگی، گویا شریعت نے ظنِ غالب کو امرِ محقق کے درجہ میں کر دیا ہے۔ (نووی ۱۶۳۔۱)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد

فرمایا: اگرچہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا اصل مذہب تو یہی ہے کہ نوم بالذات ناقضِ وضوء نہیں ہے بلکہ استرخاء مفاصل کی وجہ سے ناقض ہے، کیونکہ اس میں گمان غالب خروج ریح کا ہوتا ہے، لہٰذا جس حالت میں بھی استرخاء ہوگا، نقض ہوگا ورنہ نہیں ہوگا، لیکن بعد کو مشائخ حنفیہ نے تفصیل کر دی کہ نوم اضطجاع یا اس طرح کسی چیز سے تکیہ لگا کر سونا کہ اگر چیز کو ہٹا دیں تو سونے والا گر جائے، ناقض ہے، اور کھڑے بیٹھے یا رکوع وسجدہ میں سو جائے تو ناقض نہیں جیسا کہ حدیث بیہقی میں ہے کہ وضو اس پر نہیں ہے جو بیٹھ کر کھڑے ہو کر یا سجدے میں سو جائے، البتہ اگر اپنا پہلو زمین پر رکھ کر سوئے گا تو اس پر وضو ہوگا، کیونکہ کروٹ سے لیٹنے میں بدن کے جوڑ بند ڈھیلے ہو جاتے ہیں، شیخ ابن ہمام نے کثرتِ طرق کی وجہ سے اس حدیث کی تحسین کی ہے اور مسندِ احمد میں حدیث ہے کہ سجدہ میں سونے والے پر وضو نہیں ہے تا آنکہ وہ کروٹ پر لیٹ کر سوئے اور اصلِ مذہب کی دلیل حدیث ابی داؤد ومسند احمد:۔ " و کاء السه العینان فمن نام مه فلیتو ضاء "حدیثِ طبرانی ودارمی "العین و کاء السه ای الدبر فاذ انا مت العین استطلق الو کاء" اور حدیثِ ترمذی ودارقطنی وبیہقی "ان الوضوء لا یجب الا علی من نام مضطجعا فانه اذا اضطجع استر خت مفاصله" ہیں۔ (عن ابن عباس)

اعلال حدیث ترمذی مذکور وجواب

امام ترمذی رحمہ اللہ نے اگرچہ ترمذی شریف میں حدیثِ ابن عباس مذکور کی سند پر کوئی کلام نہیں کیا، مگر عللِ مفرد میں کلام کیا ہے اور لکھا کہ میں نے امام بخاری رحمہ اللہ سے اس حدیث کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے اس کو لاشئی بتایا، اسی طرح دوسرے ائمہ حدیث نے بھی اس کو ضعیف قرار دیا ہے اور حافظ ابن حزم نے لکھا:۔ "اس کے رواۃ میں عبدالسلام ضعیف ہیں اور دالانی بھی قوی نہیں، وغیرہ لہٰذا حدیث پوری طرح گر گئی، وللہ الحمد" (محلی ۲۲۶۔۱)

محشی محلی کا نقد

اس موقع پر محلی ابن حزم کے فاضل محشی شیخ احمد محمد شاکر نے نہایت زوردار حاشیہ لکھا ہے، جو اہلِ علم کی ضیافتِ طبع کے لئے اختصار کر کے پیش کیا جاتا ہے:۔

"ہماری رائے میں حدیثِ ترمذی مذکور حسن الاسناد ہے، کیونکہ عبدالسلام بن حرب ثقہ ہیں، ان سے امام مسلم نے روایت کی ہے اور یزید (ابو خالد دالانی) ایسے ضعیف نہیں ہیں کہ ان کی روایت چھوڑ دی جائے، ابن معین، نسائی، اور امام احمد رحمہ اللہ نے ان کے لئے لیس بہ بأس کہا۔ اور ابو حاتم نے صدوق ثقہ کہا، حاکم نے کہا کہ ائمۂ متقدمین نے ان کے لئے صدق واتقان کی شہادت دی ہے، البتہ ابن سعد ابن حبان وابنِ عبدالبر نے ان کی تضعیف کی ہے اور امام بخاری کا نقد جیسا کہ محدث زیلعی نے کہا ہے اس لئے ہے کہ صحتِ روایت کے لئے ان کی شرط اتصالِ سماع کی ہے اگرچہ ایک ہی مرتبہ ہو، لیکن اس شرط کے دوسرے حضرات مخالف ہیں، اور راجح محدثین کے یہاں صرف معاصرت پر اکتفاء ہے جبکہ راوی ثقہ ہو، دوسرے یہ کہ متقدمین کے یہاں شدید احتیاط تھی، وہ جب دیکھتے کہ کسی راوی نے دوسرے راوی کے اعتبار سے اسناد میں کسی شیخ کو بڑھا دیا، یا کلام زیادہ کیا تو اس کو گرا دینے اور راوی پر نکیر کرنے میں عجلت سے کام لیتے تھے اور بعض مرتبہ اس کی وجہ سے ایک ثقہ راوی پر طعن بھی کر دیتے تھے، جس میں طعن کی گنجائش نہ ہوتی تھی، اور بظاہر اس حدیث میں بھی ابو خالد پر طعن کی وجہ اور

اس کی خطا و تدلیس سے متہم کرنے کا سبب یہی ہے، حالانکہ حق یہ ہے کہ اگر ثقہ راوی کسی اسناد میں راوی زیادہ کرے یا حدیث میں کوئی کلام بڑھائے تو اس کے حفظ و اتقان کی زیادتی پر بڑی قوی دلیل ہے کیونکہ اس نے اس امر کو جانا اور یاد رکھا جو دوسروں کے علم و حفظ میں نہ آسکا تھا، البتہ ایسی زیادتی کو رد کرنا چاہیے، جو کسی ثقہ نے اپنے سے زیادہ ثقہ کے خلاف کی ہو یا جس میں اس درجہ مخالفت ہو کہ اس کے ساتھ دونوں روایتوں کو جمع نہ کیا جا سکے یہ قاعدہ نہایت مہم و مفید ہے، اس کو یاد رکھو تا کہ بہت سی جگہ علل احادیث میں کلام کے وقت کام آئے۔

حافظ ابن حزم نے خود اپنی دستور کے خلاف کیا

حافظ موصوف کا خود اپنا دستور بھی اپنی کتابوں میں قاعدہ مذکورہ کے مطابق ہے جو ہم نے ابھی ذکر کیا ہے، مگر نہ معلوم کس وجہ سے یہاں اس کے خلاف رویہ اختیار کیا ہے۔ والعلم عند اللہ۔ (حاشیہ محلی ابن حزم ۲۲۶ـ۱)

پھر آگے چل کر ابن حزم نے اسی سلسلہ کی ایک سند میں حضرت صفوانؓ کو متاخر الاسلام لکھا تو اس پر بھی محشی موصوف نے تعقب کیا، اور ثابت کیا کہ وہ قدیم الاسلام تھے، سندِ صحیح سے ان کا بارہ غزوات میں نبی کریم علیہ السلام کے ساتھ شریک ہونا ثابت ہے۔ (حاشیہ محلی ۲۲۹ـ۱)

ابن حزم نے نو صفحات میں اسی طرح کلام کیا ہے، اور یہ بھی دعویٰ کیا کہ "امام ابوحنیفہ" امام شافعی اور امام احمد کسی کے پاس بھی ان کے مذاہب کے ثبوت میں قرآن و سنت، یا اقوال صحابہ اور قیاس وغیرہ سے کوئی دلیل نہیں ہے اور حسبِ عادت سخت کلامی کے بعد لکھا کہ ہمارے دلائل سے سارے اقوال ساقط ہو گئے، بجز ہمارے قول کے (کہ نیند خود ہی فی نفسہ حدث ہی ناقضِ وضو ہے، خواہ کم سے کم ہو۔ اور کسی حالت میں بھی ہو) والحمد للہ رب العالمین۔" (محلی ۲۲۹ـ۱)

علامہ شوکانی اور علامہ مبارکپوری کا مسلک

یہ تو معلوم نہیں کہ آج کل کے علماء اہلِ حدیث کی رائے اس مسئلہ میں کیا ہے، مگر علامہ شوکانی نے حدیثِ ترمذی مذکور کے متعلق نیل الاوطار میں لکھا کہ اس حدیث میں جو کچھ کلام ہوا ہے، اس کا تدارک دوسرے طرق و شواہد سے ہو جاتا ہے، پھر نوم اضطجاع کے ناقض اور قیام و قعود وغیرہ حالات میں غیر ناقض ہونے کے مذہب کو ترجیح دی، اور اس کو نقل کر کے علامہ مبارکپوری نے بھی لکھا کہ میرے نزدیک یہی مذہب ارجح المذاہب ہے، اور یہی مذہب حضرت عمر و حضرت ابو ہریرہؓ کا بھی ہے۔ (تحفۃ الاحوذی ۸۱ـ۱)

صاحبِ مرعاۃ کی رائے

آپ نے حدیثِ ترمذی مذکور پر ترمذی، بخاری، دارقطنی، بیہقی وغیرہ کے نقد کو بہ تفصیل ذکر کرنے کے بعد لکھا:۔ حدیثِ مذکور کا ضعیف ہونا ہی میرے نزدیک راجح ہے، اور اگرچہ علامہ شوکانی اس کے ضعف کا تدارک دوسرے طرق و شواہد سے تسلیم کر گئے ہیں، مگر میرے نزدیک اس کا تدارک نہیں ہوا اور اس کے لئے مزید تفصیل عون المعبود و تلخیص حبیر میں دیکھی جائے، گویا اس بارے میں صاحب مرعاۃ کی رائے اپنے شیخ علامہ مبارکپوری اور علامہ شوکانی دونوں کے خلاف ہے۔ (مرعاۃ شرح مشکوۃ ۲۳۳ـ۱)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے

فرمایا:۔ بعض محدثین نے حدیثِ ترمذی مذکور کو اس لئے معلول قرار دیا کہ حضور علیہ السلام تو محفوظ تھے، یعنی بہ سبب خصیصۂ نبوت آپ علیہ السلام کا نقضِ وضوء نوم سے نہیں ہو سکتا تھا، جس کا ثبوت حدیثِ عائشہؓ سے ہے کہ آپ نے "تنام عینای ولا ینام قلبی" فرمایا (رواہ ابو داؤد فی باب الوضوء من النوم) لہٰذا یہ حدیثِ ترمذی اس حدیث ابی داؤد کے معارض ہے، دوسرے یہ کہ جواب مذکور سوال کے مطابق نہیں

کیونکہ سوال تو آپ علیہ السلام کی نومِ مبارک سے متعلق تھا جس کا جواب مثلاً یہ ہوتا کہ انبیاء علیہم السلام کی نوم ناقضِ وضونہیں ہوتی۔ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ اول تو اس قسم کی تعلیل محدثین کا منصب و وظیفہ نہیں، ان کا منصب تو یہ ہے کہ اصولِ اسناد پر نقدِ حدیث کریں، یعنی رجال کی تحقیق کریں، اختلاف رواۃ پر نظر کریں، ارسال، انقطاع، وقف و رفع وغیرہ کو دیکھیں، البتہ اس قسم کی تعلیل مجتہدین وفقہا کا منصب ہے، لہٰذا محدثین کی تعلیل مذکور وجہِ تضعیف نہیں بن سکتی، دوسرے یہ کہ جو جواب حضور علیہ السلام نے ارشاد فرمایا وہی مناسبِ مقام تھا کہ آپ نے ایک اصول و قاعدہ اس بارے میں بتلا دیا، جو ہر ایک کے کام آ سکے، اگر اپنی خصوصیت والا جواب ارشاد فرماتے، تو اس سے دوسروں کو فائدہ نہ ہوتا، گویا یہی جواب حکیمانہ اسلوب کے زیادہ مطابق تھا۔

فتویٰ مطابقِ زمانہ

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے یہ بھی فرمایا کہ میرے نزدیک حدیثِ ترمذی قوی اور لائق استدلال واحتجاج ہے پھر یہ بھی فرمایا کہ گو اصلِ مسئلہ ہمارے مذہب کا وہی ہے جو اوپر بیان ہوا، مگر فتویٰ چونکہ مصالح اور اختلافِ زمان ومکان پر مبنی ہوا کرتا ہے، اس لئے اس زمانہ میں توسع کرنا مناسب نہیں، کیونکہ لوگ زیادہ کھاتے ہیں، اور اچھی طرح (تمکنِ مقعد کے ساتھ) بیٹھنے کی حالت میں بھی خروجِ ریاح کے سبب سے بے وضو ہو جاتے ہیں۔

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

آپ نے فرمایا کہ اس زمانہ کے احناف کو مذہبِ قدیم کے موافق فتویٰ نہ دینا چاہیے، کیونکہ اس زمانہ میں ہم نے بکثرت دیکھا کہ لوگ چار زانو بیٹھنے کی حالت میں سونے سے بھی بے وضو ہو جاتے ہیں اور ان کو خبر بھی نہیں ہوتی۔ (للکوکب الدری ۵۰۔۱)

صاحب معارف السنن کی تحقیق

رفیقِ محترم مولانا المحدث البنوری عم فیضہم نے اس موقع پر یہ بات بھی نہایت برمحل لکھی کہ اکابر فقہاء ومجتہدین کا مذہب (جن میں حماد بن ابی سلیمان، امام اعظم ابوحنیفۃ النعمان، سفیان ثوری، امام شافعی، حضرت ابنِ مبارک وغیرہم ہیں) حدیث ترمذی کے موافق ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ اس حدیث کی ان سب حضرات نے تلقی بالقبول کی ہے، جو ظاہر ہے کہ اس کو صحیح مان لینے کے بعد ہی ہوسکتا ہے، لہٰذا ایسے کبار مجتہدین وفقہاء کی تصحیح، دوسرے محدثین کی تعلیل پر ضرور مقدم ہونی چاہیے، اور شاید ایسے ہی اسباب و وجوہ سے محدث ابن جریر طبری نے بھی "تہذیب الآثار" میں اس کی تصحیح کی ہے۔ (کما فی الجواہر النقی ۱۲۱۔۱) واللہ اعلم (معارف السنن ص ۲۸۴۔۱)

اہم نتائج: (۱) معلوم ہوا کہ رواۃِ حدیث پر جو کلام بعض کبار محدثین کی طرف سے کیا گیا ہے وہ بھی کوئی آخری فیصلہ نہیں قرار دیا جا سکتا۔ واللہ اعلم۔

(۲) دوسرے تائیدی طرق وشواہد کی موجودگی میں کسی حدیث کی تضعیف درست نہیں۔

(۳) ائمہ مجتہدین اور اکابر فقہاء امت کی تصحیح حدیث نہ صرف یہ کہ مواقعِ نزاع میں نہایت اہم ہے، بلکہ وہ مستحقِ تقدیم ہے۔

(۴) حافظ ابن حزم کی نظر احادیث وآثار پر نہایت وسیع ہے، اور وہ تقریباً پورا مواد سامنے کر دیتے ہیں، جو بڑی قابلِ قدر بات ہے مگر اپنے مسلک کی تائید اور دوسروں کی تردید میں حق وانصاف کی راہ سے ہٹ جاتے ہیں، اور اس سلسلے میں جو کچھ تیز لسانی بڑے بڑے ائمہ مجتہدین پر بھی کر جاتے ہیں، اس میں تو وہ اپنا ثانی نہیں رکھتے، البتہ کچھ علماء اہلِ حدیث نے ضرور ان کی تقلید کا شرف وامتیاز حاصل کیا ہے۔ سامحهم الله تعالىٰ وعفا عنهم۔

(۵) مسئلہ نوم کی اہمیت تو اس کے بارے میں اقوال و مذاہبِ کثیرہ مختلفہ ہی سے ظاہر ہے، اور حدیثی نقطہ نظر سے ابنِ حزم کا نو صفحات میں اس پر کلام کرنا، اور امام بخاری ابوداؤد و بیہقی وغیرہ کا حدیثِ ابنِ عباس کو موضوعِ بحث بنانا بتلا رہا ہے کہ وہ کس قدر نقد ونظر کا محتاج ہے......

مگر افسوس ہے کہ اس پر سیر حاصل بحث کہیں نہیں ملی، علماء اہلِ حدیث میں سے علامہ شوکانی، صاحب عون المعبود، صاحب تحفہ اور صاحب مرعاۃ نے توجہ کی ہے، مگر ہر ایک نے اپنی الگ الگ تحقیق بگھاری ہے، جس کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں، ان حالات میں ایسی اہم حدیثی وفقہی مسئلہ کو سرسری کہہ کر نظر انداز کر دینا مناسب نہیں، جیسا کہ ایک قابلِ احترام محقق بزرگ نے لکھ دیا: ''(رہا معاملہ نوم تو وہ تقریباً متفق علیہ ہے) اس میں جو خلاف منقول ہوا ہے وہ دلائل کے لحاظ سے محض سرسری اور سطحی ہے، لائق التفات نہیں''

ضروری واہم عرضداشت

ان سب علماء احناف کی خدمت میں ہے، جو حدیث کے درس وتصنیف میں مشغول ہیں کہ وہ اپنے علم ومطالعہ کی حدود وسیع کریں اور حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے طرز پر قدیم وجدید پورے لٹریچر کا مطالعہ کر کے علی وجہ البصیرت مسائل ومباحث مہمہ کا فیصلہ کریں، کتبِ حدیث ورجال اور شروحِ حدیث کے مکمل مطالعہ کے بغیر حدیثی خدمت کا ادا ہونا دشوار ہے۔ ہمارے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ اور علامہ کوثری کا طریقہ یہ تھا کہ وہ نہ صرف ہر علم وفن اور خصوصاً علمِ حدیث کی مطبوعات ہی کا مطالعہ فرماتے تھے بلکہ مخطوطاتِ نادرہ تک بھی رسائی حاصل کرتے تھے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے سنن بیہقی مخطوط کا مطالعہ حضرتِ اقدس گنگوہی رحمہ اللہ کے یہاں کیا تھا، اور پھر جب وہ بیس سال بعد حیدر آباد سے طبع ہو کر شائع ہونے لگی تو اس کا مکرر مطالعہ فرمایا، اور چار جلدیں جو آپ کی زندگی میں شائع ہو چکی تھیں، ان کے وہ مواضع متعین فرمائے، جہاں مخطوط ومطبوع میں فرق تھا، پھر فرمایا کرتے تھے کہ اب میرے پاس وہ قرائن جمع ہو رہے ہیں، جن سے مخطوط کی صحت مطبوع کے مقابلہ میں ثابت ہو رہی ہے۔ یہ ضرور ہے کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ اور علامہ کوثری رحمہ اللہ جیسی جانفشانی، کثرتِ مطالعہ، غیر معمولی تلاش وجستجو جس کے نتیجہ میں انکو بے نظیر فضل وتبحر حاصل ہوا، زمانہ حال کے علماء سے متوقع نہیں ہے، مگر امکان سے باہر بھی نہیں، پھر یہ کہ ان حضرات یا ان جیسے علماء سابقین نے اگر ہزاروں مسائل کی تحقیق میں سر کھپایا اور کامیابی حاصل کی تھی، تو کیا اب دس بیس مسائل میں بھی کامیابی نہیں ہو سکتی؟ ضرور ہو سکتی ہے بشرطیکہ ہم خدا کی توفیق وتائید پر پورا بھروسہ کر کے اپنی صرفِ ہمت میں کوتاہی نہ کریں۔ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم.

قولہ علیہ السلام فلیر قد الخ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ یعنی سو جائے تا آنکہ نیند کا خمار اور غفلت دور ہو کر وہ یہ جان سکے کہ کیا کچھ پڑھ رہا ہے یا جو کچھ زبان سے کہہ رہا ہے، وہ اپنے لئے استغفار ہے یا بددعا در مختار میں ہے کہ اختیار شرطِ صلوٰۃ ہے۔ یعنی سوچ سمجھ کر اپنے اختیار وارادہ سے عمل کرے، اور اپنے افعال سے بالکلیہ غافل نہ ہو، گویا حدیث الباب آیتِ قرآنی **لاتقربوا الصلوۃ و انتم سکاری حتی تعلموا ما تقولون** سے ماخوذ ہے، اور اسی سے فقہا نے اغماء وجنون کو ناقضِ وضوء قرار دیا ہے، انہوں نے دیکھا کہ قرآن مجید میں علم بالقول کو غایتِ صلوٰۃ فرمایا ہے، لہٰذا جو شخص یہ نہ جان سکے کہ وہ زبان سے کیا کچھ کہہ رہا ہے، وہ نماز سے قریب نہ ہو، اغماء وجنون کی حالت میں بھی ظاہر ہے کہ آدمی نہیں جانتا کیا کہہ رہا ہے۔

خشوعِ صلوٰۃ کی حقیقت کیا ہے؟

حضرت رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ اسی آیتِ مذکورہ سے ادنیٰ درجہ خشوع کا بھی متعین کیا گیا ہے کہ وہ یہ جان سکے، خود یا اس کا امام کیا پڑھ رہا ہے، اس کو اچھی طرح سمجھ لو، پھر اس کے بعد دوسرے مراتبِ خشوع مستحب کے درجہ میں ہیں، جیسا کہ اختیار شرح المختار میں ہے، دوسری عام کتبِ فقہ میں یہ صراحت مجھے نہیں ملی، اس دوسرے خشوع کی تفصیل مشہور ہے کہ مثلاً حالت قیام میں کہاں نظر رکھے اور حالتِ رکوع وسجود میں

کہاں وغیرہ، میں اس تفصیل کا ماخذ کتب حنفیہ میں تلاش کرتا رہا، تو متن مبسوط جوز جانی[1] (تلمیذ امام محمد رحمہ اللہ) میں ملا۔

امام احمد رحمہ اللہ سے ان کی کتاب الصلوٰۃ کے حوالہ سے یہ منقول ہے کہ نمازی حالتِ قیام میں اپنا سر کسی قدر جھکا کر کھڑا ہو (گویا انہوں نے اس کو خشوع فرمایا) مگر مجھے اس بارے میں تردد ہے کہ کتاب مذکور امام احمد کی تصنیف ہے، اگرچہ فتح میں ان کی ہی تصنیف بتلائی ہے۔

مسائل واحکام: محقق حافظ عینی رحمہ اللہ نے حدیث الباب کے تحت مندرجہ ذیل احکام شمار کئے:

(۱) غلبۂ نوم کے وقت نماز ختم کر دینی چاہیے کہ ایسی حالت میں اگر نماز کو باقی رکھے گا تو نہ نماز صحیح ہوگی، نہ وضوہی باقی رہے گا۔

(۲) غلبۂ نوم سے کم درجہ نعاس (اونگھ) کا ہے، جو نوم قلیل ہے اور اس سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

(۳) امر احتیاطی پر عمل کرنا چاہیے، کیونکہ حدیث میں صرف احتمالِ غلطی سے بچنے کے لئے نماز ختم کرنے کا حکم فرمایا گیا ہے۔

(۴) نماز میں غیر متعین دعائیں کرنے کا جواز حاصل ہوا۔

(۵) عبادت میں خشوع اور حضورِ قلب حاصل کرنے کی ترغیب ہوئی۔ (عمدۃ القاری ۱-۸۶۶)

بَابُ الْوُضُوْءِ مِنْ غَيْرِ حَدَثٍ

(بغیر حدث کے وضوء کرنا)

(۲۱۱) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ ثَنَا سُفْيٰنُ عَنْ عَمْرِو بْنِ عَامِرٍ قَالَ سَمِعْتُ اَنَسًاح وَحَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ ثَنَا يَحْيٰى عَنْ سُفْيَانَ قَالَ حَدَّثَنِيْ عَمْرُو بْنُ عَامِرٍ عَنْ اَنَسٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَوَضَّاُ عِنْدَ كُلِّ صَلٰوةٍ قُلْتُ كَيْفَ كُنْتُمْ تَصْنَعُوْنَ قَالَ يُجْزِئُ اَحَدَنَا الْوُضُوْءُ مَالَمْ يُحْدِثْ.

(۲۱۲) حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ قَالَ ثَنَا سُلَيْمَانُ قَالَ حَدَّثَنِيْ يَحْيٰى بْنُ سَعِيْدٍ قَالَ اَخْبَرَنِيْ بُشَيْرُ بْنُ يَسَارٍ قَالَ اَخْبَرَنِيْ سُوَيْدُ بْنُ النُّعْمَانِ قَالَ خَرَجْنَا مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَامَ خَيْبَرَ حَتّٰى اِذَا كُنَّا بِالصَّهْبَاءِ صَلّٰى لَنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْعَصْرَ فَلَمَّا صَلّٰى دَعَا بِالْاَطْعِمَةِ فَلَمْ يُؤْتَ اِلَّا بِالسَّوِيْقِ فَاَكَلْنَا وَشَرِبْنَا ثُمَّ قَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِلَى الْمَغْرِبِ فَمَضْمَضَ ثُمَّ صَلّٰى لَنَا الْمَغْرِبَ وَلَمْ يَتَوَضَّاْ.

ترجمہ ۲۱۱: حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول ﷺ ہر نماز کے لئے وضوء فرمایا کرتے تھے، میں نے کہا تم لوگ کس طرح کرتے تھے، کہنے لگے کہ ہم میں سے ہر ایک کو وضوء اس وقت تک کافی ہوتا جب تک کوئی وضوء کو توڑنے والی چیز پیش نہ آ جائے۔

(۲۱۲) حضرت سوید بن النعمان نے بتلایا کہ ہم فتح خیبر والے سال میں رسول ﷺ کے ہمراہ نکلے، جب ہم صہباء میں پہنچے تو رسول ﷺ نے ہمیں عصر کی نماز پڑھائی، جب نماز پڑھ چکے تو آپ نے کھانے منگوائے (کھانے میں) ستو کے علاوہ کچھ اور نہ آیا، سو ہم نے اسی کو کھایا اور پیا، پھر رسول ﷺ مغرب کی نماز کے لئے کھڑے ہو گئے تو آپ ﷺ نے کلی پھر ہمیں مغرب کی نماز پڑھائی اور (نیا) وضو نہیں کیا۔

تشریح: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ اس باب سے امام بخاری رحمہ اللہ وضوء مستحب کا حال بیان کر رہے ہیں، اسی لئے اس کے تحت وضوء اور ترکِ وضو دونوں کی حدیثیں روایت کیں، صاحبِ درمختار نے بیس مواضع گنائے ہیں جن میں وضوء مستحب ہے، پھر فرمایا میں پہلے بتلا چکا ہوں کہ شریعت کو محبوب ومطلوب تو یہی ہے کہ ہر نماز کے وقت وضو کیا جائے، اور وہی آیت **اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا الآیہ**

---

[1] موصوف کبار محدثین وفقہاء میں سے تھے، جن کے حالات مقدمہ انوار الباری ۲۲۴-۱ میں آ چکے ہیں، مگر جواہر مضئیہ، فوائد بہیہ، حدائق حنفیہ وغیرہ میں کتاب مذکورہ بالا کا ذکر ان کی تصانیف میں نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم

سے بھی ظاہر ہوتا ہے اسی لئے "وانتم محدثون" کا قائل نہیں ہوں جیسے مفسرین نے کہا ہے، میرے اس رجحان کا باعث ابوداؤد کی حدیث بہ سند قوی ہے کہ نبی کریم ﷺ کو ہر فرض نماز کے وقت وضو کا حکم تھا، خواہ آپ ﷺ طاہر ہوں یا غیر طاہر، پھر جب یہ بات شاق ہوئی تو آپ ﷺ کو ہر فرض نماز کے وقت مسواک کرنے کا حکم فرمادیا گیا، جس سے معلوم ہوا کہ مسواک کرنا وضو کا بدل ہے یعنی اصل تو وضو ہی تھا، مشقت کی وجہ سے وضوء کا ایک نمونہ اس کی جگہ باقی رکھا گیا چنانچہ ہمارے یہاں بھی فتح القدیر میں ہے کہ مسواک کرنا ہر فرض نماز کے وقت مستحب ہے۔

حکم وضو قبل نزولِ نص

فرمایا وضوء ان چیزوں سے ہے، جن کا حکم نزولِ نص سے پہلے آچکا تھا، کیونکہ آیت مائدہ جس میں وضوء کا حکم منصوص ہوا، آخر میں اتری ہے، اور وضوء اس سے پہلے بھی فرض تھا۔

بحث ونظر: یہ بات تو صاف دواضح ہے کہ عامہ امت پر ہر فرض نماز کے وقت بغیر حدث کے تجدید وضو فرض نہ تھی، جس کو حدیث الباب میں حضرت انسؓ نے بھی بیان فرمادیا کہ حضور ﷺ تو ہر نماز کے وقت وضو فرماتے تھے اور ہمیں بغیر حدث کے وضو کی ضرورت نہ تھی۔ لہٰذا یہ بحث ہوئی کہ آں حضور ﷺ جو ہر نماز کے وقت وضوء جدید فرماتے تھے، وہ بطور وجوب تھا یا بطور استحباب؟ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے امام طحاوی رحمہ اللہ کے حوالہ سے دونوں احتمال ذکر کئے ہیں، لکھا کہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ احتمال ہے کہ خاص آپ ﷺ پر وضوء واجب تھا، پھر فتح مکہ کے دن منسوخ ہوا، جس کا ثبوت امام مسلم کی حدیث بریدہ سے ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے فتح مکہ کے دن ایک وضوء ہی سے نمازیں پڑھیں، حضرت عمرؓ نے سوال کیا تو فرمایا:۔ میں نے ایسا عمداً کیا ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ ﷺ ہر نماز کے وقت وضوء استحباباً کرتے تھے، پھر اس خیال سے کہ لوگ اس کی واجب نہ سمجھ لیں، بیانِ جواز کے لئے اس کو ترک فرمایا، اس کو نقل کر کے حافظ نے لکھا:۔ میں کہتا ہوں کہ دوسرا احتمال زیادہ اقرب (الی الصواب) ہے، کیونکہ پہلے احتمال پر نسخ فتح مکہ سے پہلے ہی ہو چکا تھا جس پر سوید بن النعمان کی حدیث الباب شاہد ہے، وہ واقعہ خیبر کا ہے جو فتح مکہ سے ایک زمانہ قبل ہوا ہے۔ (فتح الباری ۲۲۰۔۱)

حافظ کا اشکال وجواب

یہ چیز پہلے ذکر ہو چکی کہ حدیثِ ابی داؤد میں صراحت ہے کہ رسولِ اکرم ﷺ ہر نماز کے لئے وضو کرنے کے مامور تھے، طاہر ہوں یا غیر طاہر، اور جب یہ التزام آپ پر شاق ہوا تو مسواک کا حکم وضو کی جگہ قائم ہوا، اور اس حدیث کی تصحیح ابن خزیمہ نے بھی کی ہے جیسا کہ خود فتح الباری میں ہے، تو نسخ کے احتمال کو صرف اس لئے گرانا کہ اس کو فتح مکہ سے کیوں کر منسوب کر دیا گیا مناسب نہیں معلوم ہوتا، دوسری بات یہ بھی قابلِ غور ہے کہ امام طحاوی رحمہ اللہ بھی حافظ ابن حجر کی طرح حدیثِ سوید بن النعمان سے باخبر ہیں، کیونکہ انہوں نے معانی الآثار "باب اکل ماغیرت النار ھل یوجب الوضو أم لا" میں اس کی روایت کی ہے پھر کیا وجہ ہے کہ انہوں نے نسخ کو واقعہ خیبر سے متعلق نہیں کیا، سب حضرات نے حافظ کی عبارتِ مذکورہ کو نقل کیا ہے، مگر کسی نے اس اشکال کا جواب نہیں دیا، حالانکہ امام طحاوی کی جو غیر معمولی عظمت فنِ حدیث میں ہے، اس کے لحاظ سے یہ بات کھٹکنی چاہیے تھی، اور آئندہ بھی اربابِ علم وتحقیق کو ایسے مواضع سے یوں ہی نہ گزر جانا چاہیے، راقم الحروف کی سمجھ میں جو کچھ اس وقت آیا وہ عرض ہے:۔

معانی الآثار امام طحاوی کی پوری عبارت پڑھنے کے بعد یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حافظ ابن حجر کو مغالطہ ہوا ہے اور امام طحاوی نے نسخ کے ثبوت میں حدیثِ بریدہ کو پیش ہی نہیں کیا بلکہ انہوں نے تو اس کے ثبوت میں عبداللہ بن حنظلہ کی حدیث پیش کی ہے، جس میں فتح مکہ وغیرہ کا کہیں ذکر نہیں ہے، البتہ حازمی نے اس کا شاہد حدیثِ بریدہ مذکور کو قرار دیا ہے، جس کا ذکر امانی الاحبار ۲۲۲۔۱ میں ہے، اور اسی موقع پر اس میں امام طحاوی کے جملہ ثم نسخ ذلک (پھر وہ ہر نماز کے وقت وضو کا وجوب منسوخ ہو گیا) کے بعد لکھا کہ امام احمد وغیرہ نے بھی اس کی صراحت کی ہے۔

محقق عینی نے بھی عمدہ ۸۶۹۔ا میں امام طحاوی کا قول نسخ کا نقل کر کے یہی لکھا کہ انہوں نے اس کے لئے استدلال عبداللہ بن حنظلہ بن ابی عامر کی حدیث سے کیا ہے، پھر سمجھ میں نہیں آتا کہ حافظ نے امام طحاوی کی طرف اتنی غلط بات کس طرح منسوب کر دی اور پھر یہ ظاہر کرنے کی سعی فرمائی کہ جیسے امام طحاوی کو یہ بھی خبر نہیں کہ سوید بن النعمان کی روایت خیبر سے متعلق ہے، لہٰذا نسخ کو فتح مکہ پر کیوں رکھا، وہ تو ایک مدت قبل ہو چکا ہے دوسرے یہ کہ فتح خیبر کا واقعہ ۷ھ میں ہوا ہے اور فتح مکہ ۸ھ میں تو ایک سال یا سوا سال کی مدت کو ایک زمانہ سے تعبیر کرنا مبالغہ پر مشتمل ہے، تیسرے یہ کہ اگر امام طحاوی فتح مکہ والے واقعہ ہی کو نسخ کا سبب کہہ بھی دیتے، تب بھی اعتراض مناسب نہ تھا، کیونکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فتح خیبر والے واقعہ مین جو آپ نے دو نمازوں کو ایک وضو سے پڑھا، اس سے پوری طرح شہرت نہ ہوئی تھی، نہ تمام صحابہ نے یہ سمجھا تھا کہ حضور ﷺ پر جو خاص وجوب و پابندی کی صورت تھی، وہ نرم ہو گئی ہے، کیونکہ وہ بات آپ کے ساتھ خاص تھی، اس کا تعلق دوسرے لوگوں سے تھا بھی نہیں، چنانچہ حضرت عمرؓ ایسے جلیل القدر صحابی نے فتح مکہ کے روز سوال کر دیا اور عرض کیا کہ آج تو آپ نے نئی بات کی ہے کہ کئی نمازوں کو ایک وضو سے ادا فرمایا، اور آپ نے جواب میں فرمایا: ''اے عمر!'' میں نے عمداً ایسا کیا ہے۔''

غرض حضرت امام المحدثین علامہ طحاوی رحمہ اللہ نے تو صرف اتنا فرمایا تھا کہ یہ بات بھی جائز و محتمل ہے کہ حضور اکرم ﷺ پہلے ہر نماز کے وقت وضو وجوباً فرماتے تھے، پھر یہ بات منسوخ ہو گئی، لیکن یہ کب منسوخ ہوئی، اس کے لئے نہ فتح مکہ والی روایت کا ذکر کیا نہ اس کا حوالہ دیا۔ بلکہ ایسی روایت سے استدلال کیا، جس کا تعلق نہ فتح مکہ والے سال سے ہے نہ فتح خیبر والے سال سے۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

مذہب شیعہ وظاہریہ

محقق عینی نے لکھا کہ ان دونوں فرقوں کے ایک گروہ کا خیال ہے کہ مقیمین پر ہر نماز فرض کے لئے جدید وضو کرنا واجب ہے، مسافروں پر نہیں، اور وہ حدیث بریدہ ابن الخصیب سے استدلال کرتے ہیں کہ آنحضرت ہر نماز کے وقت وضو فرماتے تھے، اور یوم الفتح میں پانچ نمازیں ایک وضو سے پڑھیں (یعنی مسافر ہونے کی وجہ سے)

اور ایک گروہ یہ بھی کہتا ہے کہ ہر نماز کے لئے مستقل وضو ہر حالت میں واجب وضروری ہے، اور اس کو ابن عمر، ابوموسیٰ، جابر وغیرہ سے روایت کیا گیا ہے، ابن حزم نے کتاب الاجماع میں اس مذہب کو عمرو بن عبید سے بھی نقل کیا اور لکھا کہ ہمیں ابراہیم نخعی سے بھی یہ روایت پہنچی کہ ایک وضو سے پانچ سے زیادہ نمازیں نہ پڑھی جاتیں۔

مذہب ائمہ اربعہ واکثر علماء حدیث

یہ ہے کہ وضو بغیر حدث کے واجب نہیں، کہ آیت اذا قمتم الی الصلوٰۃ سے مراد حالت حدث ہی ہے، اور دارمی نے حدیث لا وضوء الا من حدث سے بھی استدلال کیا ہے۔

حافظ ابن حجر کے استدلال پر حافظ عینی کا نقد

حافظ نے لکھا کہ آیتِ مذکورہ کو ظاہر پر رکھتے ہوئے یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس میں جو امر ہے وہ حدث والوں کے لئے تو وجوب کے لئے ہو اور با وضو لوگوں کے لئے استحباب کے لئے ہو اس پر حافظ عینی نے لکھا کہ یہ صورت قواعد عربیت کے خلاف ہے، چنانچہ زمخشری سے جب اسی صورت کے بارے میں دریافت کیا گیا تو اس نے کہا کہ یہ جائز نہیں، کیونکہ ایک کلمہ سے ایک ہی وقت میں دو مختلف معانی مراد لینا موجب الغاز وتعمیہ ہے۔

محقق عینی نے لکھا:۔ احادیث الباب سے جہاں حدث کی حالت میں وضو کا وجوب ثابت ہوتا ہے، اسی طرح بغیر حدث کے ہر نماز کے

لئے وضو کی فضیلت بھی نکلتی ہے، اور حدث نہ ہو تو ایک وضو سے بہت سی نمازیں بھی پڑھ سکتا ہے۔ یہ جواز بھی ثابت ہوا (عمدۃ القاری ۸۶۹۔ا)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد:

فرمایا: علماء حنفیہ نے استحباب وضوء جدید کے لئے اختلافِ مجلس یا دو وضوء کے درمیان توسط عبادت کی شرط لگائی ہے اور میرے نزدیک وضوء علی الوضوء میں بعض سلف کے تعامل سے وضوء ناقص بھی داخل ہے، مثلاً ابوداؤد، طحاوی ونسائی وغیرہ میں ہے کہ حضرت علیؓ نے چہرے، ذرا عین، راس ورجل کا مسح کیا اور فرمایا "یہ وضو بغیر حدث کا ہے"۔

بَابٌ مِنَ الْكَبَائِرِ اَنْ لَا يَسْتَتِرَ مِنْ بَوْلِهٖ

(پیشاب سے نہ بچنا کبیرہ گناہوں میں سے ہے)

(۲۱۳) حَدَّثَنَا عُثْمَانُ قَالَ ثَنَا جَرِيْرٌ عَنْ مَنْصُوْرٍ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ مَرَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِحَائِطٍ مِّنْ حِيْطَانِ الْمَدِيْنَةِ اَوْ مَكَّةَ فَسَمِعَ صَوْتَ اِنْسَانَيْنِ يُعَذَّبَانِ فِيْ قُبُوْرِهِمَا فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعَذَّبَانِ مَا يُعَذَّبَانِ فِيْ كَبِيْرٍ ثُمَّ قَالَ بَلٰى كَانَ اَحَدُهُمَا لَا يَسْتَتِرُ مِنْ بَوْلِهٖ وَكَانَ الْاٰخَرُ يَمْشِيْ بِالنَّمِيْمَةِ ثُمَّ دَعَا بِجَرِيْدَةٍ فَكَسَرَهَا كِسْرَتَيْنِ فَوَضَعَ عَلٰى كُلِّ قَبْرٍ مِّنْهُمَا كِسْرَةً فَقِيْلَ لَهٗ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ لِمَ فَعَلْتَ هٰذَا؟ قَالَ لَعَلَّهٗ اَنْ يُّخَفَّفَ عَنْهُمَا مَا لَمْ تَيْبَسَا:

ترجمہ: حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ (ایک مرتبہ) رسول اللہ ﷺ مدینہ یا مکے کے ایک باغ میں تشریف لے گئے (وہاں) آپ نے دو شخصوں کی آواز سنی جنہیں ان کی قبروں میں عذاب دیا جا رہا تھا۔ تو آپ نے فرمایا کہ ان پر عذاب ہو رہا ہے اور کسی بہت بڑے عمل کی وجہ سے نہیں، پھر آپ نے فرمایا بات یہ ہے کہ ایک شخص ان میں سے پیشاب سے بچنے کا اہتمام نہیں کرتا تھا۔ اور دوسرے شخص میں چغل خوری کی عادت تھی پھر آپ نے (کھجور کی) ایک شاخ منگوائی اور اس کو توڑ کر دو ٹکڑے کئے اور ان میں سے ایک ایک ٹکڑا ہر ایک کی قبر پر رکھدیا لوگوں نے آپ سے پوچھا کہ یا رسول اللہ! یہ آپ نے کیوں کیا آپ نے فرمایا:۔ اس لئے کہ جب تک یہ ٹہنیاں خشک نہ ہوں گی اس وقت تک امید ہے ان پر عذاب کم ہو جائے۔

تشریح: یہاں امام بخاری رحمہ اللہ پیشاب سے احتراز واجتناب نہ کرنے والوں کو تنبیہ کرنا چاہتے ہیں، اور بتلایا کہ اس کی نجاست سے نہ بچنا کبیرہ گناہوں میں سے ہے، محقق عینی رحمہ اللہ نے اس موقع پر "کبیرہ گناہ" پر مختصر مگر جامع کلام کیا ہے، آپ نے لکھا:۔ کبیرہ وہ گناہ ہے جو دوسرے گناہوں کے لحاظ سے زیادہ قبیح وممنوع اور نظر شارع میں بڑے درجہ کی برائی رکھتا ہے، جیسے قتل زنا، میدان جہاد سے منہ پھیر کر بھاگنا وغیرہ، پھر ان کی تعداد میں اختلاف ہے بعض علماء نے سات کہے، جو صحیح بخاری کی روایت ابی ہریرہ کے مطابق ہیں، حضور اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:۔ سات کاموں سے بچو! جو انسان کو بالکل تباہ وبرباد کر دیتے ہیں۔ شرک، قتل، سحر، سود کھانا، مال یتیم کھانا، میدان جہاد سے بھاگنا، پاکباز عورتوں پر تہمت لگانا، بعض نے کہا کہ کبائر نو ہیں کہ حدیث میں علاوہ مذکورہ بالا کے مسلمان والدین کی نافرمانی اور بیت اللہ الحرام کی حرمت کے خلاف کوئی کام کرنا بھی ذکر ہے۔ بعض علماء نے فرمایا کہ ہر معصیت، گناہ کبیرہ ہے، جس کے ارتکاب پر شریعت میں لعنت وغضب و عذاب کی وعید آئی ہے، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے ایک شخص نے کہا کہ کبائر تو سات ہیں، آپ نے فرمایا، نہیں! بلکہ وہ سات سو تک ہیں، آخر میں محقق عینی نے لکھا کہ درحقیقت گناہ کا چھوٹ او بڑا ہونا امر نسبی ہے، لہٰذا ہر ایسا گناہ، جس سے اوپر درجہ کا گناہ ہے وہ اس کی نسبت سے صغیرہ ہے اور اپنے ماتحت کے لحاظ سے وہی کبیرہ بھی ہے، (عمدۃ القاری ۸۷۰۔ا)

نیز علماء نے یہ بھی فیصلہ کیا ہے کہ جس کبیرہ گناہ پر بھی صحیح معنی میں توبہ وانابت حاصل ہو جائے وہ صغیرہ جیسا ہے، اور جس صغیرہ پر اصرار ومداومت ہوگی اور اس کی حقیر سمجھا جائے گا وہ کبیرہ جیسا ہو جاتا ہے پس گناہ کی مثال آگ کی چنگاری ہے، اگر بجھانے کا سامان نہ کیا جائے تو چھوٹی سے چھوٹی چنگاری بھی بڑے سے بڑے مکانات ومحلات تک کو جلا کر خاک سیاہ کر دیتی ہے اور اگر بجھانے کا سامان ہو تو بڑی سے بڑی آگ کے شعلوں کو بھی سرد کیا جا سکتا ہے گناہوں کی آگ بجھانے کا سامان اگرچہ اعمالِ صالحہ بھی ہیں، مگر اس کے لئے سب سے بڑا فائر بریگیڈ انجن توبہ وانابت الی اللہ ہے، یعنی ندم۔ اقلاع اور عزم علی الترک (جو توبہ کے اہم ارکان ہیں) اللہ تعالیٰ ہم سب کو اپنے فضل و رحمت سے صغائر وکبائر معاصی سے پناہ دے، آمین۔

بحث ونظر: حدیث الباب کے مضمون میں یہ اشکال ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:۔ ان دونوں کو قبر میں عذاب ہو رہا تھا، اور وہ عذاب کسی بڑی بات پر نہ تھا، پھر خود ہی فرمایا:۔ مگر ہاں! ان میں سے ایک شخص اپنے پیشاب کی نجاست سے نہ بچتا تھا۔ اور دوسرا چغل خوری کرتا تھا، گویا حضور اکرم ﷺ نے یہ بھی فرمایا کہ ان کو عذاب کسی بڑے گناہ پر نہ تھا، پھر خود ہی فرمایا کہ ان کے گناہ بڑے تھے، اس کی وجہ کیا ہے، اس اشکال کے کئی جوابات محقق عینی اور حافظ ابن حجر نے ذکر کئے ہیں، داؤدی اور ابن عربی کا جواب تو یہ ہے کہ جس کبیر کی نفی کی گئی ہے وہ بمعنی اکبر ہے، یعنی بڑا گناہ تو ہے مگر بہت بڑا قتلِ عمد وغیرہ کی طرح نہیں ہے، بعض نے کہا کہ مطلب یہ ہے صورت وظاہر میں یہ گناہ بڑے نہیں ہیں، مگر شریعت ان کو بڑا سمجھتی ہے، بعض نے کہا کہ ان دونوں گناہوں کے ارتکاب کرنے والوں کی نظر واعتقاد میں تو وہ گناہ معمولی تھے۔ اسی لئے ان سے بچنے کا اہتمام نہ کرتے تھے مگر خدا کے نزدیک وہ بڑے گناہ ہیں جیسے قرآن مجید میں ہے "وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم" (سورۂ نور) "تم اس کو ہلکی معمولی بات سمجھتے ہو حالانکہ وہ خدا کے نزدیک بہت بڑی بات ہے" یعنی ام المومنین حضرت عائشہؓ کے افک کے سلسلہ میں جب کچھ مسلمان بھی مبتلا ہو گئے، جنہوں نے اس کو ایک دوسرے سے نقل کر دیا تھا، اس پر حق تعالیٰ نے ان کو سخت تنبیہ فرمائی کہ تم نے روزمرہ کی باتوں کی طرح اس کو بھی نقل کرنا شروع کر دیا، حالانکہ تم نے بہت ہی بڑی بات کی کہ پیغمبر اعظم کی زوجہ مطہرہ اور مومنین کی روحانی والدہ پر چھوٹی تہمت کو معمولی بات سمجھ لیا، ایسی بات سن کر تو تمہیں فوراً ہی کہہ دینا چاہیے تھا کہ یہ بہتانِ عظیم ہے، ہم ایسی بات سننے اور نقل کرنے کو ہرگز تیار نہیں ہیں۔ آئندہ ایسی غلطی کا ارتکاب کبھی نہ کرنا، سچے مومن کی شان تو یہ ہے کہ وہ بے تحقیق بات سننے اور نقل کرنے سے قطعی احتراز کرے۔

غرض جس طرح حق تعالیٰ نے نقلِ افک کی بات کو ارتکاب کرنے والوں کے نزدیک ہلکا گناہ اور اپنے نزدیک گناہِ عظیم قرار دیا اسی طرح حضور اکرم ﷺ نے ان دونوں مذکور گناہوں کی حیثیت بتلائی، علامہ بغوی وغیرہ نے یہ جواب دیا کہ ان گناہوں سے احتراز کرنا بڑی بات نہ تھی نہ ان سے بچنے میں کوئی تکلیف ومشقت تھی، پھر بھی ان سے احتراز نہ کیا گیا، اس جواب کو علامہ محقق ابن دقیق العید اور بہت سے علماء نے پسند کیا ہے۔

ایک جواب یہ بھی ہے کہ فی نفسہ تو وہ گناہ زیادہ بڑے نہ تھے مگر ان پر مداومت واصرار ہونے سے بڑے ہو گئے، جیسا کہ "كان احدهما لايستتر من بوله و كان الآخر يمشي بالنميمة" سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان گناہوں کو بار بار کرتے تھے واللہ اعلم

(عمدۃ القاری ۲/۸۷۔ اور فتح الباری ۲۲۱۔۱)

تخفیفِ عذاب کی وجہ

حضور اکرم ﷺ نے ایک ٹہنی لے کر دو ٹکڑے کئے اور دونوں قبروں پر رکھ دیئے سبب پوچھا گیا تو فرمایا، مجھے امید ہے کہ جب تک یہ

ٹہنیاں خشک نہ ہوں گی، ان دونوں شخصوں پر عذاب کی تخفیف ہوگی۔ محقق عینی رحمہ اللہ نے وجہ تخفیف علامہ خطابی رحمہ اللہ سے یہ نقل کی کہ نبی کریم علیہ کے دستِ مبارک کی برکت اور آپ کی دعاءِ تخفیف کا اثر تھا، اور آپ کی ٹہنیوں کے تر رہنے تک کے لئے دعا فرمائی ہوگی، اس لئے اس وقت تک تخفیف ہوگئی، ورنہ تر ٹہنی میں خود کوئی ایسی بات نہیں ہے، جو خشک میں نہ ہو، علامہ نووی رحمہ اللہ نے لکھا کہ علماءِ امت کی رائے اس طرح ہے کہ حضور اکرم علیہ نے ان دونوں کے لئے شفاعت فرمائی تھی، جو ٹہنیوں کے خشک ہونے تک کے لئے تخفیفِ عذاب کی صورت میں قبول ہوگئی۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ حضور اکرم علیہ اتنے وقت تک ان کے لئے تخفیف کی دعا فرماتے رہے ہوں۔

بعض کی رائے یہ بھی ہے کہ وہ ٹہنیاں جب تک تر رہیں اور تسبیح کرتی رہیں، اس لئے عذاب کی تخفیف ہوگئی، کیونکہ خشک تسبیح نہیں کرتی۔ ان حضرات نے آیتِ قرآنی ''فان من شیئی الا یسبح بحمدہ'' میں زندہ اشیاء مراد لی ہیں، پھر کہا کہ ہر چیز کی حیات اس کے مناسبِ حال الگ الگ ہے۔ مثلاً لکڑی کی حیات خشک ہونے تک ہے۔ پتھر کی حیات اپنے معدن سے نہ اکھڑنے تک ہے۔ وغیرہ مگر محققین کی رائے یہ ہے کہ ہر چیز ہر حالت میں تسبیح کرتی ہے، پھر یہ کہ ان کی تسبیح حقیقی معنی میں ہے یا اس لحاظ سے ہے کہ ہر چیز اپنی صورتِ حال سے صانعِ عالم کا اقرار اور تنزیہ کر رہی ہے، اس بارے میں اہلِ تحقیق کا مسلک یہ ہے کہ وہ حقیقۃً تسبیح کرتی ہیں، اس کے بعد محقق عینی رحمہ اللہ نے یہ بھی لکھا کہ اس حدیث کی وجہ سے علماء نے قبر کے پاس تلاوتِ قرآن مجید کی مستحب قرار دیا ہے، کیونکہ جب تسبیح جرائد کی برکت سے تخفیفِ عذاب کی امید ہے تو تلاوتِ قرآن مجید سے بدرجہ اولیٰ ہوگی۔ (عمدۃ القاری ۸۷۴۔۱)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات

فرمایا:۔ آیتِ مذکورہ کے تحت مفسرین نے بہت سے آثار ذکر کئے ہیں، جن سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اشیاء کی تسبیح ایک وقت میں منقطع بھی ہو جاتی ہے، حالانکہ آیت سے عموم معلوم ہوتا ہے، کہ ہر چیز ہر وقت وہر حال میں تسبیح کرتی ہے، مثلاً آثار میں ہے کہ کپڑا جب تک سفید رہتا ہے، تسبیح کرتا ہے، جب میلا ہو جاتا ہے تسبیح نہیں کرتا، اسی طرح پانی جب تک جاری رہتا ہے تسبیح کرتا ہے، رک گیا تو نہیں کرتا اور اسی لئے میرے نزدیک ماءِ راکد وقوعِ نجاست سے نجس بھی ہو جاتا ہے جو حنفیہ کا مسلک ہے، ایسے ہی عورت، بحالتِ حیض تسبیح سے خالی ہو جاتی ہے، اور کتا گدھا یہ دونوں تو کسی حال میں بھی تسبیح نہیں کرتے (جس سے ان کے بارے میں قاطع صلوۃ ہونے کی وجہ بھی سمجھ میں آتی ہے) اسی لئے جب حضرتِ عائشہ کے سامنے حائضہ عورت کے قاطعِ صلوۃ ہونے کا ذکر ہوا تو آپ نے غصہ سے فرمایا تھا:۔ کہ تم نے تو ہمیں (عورتوں کو) کتوں اور گدھوں کے برابر کر دیا۔ (یہ بحث اپنے موقع پر کتاب الصلوۃ میں آئے گی ان شاء اللہ کہ کلب وحمار وحائضہ عورت قاطعِ صلوۃ ہونے کا کیا مطلب ہے)

یہی صورت پتھر کی ہے کہ جب تک اپنی جگہ پر رہا، تسبیح کرتا رہا، وہاں سے اکھاڑ دیا گیا تو خالی ہو گیا، اور درخت میں جب تک تری رہی تسبیح کرتا رہا، خشک ہوا تو ختم ہوگئی، لیکن میرے نزدیک تحقیقی بات یہ ہے کہ تسبیح تو ہر چیز ہر حالت میں کرتی ہے جیسا کہ نصِ قرآنی سے ثابت ہے البتہ تسبیح کی نوعیت بدل جاتی ہے، کیونکہ کپڑے کا میلا ہونا، پانی کا ٹھہرنا، پتھر کا اپنی جگہ سے اکھڑنا، اور درخت کا خشک ہونا، یہ سب ان چیزوں کے لئے بمنزلہ موت ہیں، اور اسی طرح انسان بھی اپنی زندگی تک تسبیح کرتا ہے، جب مر گیا، مٹی ہو گیا، اور اس کے اجزاءِ بدن عناصرِ اصلیہ کی طرف لوٹ گئے، تو پھر یہ دنیوی زندگی والی تسبیح ختم ہوگئی، اور عناصر کی تسبیح باقی رہے گی، اور اسی طرح ہر چیز کی عناصری تسبیح باقی رہتی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ تمام اشیاء کی تسبیح بالکلیہ ختم نہیں ہو جاتی، بلکہ اس کی نوعیت بدل جاتی ہے، چنانچہ قرآن مجید نے ہر نوع کی تسبیح الگ الگ ہونے کی طرف ''کل قد علم صلوتہ وتسبیحہ'' سے اشارہ کیا ہے، شیخ اکبر رحمہ اللہ نے فصوص میں لکھا کہ '' کافر کا بنیہ اور ڈھانچہ تسبیح نہیں کرتا، لیکن اس کے اجزاء تسبیح کرتے ہیں'' اس سے بھی وہی مراد ہے جو میں نے اوپر بیان کی کہ یہ ظاہری جسم اور ہیئت وحدانیہ

تسبیح نہیں کرتی، بلکہ اس کے اجزاء وعناصر اپنی خاص نوعیت کی تسبیح کرتے ہیں۔ اسی طرح جب تک درخت سرسبز رہتا ہے، تو وہ نباتات کی تسبیح کرتا ہے اور جب خشک ہو جاتا ہے تو جمادات والی تسبیح کرتا ہے۔

عذاب قبر کے دوسبب

حدیث الباب میں عذاب قبر کے دوسبب بیان ہوئے، ایک پیشاب سے نہ بچنا، جس کی صورت یہ بھی ہے کہ پیشاب کے لئے اس طرح بیٹھا یا کھڑے ہو کر کیا کہ چھینٹیں بدن یا کپڑوں پر پڑیں، یا پیشاب کے بعد استنجاء اچھی طرح نہ کیا اور اس کے قطرے کپڑوں یا بدن کو لگے، ہر صورت میں اگر نماز سے پہلے بدن اور کپڑوں کو پاک کر لیا، تو گو ناپاک کپڑے پہننا یا بدن کا نجس رکھنا بھی مومن کیلئے پسندیدہ نہیں، تاہم نماز کی صحت کے لئے تو پاکی شرطِ اعظم ہے، اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ نماز سے پہلے بدن اور کپڑوں کی طہارت کا پورا اطمینان کر لینا ضروری ہے، چونکہ اس زمانے میں پیشاب کے بعد ڈھیلوں کے استعمال کا رواج بہت کم ہو گیا ہے، اور صرف پانی سے استنجاء اگرچہ درست ہے، مگر بعد کو قطرہ آ جانے کا احتمال اکثر رہ جاتا ہے، اس سے اگر صرف کپڑا ملوث ہوا تو وہ بمقدارِ عفو ہے، لیکن اگر قطرہ وضو کے بعد خارج ہو گیا تو وضو بھی گیا اور نماز بھی درست نہ ہوگی، اس وجہ سے راقم الحروف کی رائے ہے کہ جو لوگ ڈھیلے کا استعمال نہ کریں، وہ کم از کم اس امر کا التزام ضرور کریں کہ نماز سے کچھ دیر پہلے ضرورتِ پیشاب وغیرہ سے فارغ ہو جایا کریں تا کہ وضو و نماز تک قطرے کا احتمال باقی نہ رہے، یہ صرف وضوء اور نماز کی صحت کے لئے عرض کیا گیا، ورنہ بہتر یہ ہے کہ نماز کے وقت کپڑے پر پیشاب و دیگر نجس اشیاء کا ذرا سا بھی اثر نہ ہو، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مٹی کے ڈھیلے سے استنجے کا اہتمام اس لئے زیادہ انسب و احوط ہے خصوصاً اس زمانہ میں کہ مثانہ کی کمزوری عام ہو گئی ہے، اللہ تعالیٰ توفیقِ عمل عطاء فرمائیں، مذکورہ بالا تشریح سے یہ بات بھی سمجھ میں آ گئی کہ پیشاب سے نہ بچنے پر قبر کا عذاب کیوں ہوگا، کہ نماز (جو دین اسلام کا بڑا ستون ہے وہی) درجہ صحت و قبول حاصل نہ کر سکی۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ میرے نزدیک عذابِ قبر ساری نجاستوں سے نہ بچنے پر ہوگا، اس میں صرف بول کی کوئی خصوصیت نہیں ہے، اور اس کا ذکر اس لئے ہوا ہے کہ اس زمانہ میں لوگ اسی کے بارے میں زیادہ لاپروائی کرتے تھے اور دوسری نجاستوں سے بچنے میں اس قدر لاپروا نہ تھے، پھر نجاستوں سے نہ بچنے پر عذاب کا سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ قیامت کے روز سب سے پہلا سوال و مؤاخذہ بندہ سے نماز کا ہوگا، اور قبر و برزخ کا مقام چونکہ آخرت کی پہلی منزل ہے اور وضو نماز کا مقدمہ ہے۔ اس لئے مناسب ہوا کہ پہلی منزل میں طہارت پر مواخذہ ہو۔

نیز یہ کہ قبر و برزخ میں واسطہ فرشتوں سے رہے گا، جو نجاستوں سے طبعاً و فطرۃً متنفر ہوتے ہیں، لہٰذا وہ اسی لحاظ سے عدم طہارت پر مؤاخذہ عذاب کے لئے مامور ہوں گے، اور جس طرح پیشاب وغیرہ میں ظاہری و حسی نجاست ہے، اسی طرح نمیمہ میں باطنی و معنوی نجاست ہے کہ وہ مردہ بھائی کے گوشت کی طرح نجس و حرام قرار دی گئی ہے لہٰذا ان دونوں پر عذابِ قبر مقرر کیا گیا۔

حدیثی فائدہ: حافظ رحمہ اللہ نے لکھا کہ ابن حبان نے حدیثِ ابی ہریرہ کی بالفاظِ ذیل تصحیح کی ہے:

وکان الآخر یؤذی الناس بلسانہ ویمشی بینھم بالنمیمۃ (دوسرا شخص لوگوں کو اپنی زبان سے ایذا پہنچاتا تھا، اور ان کے درمیان چغلخوریاں کرتا تھا)

لطیفہ: حافظ نے مذکور عنوان کے تحت لکھا:۔ بعض حضرات نے حدیث الباب کی مذکورہ دونوں خصلتوں کے درمیان مناسبتِ جمع لکھی ہے کہ برزخ مقدمہ آخرت ہے اور قیامت کے دن سب سے پہلے حقوق اللہ میں سے نماز کا فیصلہ کیا جائے گا اور حقوق العباد میں سے قتل و خون کے فیصلے سب سے پہلے ہوں گے، ظاہر ہے کہ مفتاح الصلوۃ حدث و خبث سے طہارت ہے، اور قتل و خون کے معاملات کا بڑا سرچشمہ غیبت اور ایک کی بات دوسرے تک

بطور فساد وفتنہ انگیزی کے پہنچانا ہے۔اسی سے لوگوں کے جذبات مشتعل ہو کر قتل وخوں ریزی تک نوبت پہنچ جاتی ہے۔(فتح الباری ۳۶۲-۱۰)
نمیمہ کیا ہے؟: محقق عینی نے امام نووی کے حوالہ سے لکھا کہ "نمیمہ" لوگوں کی باتیں دوسروں تک ضرر رسانی کے ارادہ سے پہنچانا ہے اور وہ بدترین برائیوں میں سے ہے۔ (عمدہ ۲-۸۷۷)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے کتاب الادب "باب ما یکرہ من النمیمۃ" میں لکھا "حدیث الباب" "لا یدخل الجنۃ قتات" میں قتات بمعنی نمام ہے، چنانچہ حدیث مسلم میں بجائے قتات کے نمام ہی مروی بھی ہے۔

بعض کی رائے ہے کہ ان دونوں میں فرق ہے، نمام تو وہ ہے جو براہ راست واقعہ پر مطلع ہے، اور پھر اس کو دوسروں تک پہنچائے قتات وہ ہے جو دوسروں سے بالواسطہ سن کر نقل کرے، امام غزالی رحمہ اللہ نے لکھا:۔ اصل میں تو نمیمہ کسی کی بات اس شخص کو پہنچانا ہے، جس کے بارے میں وہ بات کہی گئی ہے لیکن اسی پر انحصار نہیں ہے، بلکہ اب ضابطہ یہ ہے کہ کسی بات کا افشاء کر دینا جس کا افشاء ناپسند ہو، خواہ جس سے نقل کی گئی، وہ ناپسند کرے، یا وہ جس کو پہنچائی گئی، اور خواہ وہ بات قول ہو یا فعل، اور خواہ وہ بات عیب بھی ہو یا نہ ہو، حتی کہ اگر ایک شخص کو دیکھا وہ اپنا مال پوشیدہ رکھ رہا ہے اور اس کی بات کھول دی تو یہ بھی نمیمہ ہے۔

غیبت ونمیمہ کا فرق

حافظ رحمہ اللہ نے لکھا:۔ اس بارے میں اختلاف ہے کہ ان دونوں میں فرق ہے یا نہیں؟ راجح یہ ہے ان میں تغایر ہے اور ان دونوں میں عموم وخصوص وجہی کی صورت ہے، کیونکہ نمیمہ تو بطور فساد کے ایک شخص کا حال نقل کر کے بغیر اس کی مرضی (اس کے علم میں ہو یا نہ ہو) دوسرے شخص کو پہنچانا ہے غیبت میں ارادہ فساد کی شرط نہیں ہے، البتہ اس میں یہ ضروری ہے کہ وہ اس شخص کی غیر موجودگی میں ہو، جس کے بارے میں وہ بات کہی گئی ہے، باقی امور میں اشتراک ہے۔ (فتح الباری ۳۶۳-۱۰)

عذابِ قبر کی تحقیق اور بیانِ مذاہب

محقق عینی رحمہ اللہ نے عنوانِ "استنباطِ احکام" کے تحت متعدد گراں قدر افادات لکھے، ان میں سے بعض یہ ہیں:۔ (۱) عذابِ قبر حق ہے، جس پر ایمان ضروری اور تسلیم واجب ہے، یہی مسلک اہل سنت والجماعت کا ہے، معتزلہ کو اس کے خلاف کہا جاتا ہے، لیکن رئیس المعتزلہ قاضی عبدالجبار نے اپنی تالیف کتاب الطبقات میں ذکر کیا ہے کہ "لوگ کہتے ہیں تمہارے مذہب میں عذابِ قبر کا انکار ہے، حالانکہ اس پر اجماعِ امت ہے، ہمارا جواب یہ ہے کہ اس سے انکار پہلے صرف ضرار بن عمرو نے کیا تھا، اور چونکہ وہ اصحابِ واصل میں سے تھے، اس لئے لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ اس مسئلہ سے معتزلہ منکر ہیں، حالانکہ ایسا نہیں ہے، اور معتزلہ میں دو خیال کے لوگ ہیں، بعض کہتے ہیں کہ احادیث و اخبار کے مطابق ایسا ہو سکے گا، دوسرے کہتے ہیں کہ ایسا قطعی ویقینی ہے، اور ہمارے اکثر شیوخ اس کا یقین رکھتے ہیں، البتہ وہ ان جاہلوں کی بات کا انکار کرتے ہیں جو کہتے ہیں کہ قبروں میں عذاب بحالتِ[۱] موت ہوگا اور دلیل عقل بھی اس کا انکار کرتی ہے ایسا ہی ابوعبداللہ المرزبانی نے بھی اپنی تالیف "کتاب المطبقات" میں لکھا ہے۔

علامہ قرطبی کا ارشاد

آپ نے فرمایا:۔ ملاحدہ وفلاسفہ نے عذابِ قبر کا انکار کیا ہے، حالانکہ اس پر ایمان واجب ولازم ہے، جس طرح کہ مخبرِ صادق رسولِ

[۱] غالباً اس کا اشارہ ایک جماعت کرامیہ کی طرف ہے، جن کے نزدیک عذابِ قبر جائز ہے، اور وہ عذاب مردوں پر ایسی حالت میں ہوگا کہ روح جسم میں نہ آئے گی، تاہم مردوں کو عذاب والم کا احساس ہو سکے گا۔

اکرم نے خبر دی ہے، یعنی حق تعالٰے بندہ کو (قبر و برزخ میں) زندہ کریں گے، اور اس کو حیات وعقل واپس دیں گے، یہی احادیث واخبار سے ثابت ہے، اور یہی مسلک اہلِ سنت والجماعت کا ہے، یہ بھی ثابت ہے کہ برزخ میں چھوٹے بچوں کو عقل کامل عطا کر دی جائے گی تا کہ وہ اپنے مرتبہ وسعادت کو پہچان سکیں، یہ بھی وارد ہے کہ قبر چھوٹے بچے کو بھی دبائے گی، جیسے بڑے کو بھینچتی اور دباتی ہے۔ بلخی، جبائی وغیرہ بھی عذاب قبر کے قائل ہیں، مگر وہ اس کو صرف کافروں اور فاسقوں کے لئے مانتے ہیں، مومنین کے واسطے نہیں، اور بعض معتزلہ کا خیال ہے کہ مردوں کو قبور میں عذاب تو ہوگا، مگر اس کا احساس ان کو نہ ہوگا، جب قبروں سے اٹھیں گے تو ان تکالیف کو محسوس کریں گے، جس طرح نشہ والے یا بے ہوش کو مارا جائے تو اس وقت اس کو تکلیف نہیں ہوتی اور ہوش آنے پر درد والم کو محسوس کرتا ہے، دوسرے بعض معتزلہ، ضرار بن عمرو، بشر مریسی، یحیٰی بن کامل وغیرہ نے عذابِ قبر کا بالکل انکار کر دیا ہے، علامہ قرطبی نے اس کے بعد لکھا کہ یہ سب اقوال وآراء باطل محض ہیں، احادیث صحیحہ ثابتہ کے خلاف ہیں، ان کے علاوہ خوارج اور بعض مرجبہ بھی منکر ہیں، پھر اہلِ سنت والجماعت کے نزدیک جسم کے کل یا بعض حصہ کو عذاب روح کے ساتھ ہوگا، لہٰذا محمد بن جریر وغیرہ کی رائے بھی غلط ہے کہ عذاب کے وقت روح کا جسم لوٹنا ضروری نہیں ہے۔

(۲) حدیث الباب سے ابوال کی نجاست مطلقاً ثابت ہوتی ہے، کم ہو یا زیادہ، اور عام فقہاء بھی اسی طرف گئے ہیں، مگر امام اعظم اور صاحبین قدرِ درہم کبیر کو عفو قرار دیتے ہیں، کیونکہ مخرجین کی طہارت میں شریعت نے ڈھیلوں سے استنجاء کافی قرار دیا ہے، جبکہ ان سے پوری صفائی حاصل نہیں ہو سکتی کچھ نہ کچھ تلوث رہے گا، اس سے معلوم ہوا کہ شریعت نے اتنی مقدار کو دفعِ مشقت کے لئے معاف کر دیا اسی پر قیاس کر کے ائمہ حنفیہ نے بقدر درہم کبیر ہر نجاست غلیظہ کو معافی کے درجہ میں کر دیا ہے۔ اور اس مقدار کا دھونا بجائے فرض وواجب کے مستحب کہا ہے، حضرت سفیان ثوری نے کہا کہ زمانہ سلف میں لوگ قلیل مقدارِ بول میں رخصت وسہولت دیتے تھے، اصحابِ امام مالک رحمہ اللہ بھی مقدارِ یسیر کو معاف قرار دیتے ہیں، مگر اس کی تعیین میں مختلف ہیں اور ان کے یہاں بھی ایک قول قدرِ درہم کبیر کا ہے۔ (عمدۃ القاری ۸۷۵۔۱)

مسند احمد میں رئیس المحدثین حضرت عبداللہ بن مبارک کی روایت مسعر کے واسطے سے حضرت حماد بن سلمہ سے مذکور ہے کہ فرمایا:۔

"البول عند نا بمنزلة الدم مالم يكن قدر الدرهم، فلاباس به. (الفتح الربانی ۲۳۱۔۱)

(پیشاب ہمارے نزدیک خون کی طرح ہے، جب تک وہ بہ قدرِ درہم نہ ہو، اس کا کچھ حرج نہیں) اسی صفحہ پر محشی نے لکھا کہ بول کی نجاست بمنزلہ دم ہونا اور بقدرِ درہم معاف ہونا شیخ حماد بن سلمہ کا مذہب ہے اور یہی مذہب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا بھی ہے۔

نجاست کی اقسام

اوپر جو بقدرِ درہم یا کفِ دست نجاست کو مانعِ صلوٰۃ نہیں کیا گیا، اس کا تعلق اس نجاست ہے جو بدن کپڑے یا جائے نماز پر ہو، اور اس کے قلیل کو عفو کا درجہ دیا گیا ہے، کہ باوجود اس کے بھی نماز کی صحت استحساناً ہو جائے گی، باقی جو نجاست پانی میں گر جائے، وہ بہر صورت اس کو نجس کر دیتی ہے، خواہ کتنی ہی کم بھی ہو۔ اور حنفیہ کے یہاں جو بکری، اونٹ کی ایک دو مینگنی کنویں میں گرنے سے پانی نجس نہیں ہوتا وہ اول تو بعض مشائخ حنفیہ کے نزدیک صحراء ومیدانوں کے کنویں کے ساتھ خاص ہے کیونکہ وہ محفوظ نہیں ہوتے، اور ان کے پاس بکری اونٹ بیٹھتے ہیں، ہوا سے اڑ کر ایک دو مینگنی کنویں میں گر جائیں تو ان کو عفو کا درجہ دے دیا گیا، ورنہ ہر وقت ان کنووں کو پاک کرنا دشوار تھا، دوسرے اس لئے بھی کہ مینگنی سخت ہوتی ہے، پھر بھی زیادہ مقدار کو نظر انداز نہیں کیا گیا۔

پھر نجاست کو دو قسم بہ لحاظ خفت وغلظ کے بھی ہیں، اور ہر ایک کا قلیل معاف ہے نجاستِ غلیظ کی کثرت یہ ٹھہری کہ وہ مقدار درہم سے زیادہ ہو، اور یہ تقدیر وتحدید موضعِ استنجاء سے ہوئی، جس کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں اور حضرت ابراہیم نخعی نے فرمایا:۔ تقدیر درہم بطورِ کنایہ

ہے موضعِ خروجِ حدث سے چونکہ مقاعد کا ذکر مجلسی آداب کے خلاف تھا، اس لئے تحسین عنوان کے لئے "درہم سے کنایہ کیا گیا۔

حنفیہ کے یہاں اگر چہ ظاہر روایت میں صراحت تحدید مذکور کی نہیں ہے، لیکن امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب النوادر میں لکھا:۔ "درہم کبیر مثل عرضِ کف ہے" اور کتاب الصلوٰۃ میں لکھا:۔ درہم کبیر بقدرِ مثقال ہے، جس کا وزن بیس قیراط ہے۔ پھر علامہ محقق فقیہ ہندوانی نے روایتِ مساحت کو نجاست سائلہ (بول وغیرہ) پر محمول کیا۔ اور روایتِ وزن کو نجاستِ جامدہ پر۔ اور یہی مختارِ حنفی ہو گیا۔

نجاستِ خفیفہ کو ظاہر روایت میں کثرتِ فاحشہ کہا گیا ہے، اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے امام اعظمؒ سے کثیر فاحش کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے اس کی تحدید کرنا پسند نہ کیا اور فرمایا:۔ کثیرِ فاحش وہ ہے جس کو لوگ کثیر و فاحش سمجھیں۔ البتہ حاکمِ شہید نے اپنی مختصر میں امام اعظمؒ اور امام محمد رحمہ اللہ سے ربع یعنی چوتھائی کپڑے کی تقدیر و تعیین نقل کی ہے، کیونکہ بہت سے شرعی احکام میں ربع کو کل کا حکم دیا گیا ہے۔

تنبیہ: مشائخ حنفیہ نے تصریح کی ہے کہ قدر درہم کے عفو کا معنی صرف جوازِ صلوٰۃ ہے، اگر چہ اس صورت میں نماز پڑھے گا تو کراہت تحریمی ہوگی، اور اس سے زیادہ کی صورت میں تو جائز ہی نہ ہوگی، البتہ قدرِ درہم سے بھی کم ہو تو نماز میں کراہت تنزیہی ہوگی، چنانچہ اسی بناء پر یہ مسئلہ بھی لکھا ہے کہ اگر قلیل نجاست کا علم حالتِ نماز کے اندر ہوا تو بقدرِ درہم نجاست کی صورت میں نماز توڑ کر اس نجاست کو دھونا اور پھر سے نماز پڑھنا واجب ہے، اگر چہ جماعت کے فوت ہونے کا بھی اندیشہ ہو، کیونکہ جماعت سنت ہے، اور نجاست کا دھونا واجب و مقدم ہے اور درہم سے کم نجاست میں افضل یہ ہے کہ نماز توڑ کر نجاست دھوئے اور پھر سے نماز پڑھے، اگر جماعت کے فوت ہونے کا ڈر نہ ہو، ورنہ بدستور نماز پڑھتا رہے، کیونکہ جماعت سنت ہے، جو مذکور مستحب و افضل سے زیادہ قوی ہے۔ اسی طرح دونوں مذکورہ صورتوں میں اگر وقتِ اداء فوت ہونے کا اندیشہ ہو، تب بھی نماز نہ توڑے، اس لئے کہ نماز کو وقتِ مقرر سے ٹالنا حرام ہے، اور کسی طرح بھی موزوں نہیں ہے کہ کراہت سے بچ کر حرام کا ارتکاب کیا جائے۔ (قوانین التشریع علی طریقۃ ابی حنیفۃ واصحابہ ۷۹۔۱)

حافظ ابن حزم کے اعتراضات

بحثِ مذکور کو ہم نے اس لئے تفصیل و دلائل کے ساتھ لکھا ہے کہ حافظ ابنِ حزم نے باوجود اس کے کہ ابوال و ازبال کے مسئلہ میں وہ امام اعظمؒ و ابو یوسف رحمہ اللہ کے ہم مسلک ہیں، یعنی دونوں کو نجس قرار دیتے ہیں، خواہ وہ ماکول اللحم جانوروں کے ہوں یا غیر ماکول اللحم کے۔ مگر پھر بھی انہوں نے حسبِ عادت چند شقیں اختلاف کی نکال کر نہایت سخت اور غیر موزوں الفاظ میں امام اعظمؒ پر نقد کیا ہے اور لکھا کہ امام صاحب نے جو نجاست کی تقسیم غلیظہ و خفیفہ کی اختیار کی ہے، اور قدرِ درہم کی تحدید کی ہے، اس کا کوئی تعلق سنت سے نہیں ہے، نہ سنتِ صحیحہ سے نہ سقیمہ سے، اور یہ بات نہ قرآن سے ثابت ہے نہ قیاس سے، نہ دلیلِ اجماع سے اس پر استدلال ہو سکتا ہے، نہ کسی کے قول سے نہ رائے سدید سے، بلکہ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ سے پہلے اس تقسیم و ترتیب کا کوئی بھی قائل نہیں ہوا لہٰذا اس قول کو یقینی طور سے نظر انداز کر دینا چاہیے (محلی ۱۶۹۔۱)

اوپر ہم ذکر کر چکے ہیں کہ امام صاحب سے پہلے جلیل القدر تابعی اور شیخ المحدثین حضرت حماد بن سلمہؒ، نیز صیرفی الحدیث شیخ اصحاب الصحاح حضرت ابراہیم نخعیؒ ایسے اکابر امت نے بھی قدر درہم کی تحدید کی ہے اور امام صاحب کا تو یہ بڑا کمال ہے کہ انہوں نے تحدید و تعیین سے بچنے کی بھی سعی فرمائی ہے کیونکہ احادیث و اخبار سے اس تحدید کی صراحت نہ تھی، لیکن جو تحدید اصولِ شریعت کی روشنی میں امام صاحب، آپ کے اصحاب اور دوسرے محدثین نے سمجھی، اس کے قرآن و سنت وغیرہ سے بے تعلق ہونے کا دعویٰ کیسے صحیح ہو سکتا ہے، ہاں حافظ ابنِ حزم کی تلوار جیسی تیز زبان جس صحیح بات کو بھی چاہے کاٹ چھانٹ کر رکھ دے، یہ اور بات ہے۔

ظاہریت کے کرشمے

حقیقت یہ ہے کہ حافظ ابن حزم بہت بڑے جلیل القدر محدث ہیں اور اسی لئے ان کی کتاب ''المحلی'' نہایت بیش قیمت قابلِ قدر وعظمت حدیثی ذخیرہ ہے، مگر جہاں وہ اپنی ظاہریت پر آجاتے ہیں اور حدیث کے مفہوم کو فقہ وعقل کی روشنی سے ہٹا کر اپنے خاص ذہن و فکر کے ذریعہ سمجھتے ہیں، وہاں وہ پہاڑ جیسی غلطیاں کرتے ہیں، یہی نجاست کی تقسیم وترتیب مراتب پر جو وہ اتنے بوکھلا گئے ہیں، اور درازلسانی پر اتر آئے ہیں، اس کی اصل وجہ اس دقتِ نظر کی بڑی کمی ہے جس سے ائمہ مجتہدین خصوصاً امام الائمہ ابوحنیفہؒ ممتاز وسرفراز ہوئے ہیں، ناظرین انوارالباری کو یاد ہوگا کہ حدیث **"لا یبولن احد کم فی الماء الدائم ثم یتو ضامنه** اور حدیث **"لایبولن احد کم فی الماء الدائم الذی لایجری ثم یغتسل منه.** (بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی وابن ماجہ)

حافظ ابن حزم یہ سمجھے ہیں کہ ممانعت صرف پیشاب کی ہے، اگر اس میں براز کردے تو کوئی حرج نہیں، اور ممانعت پیشاب کر کے اس پانی سے وضو وغسل کرنے کی صرف پیشاب کرنے والے کو ہے، اگر دوسرا اسی پانی سے وضو ترمذی غسل کرلے تو کوئی حرج نہیں اور پیشاب کر نے والے کو بھی ممانعت جب ہے کہ اسی پیشاب میں پیشاب کرے، اگر باہر کرے اور وہی پیشاب اسی پانی میں بہ کر چلا جائے، تب خود اس پیشاب کرنے والے کے لئے بھی اس پانی سے وضو وغسل کی ممانعت نہیں ہے۔ پھر جب حافظ ابن حزم کی اس نہایت کم سمجھی کی بات پر اعتراضات ہوئے، اور لوگوں نے ان ہی کے طرز پر سوال کیا کہ اس قسم کا فرق آپ سے پہلے بھی کسی نے بول وبراز کے اندر کیا ہے؟ تو ارشاد ہوا کہ ہاں! اس فرق کو تو خود رسول اکرم ﷺ نے ہی بتلایا ہے، کیونکہ آپ نے پیشاب کرنے والے کا تو حکم بتلایا اور براز کرنے والے کا نہیں بتلایا، اس سے سکوت فرمایا، اگر براز کا حکم بھی بول ہی کی طرح تھا تو حضور ﷺ کو اس کے بیان سے کون سی چیز مانع تھی؟۔ (ملاحظہ ہو محلی ۱۵۹۔۱)

کوئی حافظ ابنِ حزم یا ان کی جا و بے جا تقلید وحمایت کرنے والے سے پوچھتا کہ قرآن مجید میں تو والدین کو اف تف کہنے یا جھڑ کنے سے ممانعت وارد ہوئی ہے، اس لئے اگر کوئی بیٹا اپنے والدین کو مارے پیٹے یا قتل کردے، تو اس کے جواز میں بھی کوئی تردد نہ ہونا چاہیے، کیونکہ اگر اس کی بھی ممانعت ہوتی تو حق تعالےٰ کو اس کے بیان فرمانے سے کون سی چیز مانع تھی؟۔

غرض بات تو نہایت سیدھی وصاف تھی کہ جب بول کا حکم بتلا دیا گیا تو جو نجاستیں اور غلاظتیں بول سے بھی زیادہ بڑھ چڑھ کر ہیں، ان کا حکم تو خود ہی علم وعقل اور فقہ فی الدین کی روشنی سے حاصل ہو گیا، مگر جو لوگ رجال واشیاء کے فرقِ مراتب کو نہ سمجھ سکیں اور ان کی تقسیم وترتیب کو خلافِ عقل ونقل کہیں، ان سے بجز کج بحثی کے اور کسی چیز کی توقع کی جائے!

مسئلہ زیر بحث میں محلی کی حدیثی بحث

اس جزو کو چھوڑ کر جس کا ذکر ہم نے اوپر کیا، حافظ ابنِ حزم نے ابوال وازبالِ ماکول اللحم کی طہارت وعدمِ طہارت پر جتنی حدیثی نقطہ نظر سے بحث کی ہے، وہ نہایت اہم اور قابل قدر ہے، ایک جگہ بہت سی احادیث پر کلام کرنے کے بعد لکھا:۔ ان سے ثابت ہوا کہ رسول اکرم ﷺ نے لوگوں کو ہر قسم کے بول سے اجتناب کا قطعی وحتمی حکم فرمایا ہے، اور اس پر تساہل برتنے پر عذاب کی وعید سنائی ہے، اور یہ ایسا عمومی کلمہ ہے، جس میں کسی خاص بول کی تخصیص کر دینا جائز نہیں ہو سکتا، جو شخص تخصیص کرے گا وہ خدا اور رسولِ خدا پر ایسی بات کا دعویدار ہوگا جس کا اس کو صحیح علم حاصل نہیں، اور یہ دعویٰ بطریق باطل ہوگا نہ کسی نصِ ثابت جلی سے (اور اس کے خلاف) ہم نے دیکھا کہ حضور ﷺ نے سارے ہی بول وبراز کی دونوں قسموں کو ''اخبثین'' سے تعبیر فرمایا ہے، اور خبیث چیزیں حرام ہوتی ہیں، قال تعالےٰ:۔ "یحل لھم الطیبات

و یحرم علیهم الخبائث"، نتیجہ یہ نکلا کہ ہر خبیث واخبث حرام ہے۔

بحث وتحقیق

پھر حافظ ابنِ حزم نے لکھا:۔ اگر کہا جائے کہ حضور ﷺ نے تو صرف آدمیوں کے بول و براز سے تعرض کیا ہے کہ وہ اس سے اجتناب کریں، تو ہم کہیں گے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خطاب ضرور لوگوں کو کیا ہے، لیکن اجتناب کا حکم تو جنسِ بول[1] سے کیا ہے، جس کے تحت بول کے تمام افراد آ گئے، اگر کہو گے کہ صرف آدمیوں کے بول و براز مراد ہیں تو دوسرا یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ ہر آدمی کو صرف اپنے بول و براز سے اجتناب کا حکم دیا گیا ہے دوسروں کے بول و براز سے بھی تعرض نہیں ہے لہٰذا صحیح بات یہی ہے کہ بول و براز سے مراد جن عام لی جائے۔

اس کے بعد علامہ موصوف نے من البول اور من بولہ کی روایتوں پر محققانہ کلام کیا ہے، اوراس سلسلہ میں جن اصحابِ حدیث نے من بولہ کی روایت سے فائدہ اٹھانا چاہا ہے، ان کی غلطی واضح کی ہے، ان کو کھلی غلطی پر بتایا اوران کے مقلدین کوان سے بھی بدتر حال میں بتلایا، اور یہ بھی ثابت کیا کہ من بولہ کی روایت اوپر سے روایت کرنے والوں کے خلاف ہے، جنہوں نے من البول کی روایت کی ہے، اوراگرچہ صحت کا درجہ دونوں روایت کو حاصل ہے مگر من البول کی روایت میں زیادتی ہے (یعنی معنوی لحاظ سے کہ اس سے مراد ہر بول ہے) اورعدل کی زیادتی قبول کرنا واجب ہے لہٰذا من بولہ کی روایت کو آڑ اور بہانہ بنا کر جن لوگوں نے عام کو خاص بنانے کی سعی کی تھی، وہ بے سود ہوئی، اور یہی بات حق وصواب ٹھہری کہ ہر بول و براز سے اجتناب واجب وضروری ہے واضح ہو کہ اس موقع پر جیسی حدیثی بحث ابن حزم نے کی ہے، حافظ ابن حجر یا عینی نے بھی نہیں کی، حالانکہ ان دنوں کو مسلکِ شافعی وحنفی کی تائید میں زیادہ توجہ کرنی تھی۔

ائمۂ اعلام کے نزدیک سارے ابوال نجس ہیں

اس کے بعد حافظ ابنِ حزم نے لکھا کہ سلف اورائمۂ اعلام میں سے جن حضرات نے سارے ابوال کی نجاست کا فیصلہ کیا ہے، ان میں سے چند حضرات کے ارشادات بھی نقل کئے جاتے ہیں:۔

(۱) ابومجلز بیان کرتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عمرؓ سے اپنی اونٹنی کے پیشاب کے بارے میں سوال کیا تو فرمایا:۔ جہاں وہ لگ جائے اس کو دھو دیا کرو (۲) امام احمد بن حنبل نے بواسطہ معتمر وغیرہ حضرت جابر بن زید نقل کیا کہ پیشاب سب کے سب نجس ہیں (۳) حماد بن سلمہ رحمہ اللہ بواسطہ، یونس بن عبید حضرت حسن سے راوی ہیں کہ سارے پیشاب دھوئے جائیں (۴) قتادہ حضرت سعید بن المسیب سے روایت کرتے ہیں کہ تمام پیشابوں کی طہارت کیلئے رش رش سے ہوگا اور صب صب سے، یعنی معمولی چھینٹیں آجائیں تو معمولی طور سے دھویا جائے۔ اور زیادہ مقدار میں چھینٹیں آجائیں تو زیادہ پانی سے دھویا جائے۔ (۵) معمر نے امام زہری سے نقل کیا کہ چرواہے کو جو اونٹوں کے پیشاب لگ جائیں ان کو دھویا جائے (۶) سفیان بن عینہ نے ابوموسیٰ اسرائیل سے نقل کیا کہ میں محمد بن سیرین کے ساتھ تھا، ان پر چمگادڑ کا پیشاب گرا تو اس کو دھویا اور فرمایا:۔ میں پہلے دھونے کی ضرورت نہ سمجھتا تھا، تا آنکہ مجھ کو یہ بات سات اصحابِ رسول سے پہنچی۔ (۷) امام وکیع حضرت شعبہ سے راوی ہیں کہ میں نے حضرت حماد بن ابی سلیمان سے بکری کے پیشاب کے متعلق سوال کیا تو فرمایا:۔ اس کو دھویا کرو۔ (۸) ان ہی حماد سے اونٹ کے پیشاب کے بارے میں ایسا ہی قول مروی ہے۔

---

[1] یہاں حافظ ابن حزم نے جس معقولیت سے مطلق بول مراد لیا ہے۔ حدیث لایبلون احدکم میں اس سے چوک گئے تھے، اور یہاں جس طرح بول کے ساتھ براز کو بھی لیا ہے وہاں اس کو بھی نظر انداز کر دیا تھا، درحقیقت ایسے ہی مسائل میں مجتہد وغیر مجتہد کا فرق وامتیاز واضح ہوتا ہے، مجتہد سیدھی درمیانی پکی سڑک اور شاہراہ پر چلتے ہیں اور دوسرے حضرات کبھی کبھی ادہر ادھر کے کچے راستوں پر بھی چل پڑتے ہیں۔ (در نیابد عقلِ پختہ ہیچ خام)۔

حافظ ابنِ حزم کا ظاہریہ سے اختلاف

حافظ ابنِ حزم رحمہ اللہ نے داؤد ظاہری کا مذہب نقل کیا کہ سواء انسان کے بول و براز کے کہ وہ دونوں تو ضرور نجس ہیں، باقی سارے حیوانات کے پیشاب اور گوبر، لید وغیرہ پاک ہیں۔ اور لکھا کہ ہمارے اصحاب ظاہریہ کی دلیل یہ ہے کہ اصل اشیاء میں طہارت و پاکی ہے جب تک کہ کوئی نص تحریم نہ ہو، اور وہ اس کے مدعی ہیں کہ بجز بول و براز انسان کے دوسرے حیوانات کے ابوال وازبال کی نجاست پر کوئی نص یا اجماع وغیرہ موجود نہیں ہے، حالانکہ نصِ تحریم موجود ہے کیونکہ بول سے نہ بچنے پر حدیثِ عذاب قبر وارد ہے اور من البول میں بول اسم عام ہے جو بطور جنس سب افرادِ بول کو شامل ہے اور روایت من بولہ کے ذریعہ تخصیص غیر صحیح ہے، دوسرے حدیث ولا وھو یدافعہ الاخبثان سے بول و نجو کا اخبث ہونا ثابت ہے، اور خبیث و اخبث کی تحریم میں کس کو شبہ ہوسکتا ہے اس کے بعد حافظ ابنِ حزم اپنے اصحاب ظاہریہ کے دلائل و آثار نقل کر کے ایک ایک کا شافی ووافی رد لکھا ہے۔ پھر امام مالک[1] رحمہ اللہ کے دلائل کا بھی رد کیا جو کہتے ہیں کہ غیر ماکول اللحم حیوانات کے ابوال وازبال نجس ہیں اور ماکول اللحم کے طاہر ہیں، بجز ان کے جو نجس پانی پئیں تو ان کا پیشاب بھی نجس ہے اور ایسے ہی مثلاً مرغی وغیرہ اگر نجس چیزیں کھائیں تو ان کی بیٹ وغیرہ ناپاک ہے، حافظ ابنِ حزم نے لکھا کہ اس مذہب کی غیر معقولیت تفریق مذکور کے سبب سب سے زیادہ ہے، خصوصاً جبکہ وہ خود بھی نجاست کھانے والی مرغی کا گوشت پاک اور حلال مانتے ہیں، حالانکہ اس کی تولید میں بھی ناپاک چیزیں شامل ہیں۔ (محلی ۱۶۸۔ا تا ۱۸۲۔ا)

حافظ ابن حجر اور مسئلۃ الباب میں بیانِ مذاہب

آپ نے لکھا:۔ امام مالک، امام احمد، اور طائفہ سلف کے نزدیک بول ماکول اللحم طاہر ہے اور ان کی موافقت شافعیہ میں سے بھی ابنِ خزیمہ، ابن المنذر، ابنِ حبان، اصطخری اور رویانی نے کی ہے امام شافعی اور جمہور تمام ابوال وارواث کی نجاست کے قائل ہیں، خواہ وہ ماکول اللحم جانوروں کے ہوں یا غیر ماکول اللحم کے۔ (فتح ۲۳۵۔ا)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے حنفیہ کا مذہب صراحت سے ذکر نہیں کیا، حالانکہ وہ بھی حکمِ نجاست میں امام شافعی رحمہ اللہ اور جمہور کے ساتھ ہیں۔

محقق عینی کے ارشادات

فرمایا: امام مالک، امام احمد، شعبی، نخعی، زہری وغیرہ اور شافعیہ میں سے اصطخری ورویانی حنفیہ میں سے امام محمد بن الحسن، ابوال ماکول اللحم کو طاہر کہتے ہیں،

امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام ابو یوسف، ابوثور اور دوسرے بہت سے اکابر امت تمام ابوال کو نجس مانتے ہیں اور ان کی طرف حدیث عرنیین کا یہ جواب ہے کہ وہ اباحت ضرورت کے سبب تھی جس طرح مردوں کے لئے حرب کے وقت خارش وسخت سردی کے سبب اگر دوسرا کپڑا نہ تو ریشمی کپڑا پہننا مباح ہے جو بغیر ان ضرورتوں کے قطعی حرام ہے، دوسرا یہ جواب ہے کہ نبی اکرم ﷺ کو بطریق وحی ان لوگوں کو شفا کا علم ابوالِ ابل سے ہوگیا تھا، اور حرام چیزوں سے بھی شفا حاصل کرنا جائز ہے جبکہ ان سے حصولِ شفا کا یقین ہو، جس طرح سخت بھوک سے

---

[1] حافظ ابن حزم نے امام احمد کا مذہب ذکر نہیں کیا، اس لئے ہم کتاب الفقہ ۱۱۔ا سے مالکیہ وحنابلہ کے مذاہب نقل کرتے ہیں:۔

مالکیہ: تمام ماکول اللحم حیوانات (بقر، غنم وغیرہ) کے ابوال وازبال پاک ہیں بشرطیکہ وہ نجاست کھانے کے عادی نہ ہوں، اگر وہ یقیناً یا ظناً اس کے عادی ہو تو ناپاک ہیں، اور جب شک ہو تو اس کے فطری میلان کو دیکھیں گے، مثلاً مرغی کے فضلہ کو نجس اور کبوتر کے فضلہ کو پاک سمجھیں گے۔

حنابلہ: سب ماکول اللحم جانوروں کے فضلات پاک ہیں، اگرچہ وہ نجاست کھاتے ہوں، جب تک انکی غذا کا اکثر حصہ نجاست نہ ہو۔ ایسا ہوگا تو نہ صرف فضلہ بلکہ لحم بھی نجس ہوگا، البتہ اگر ایسے جانور کو تین دن تک نجاست کھانے سے روک دیں تو تین دن کے بعد ان کا فضلہ بھی طاہر ہوگا اور گوشت بھی

مجبور ہوکر مردار کھانا جائز ہے، یا جیسے سخت پیاس کے وقت لقمہ گلے میں اٹک جائے تو اس کو گلے میں اتارنے کے لئے پانی وغیرہ نہ ہونے کی صورت میں شراب کا استعمال بقدر ضرورت مباح ہے، علامہ ابن حزم نے کہا کہ یہ امر یقیناً صحت کو پہنچ گیا ہے کہ حضور علیہ السلام نے ان لوگوں کو شرب بول کا حکم بطور استعمال دوا کیا تھا۔ چنانچہ اس سے ان کو صحت بھی ہوگئی تھی۔

علامہ شمس الائمہ رحمہ اللہ نے یہ جواب دیا کہ حدیث انسؓ جس کو قتادہ نے روایت کیا ہے، اس میں صرف یہ ہے کہ حضور علیہ السلام نے ان لوگوں کو البان ابل پینے کی ہدایت کی تھی، اس میں ابوال کا ذکر نہیں ہے، البتہ روایت حمید الطویل میں اس کا ذکر ہے اور جبکہ حدیث میں صرف حکایت حال ہے (یعنی حضور کا قول مذکور نہیں ہے) تو اس کے حجت ہونے نہ ہونے میں تردد ہو گیا لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں، حافظ عینی رحمہ اللہ نے آخر میں لکھا کہ اس بارے میں حدیث "استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه" سے تمسک واستدلال زیادہ اولیٰ ہے کیونکہ اس میں تمام ابوال سے اجتناب کا عام حکم موجود ہے اور نہ بچنے پر عذاب کی وعید بھی ہے، اس حدیث کے راوی ابوہریرہ ہیں اور محدث ابن خزیمہ وغیرہ نے اس کی روایت مرفوعاً کر کے تصحیح بھی کی ہے۔ (عمدۃ القاری ۹۱۹۔۱)

امام بخاری کا مقصد

آپ نے یہ باب بول سے اجتناب کی تاکید کے لئے ذکر کیا ہے، اس کے بعد دوسرے باب میں غسل بول کو ضروری قرار دیں گے، اور چونکہ اس میں روایت من بولہ کی لائیں گے جس کا تعلق بظاہر صرف بول ناس سے ہے، اس لئے تیسرے باب بلا ترجمہ میں روایت من البول کی لا کر یہ ظاہر کریں گے کہ دوسرے ابوال بھی مراد شارع ہو سکتے ہیں، یہی رائے حضرت اقدس گنگوہی رحمہ اللہ کی ہے (ملاحظہ ہو لامع الدراری ۹۲۔۱) لہٰذا امام بخاری رحمہ اللہ کے قول "ولم یذکر سوی بول الناس" سے یا باب ابواب الابل والدواب میں حدیث عرنیین لانے سے یہ سمجھنا کہ امام بخاری نے طہارت ابوال ماکول اللحم کو اختیار کیا ہے، قطعی نہیں، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے باب ابواب الابل کے تحت لکھا ہے کہ امام بخاری نے صراحت کے ساتھ کسی ایک حکم کا فیصلہ نہیں کیا اور ان کی عادت بھی مختلف فیہ مسائل میں یہی ہے، اگرچہ بظاہر حدیث عرنیین لانے اور حدیث صاحب القبر میں "ولم یذکر سوی بول الناس" لکھنے سے یہ اشارہ ضرور ملتا ہے کہ انہوں نے طہارت کو راجح سمجھا ہوگا۔ (فتح الباری ۲۲۳۔۱)

اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ابن بطال کا یہ سمجھنا کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اہل ظاہر کی موافقت کی ہے، اور بھی زیادہ مستبعد ہے کیونکہ اہل ظاہر تو سواء بول ناس کے تمام ہی حیوانات ماکول اللحم وغیر ماکول اللحم کے ابوال کو طاہر مانتے ہیں، اس بات کو نہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اختیار کیا، نہ ترجیح دی، چنانچہ ہمارے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے بھی درس بخاری شریف میں یہی فرمایا تھا کہ امام بخاری رحمہ اللہ کی طرف یہ نسبت صحیح نہیں کہ انہوں نے نجاسات کے باب میں داؤد ظاہری کا مذہب اختیار کیا ہے، کیونکہ ظاہریہ کے بعض جزئیات اختیار کرنے سے تمام جزئیات کا اختیار لازم نہیں آتا، شارحین کا یہ طریقہ خلاف احتیاط ہے کہ امام بخاری اگر کسی کی موافقت بعض جزئیات میں کرتے ہیں تو وہ حکم لگا دیتے ہیں کہ انہوں نے فلاں کا مذہب اختیار کیا ہے، حالانکہ امام بخاری خود مجتہد فی الفقہ تھے، جتنے جزئیات کسی مجتہد کے مسائل میں سے چاہتے اختیار کر لیتے تھے، اور جتنے چاہتے چھوڑ دیتے تھے، پھر یہ کہ ظاہریہ کی طرف جو نسبت کی گئی ہے کہ وہ بجز انسان کتے، خنزیر کے سارے حیوانات کے فضلات کو طاہر مانتے ہیں یہ بھی تحقیقی بات نہیں ہے کیونکہ ظاہریہ میں ابن حزم بھی ہیں، جو ماکول اللحم جانوروں کے ازبال کو نجس کہتے ہیں، چنانچہ انہوں نے حدیث "صلوا فی مرابض الغنم" کو منسوخ کہا، اور تطییب مساجد کا حکم جس حدیث میں ہے، اس کو ناسخ قرار دیا۔ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے اس موقع پر یہ بھی فرمایا کہ میں امام بخاری رحمہ اللہ کی طرف مذہب ظاہریہ کی نسبت اس لئے بھی ناپسند کرتا ہوں کہ میں ان کی شان اس سے اعلیٰ وارفع سمجھتا ہوں۔ اس ریمارک کی قدر و قیمت اہل علم و تحقیق سمجھ سکتے ہیں۔

چوتھے باب میں امام بخاری نے یہ بتلایا کہ بولِ ناس کی اتنی نجاست اور اس سے اجتناب ضروری ہونے کے باوجود اخلاقِ نبوی کی نہایت برتری اس سے نمایاں ہے کہ بدوی کو مسجد ایسی مقدس جگہ میں بھی پیشاب کرنے دیا اور اس کو کوئی سرزنش نہ کی، اسی کے ساتھ مسجد یا زمین پاک کرنے کا طریقِ سنت بھی سکھا دیا گیا۔

پانچویں باب میں مزید اہتمام مسجد کے پاک کرنے کا اور اس میں صرف پانی بہا دینے کی کفایت بتلائی، چھٹے باب "یھریق الماء علی البول" میں نجاستِ بول کو موکد کیا اور یہ بھی بتلایا کہ بول کا دھونا مسجد سے بطور نظافت نہیں ہے بلکہ بغرض طہارت ضروری ہے اس لئے جہاں بھی بول کا اثر ہو اس پر پانی بہا کر پاک کیا جائے، ساتویں باب میں بتلایا کہ بولِ صبیان بھی بڑوں کی طرح نجس و ناپاک ہے۔(۸) پیشاب کے ذکر کی مناسبت سے بتلایا کہ گو ادب تو یہی ہے کہ بیٹھ کر پیشاب کیا جائے، لیکن کسی ضرورت و مجبوری کے وقت کھڑے ہو کر بھی درست ہے، بشرطیکہ سابقہ احکام احتیاط و اجتناب کے ملحوظ رہیں۔

نویں باب میں یہ بتلایا کہ کسی مجبوری یا بیماری وغیرہ کے وقت اگر لوگوں کے قریب پیشاب کرنا پڑے تو حجاب و تستر کی رعایت ضروری ہے۔

دسویں باب میں یہ ادبِ شرعی بتلایا ہے کہ اگر کسی گندی جگہ کوڑی وغیرہ پر پیشاب کرنے کی ضرورت پیش آ جائے تو وہاں ایسی احتیاط سے کرے کہ بدن یا کپڑوں پر پیشاب یا مقامی گندگی کا اثر نہ آئے۔

گیارھویں باب میں غسل الدم (خون کو دھونا) ذکر کیا، جو سب ہی کے نزدیک نجس اور ضروری الغسل ہے، پھر بارھویں باب میں غسل المنی (منی کو دھونا ذکر کیا، اور بتلایا کہ وہ بھی بول و دم کی طرح نجس ہے اس لئے اس کو بھی دھونا ضروری اور طہارت کا لازمی جزو ہے (اس مسئلہ میں امام بخاری رحمہ اللہ نے حنفیہ کی موافقت کی ہے)۔

تیرھویں باب میں یہ بتلایا کہ اچھی طرح دھونے کے بعد اگر منی، خون، وغیرہ کا دھبہ بدن یا کپڑے پر رہ جائے تو وہ معاف ہے اس کے ازالہ کی تدبیر ضروری نہیں۔

چودھویں باب میں **ابوال ابل و دواب و غنم** کا مستقل ذکر کیا ہے اور مرابض سے اشارہ ازبال کی طرف بھی کیا، مگر چونکہ حدیث سے صرف اونٹ و بکری کے بارے میں صراحت ملتی تھی، اس لئے ان کا ذکر صراحت سے کیا، اور ازبال کا ذکر بھی حدیث میں نہ تھا، اس لئے اس کی صراحت سے بچ گئے۔

اہم فائدہ: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امام بخاری نے یہاں کھل کر اور صراحت سے یہ نہیں بتلایا کہ یہ ابوال پاک ہیں یا ناپاک، اس لئے کہ جب ان کے نزدیک احادیث طرفین کی ہوتی ہیں تو فیصلہ دوسروں پر چھوڑ دیا کرتے ہیں اور بجز خاص مواقع وضرورت کے ایک جانب کا دوٹوک فیصلہ نہیں بتلاتے۔

اس کے بعد پندرھویں باب میں نجاستوں کے دوسرے احکام بتلائے، جن سے اکثر و بیشتر واسطہ پڑتا ہے، اور سولھویں باب میں پھر پیشاب کا حکم بتلائیں گے کہ ٹھہرے ہوئے پانی میں وہ مل جائے تو کیا کیا جائے۔

اس طرح امام بخاری رحمہ اللہ نے باب زیر بحث (**من الکبائر ان لا یستتر من بولہ**) سے شروع کر کے "**باب البول فی الماء الدائم**" تک پیشاب کے بارے میں مختلف احکام کا اور ضمناً دوسری نجاستوں کا ذکر کیا ہے اور اس تمام مجموعے پر گہری نظر کی جائے تو امام بخاری کا مقصد اچھی طرح واضح ہو جاتا ہے، اور وہ یہ کہ بولِ انسان کے بارے میں تو شریعت کے احکام نہایت سخت ہیں، اور اس سے بچنے کا اہتمام ہر وقت ضروری ہے کہ یہ نجاست ہر وقت ساتھ لگی رہتی ہے، اس لئے اس کو معمولی سمجھ کر ہر انسان اپنے جسم و بدن کو نجس کر لیتا ہے، حالانکہ برزخ

میں سب سے پہلے طہارت ونظافت ہی کا جائزہ لیا جائے گا، اوراس میں غفلت وتساہل برتنے پر نہ صرف مواخذہ بلکہ عذاب بھی ہوگا، اس کے بعد ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب و گوبر کا درجہ ہے، احتراز واجتناب ان سے بھی ضروری مگراس پراتنی سختی نہیں، جو مذکور ہوئی، نہ اس پر امام بخاریؒ کے نزدیک کوئی وعید ہے، البتہ باب غسل البول قائم کرکے وہ یہ بھی بتلا گئے کہ ہر پیشاب نجس ہے اوراس کو دھونا چاہیے اوراس کے ساتھ ہی باب غسل الدم رکھ دیا، جس سے اشارہ ہوا کہ دم کی نجاست جو مجمع علیہا ہے ایسے ہی مطلق بول کی نجاست سے بھی انکار صحیح نہیں، چودھویں باب سے ابوالِ ماکول اللحم کی خفتِ نجاست کا اشارہ ملتا ہے، اور حنفیہ کے نزدیک بھی ان میں بہ نسبت ابوال غیر ماکول اللحم کے خفت ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاری کا مختار مسلک نہ صرف داود ظاہری کے مسلک سے بعید ہے جیسا کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا بلکہ وہ مسلکِ امام مالک وغیرہ سے بھی پوری طرح موافق نہیں ہے، بلکہ ان کا مسلک حنفیہ وشافعیہ اور جمہور سے زیادہ قریب ہے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا مذہب

اوپر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ سے ایک نہایت اہم اور کارآمد بات ذکر ہوئی ہے، کہ امام بخاری رحمہ اللہ کی شان ظاہریہ کے مسالک سے بہت ارفع واعلیٰ ہے، امید ہے کہ اس زریں مقولہ سے محققین اساتذہ حدیث ومولفین پورا استفادہ کریں گے۔ حضرت رحمہ اللہ کا مذکورہ بالا مقولہ اگر اوپرا معلوم ہو تو محلی ابن حزم اور صحیح البخاری کا موازنہ کیجئے! محلی کی ابحاث دیکھئے کہ وہ ظاہریت کی تائید میں کس کس طرح سارے ائمہ مجتہدین کو آڑے ہاتھوں لیتے ہیں اور امام بخاری رحمہ اللہ کے تراجم کو لیجئے (کہ وہی ان کی ٹھوس اور خاموش ابحاث ہیں) اکثر وبیشتر مسائل میں وہ کسی نہ کسی مجتہد کی رائے سے اتفاق کریں گے، اور گو بہت سی جگہ قیاس کی کمی کے سبب وہ معہود ظاہریت سے قریب معلوم ہوتے ہیں، مگر درحقیقت وہ ان کی خاص شروط کے موافق احادیث صحیحہ کے اتباع واقتدار کی دھن اور لگن ہے اور کچھ نہیں، چونکہ ائمہ مجتہدین میں سے امام اعظم کا مذہب سب سے زیادہ معانی حدیث کے موافق ہے، اس لئے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ ہی کا یہ بھی فیصلہ ہے کہ امام بخاری کی صحیح میں سب سے زیادہ موافقت فقہ حنفی ہی کی ہے، افسوس ہے کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے طرز پر وسیع مطالعہ حدیث اور اعلیٰ سطح پر درس وتالیف کا سلسلہ آگے نہ بڑھا، اور خود ان کے تلامذہ ہی نے کچھ کام نہ کیا، ورنہ ان کے افادات کی رہنمائی میں اب تک بہت بڑا کام ہو گیا ہوتا۔

عاجز راقم الحروف کو اپنی نااہلی اور بے بضاعتی کا پورا استحضار واعتراف ہے، اور دل چاہتا ہے کہ دوسرے اکابر اہلِ علم واساتذہ حدیث خصوصاً حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے خصوصی تلامذہ ومستفیدین اس میدان میں آئیں اور کچھ کام کریں، مگران کی کم توجہی یا دوسرے مشاغل کی مصروفیت دیکھ کر مایوسی ہوتی ہے، اور خدا کی توفیق مانگ مانگ کر آگے قدم بڑھا رہا ہوں، اردو زبان میں کسی علمی حدیثی بحث کو آسان کرکے پیش کرنا کافی بھی دشوار ہے، اس لئے اس کی فکر میں بات زیادہ لمبی ہو جاتی ہے، بہت سے احباب اور اہلِ علم کے خطوط حوصلہ افزائی کے آجاتے ہیں، ان کی وجہ سے ہمت بڑھ جاتی ہے، ورنہ۔

بارہا بادل ایں قرار کنم کہ روم ترک عشق یار کنم!
باز اندیشہ مے کنم کہ اگر نہ کنم عاشقی چہ کار کنم!

ناظرین سے عاجزانہ درخواست ہے کہ وہ میرے اس کام میں سہولت وتوفیق الٰہی کے لئے برابر دعا فرماتے رہیں، کیا عجب ہے کہ ان کی دعاؤں کی امداد سے فضلِ خداوندی متوجہ رہے، اور یہ کام سرانجام کو پہنچے، وماذلک علی اللہ بعزیز۔

لہ اس سے حنفیہ وشافعیہ اور بقول ابن حجر جمہور علماء امت کو نیز حافظ ابن حزم وغیرہ کو اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ ابوال وازبال سارے ہی نجس ہیں، اور کسی بول سے بھی احتراز نہ کرنے والا وعید کے تحت داخل ہے۔

قبروں پر پھول وغیرہ چڑھانا کیسا ہے؟

حدیث الباب کے تحت مسئلہ مذکورہ کا بھی فیصلہ ہو جاتا ہے، اس لئے مزید تحقیق درج کی جاتی ہے:۔ حضور اکرم ﷺ نے جو دو قبروں پر، عذاب کا حال معلوم ہونے کی وجہ سے دو ٹہنیاں رکھدیں، اور فرمایا کہ جب تک یہ دونوں خشک نہ ہونگی، عذاب کم اور ہلکا ہونے کی امید ہے، تو علماء نے اس پر بحث کی ہے کہ ایسا کرنا آپ ہی کے ساتھ خاص تھا یا اب بھی اس کا فائدہ و جواز ہے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری ۲۲۲۔ا میں مندرجہ ذیل اقوال نقل کئے ہیں:۔

(۱) علامہ مازری نے فرمایا:۔ ہوسکتا ہے کہ حق تعالیٰ نے آنحضرت کو ذریعہ وحی خبر دی ہو کہ ان دونوں کے لئے اتنی مدت تک عذاب کی تخفیف ہوگی۔ (۲) علامہ قرطبی نے یہ قول نقل کیا کہ ان دونوں کے لئے حضور اکرم ﷺ کی شفاعت قبول ہوگئی ہے، اور وہ اتنی ہی مدت کے لئے تھی، جیسا کہ حدیثِ جابر سے معلوم ہوتا ہے، جو مسلم میں مروی ہے کہ حضور اکرم نے فرمایا:۔ میری شفاعت قبول ہوگئی کہ ان دونوں سے عذاب اٹھالیا گیا جب تک کہ دونوں ٹہنیاں تر رہیں گی، علامہ قرطبی نے یہ بھی کہا کہ مختلف روایات میں قصہ ایک[1] ہی ہے اور یہی فیصلہ امام نووی نے بھی کیا۔ (۳) علامہ خطابی نے فرمایا کہ حضور اکرم ﷺ نے ٹہنیوں کے تر رہنے تک کے لئے ان دونوں سے تخفیفِ عذاب کی دعا فرمائی ہوگی، جو قبول ہوگئی، یہ بات نہیں کہ ٹہنی کے سبب ایسا ہوا، اور نہ ایسا ہے کہ تر ٹہنی میں وہ سببی وصف تھا، جو خشک میں باقی نہ رہا۔ (۴) علامہ طیبی نے فرمایا:۔ ٹہنیوں کے تر رہنے تک جو عذاب کی تخفیف بتلائی گئی ممکن ہے اس میں کوئی ایسی خاص حکمت و وجہ ہو جو ہمارے علم میں نہ آسکی، جیسے زبانیہ کا عدد نہیں بتلایا گیا، (۵) علامہ طرطوشی نے فرمایا:۔ کہ تخفیفِ عذاب کی صورت صرف آنحضرت کے دست مبارک کی برکت تھی قاضی عیاض نے فرمایا کہ حضور ﷺ نے قبروں پر ٹہنیاں گڑونے کی وجہ سے دریافت کرنے پر فرمایا کہ ان دونون قبروں والوں کو عذاب ہو رہا تھا، اور ظاہر ہے کہ یہ امر مغیبات سے ہے، اس لئے جب دوسرون کو اس کا علم ہی نہیں ہوسکتا تو ان کو اس فعل کا اتباع بھی درست نہ ہوگا۔

ان سے اقوال کا مقصد واضح ہے کہ تخفیفِ عذاب حضور اکرم ﷺ کی خاص برکت سے تھی، یا آپ کی شفاعت یا دعا قبول ہونے کی وجہ سے، یا اس میں کوئی ایسی حکمت تھی جو ہمیں معلوم نہیں، لہٰذا شارع علیہ السلام سے کوئی اجازت اس امر کی حاصل نہیں ہوئی کہ ہم ٹہنیاں قبروں پر رکھدیا کریں یا ان سے تخفیفِ عذاب کی توقع کریں۔

اسی لئے حافظ ابن حجر نے اقوالِ مذکورہ بالا نقل کر کے لکھا کہ علامہ خطابی اور ان کے متبعین ٹہنی وغیرہ کو قبر پر رکھنا امر مستنکر اور خلافِ شریعت سمجھتے ہیں پھر چونکہ حافظ ابن حجر خود بھی اس معاملہ میں متساہل ہیں، اس لئے جواز کے لئے تاویلات نکالی ہیں، آپ نے لکھا کہ گو ہمیں یہ معلوم نہیں ہوسکتا کہ کس کو قبر میں عذاب ہو رہا ہے اور کس کو نہیں، لیکن پھر بھی اس میں کیا حرج ہے کہ ہم ٹہنی رکھ کر تخفیفِ عذاب کی امید کریں جس طرح رحم کی دعا و درخواست ہر ایک مردہ کے لئے کرتے ہیں، حالانکہ ہمیں معلوم نہیں ہوتا کہ کس پر رحم ہوا اور کس پر نہیں، دوسرے یہ کہ قطعی طور پر یہ بھی ثابت نہیں ہوا کہ ٹہنی حضور نے اپنی ہی دستِ مبارک سے گاڑی تھی، اس لئے احتمال ہے کہ دوسرے سے رکھوائی ہو اور اسی کی اقتداغالباً بریدۃ بن الحصیب صحابی نے کی، کہ اس نے وصیت کی کہ اس کی قبر پر دو ٹہنی رکھی جائیں، ظاہر ہے کہ دوسروں کو اتباع کرنے سے صحابی کی مذکورہ اتباع کرنا زیادہ بہتر ہے۔

---

[1] اس بارے میں حافظ ابن حجر کی رائے دوسری ہے کہ قصے متعدد ہیں، اور وجوہِ مغایرت بھی لکھی ہیں، تاہم قصوں کے تعدد و مغایرت سے بھی شفاعت کی نفی نہیں ہوتی، نہ اس امر کی تخفیفِ عذاب حضور علیہ السلام کی خصوصی برکت تھی، اس لئے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے اس معاملہ میں کمزور ہے، اور مضر بھی کہ اس سے قبروں پر پھول چڑھانے وغیرہ کا دروازہ کھلتا ہے (مولف)

حافظ ابنِ حجر کی تاویلات کمزور ہیں

رحمت کی دعا پر قیاس اس لئے بے محل ہے کہ رحمت کا مستحق ہر مومن عاصی وغیر عاصی ہے، کوئی بھی بڑا یا چھوٹا اس کی رحمت سے بے نیاز اور مستغنی نہیں ہوسکتا، بخلاف اس کے عذاب کا مورد ہر مومن نہیں ہے، اور ہمیں معلوم نہیں مرنے کے بعد کس کو کیا صورت پیش آئی اور کس پر عذاب ہوا، کس پر نہیں ہوا، پھر جب دوسرے طریقے ایصالِ ثواب اور دعاء مغفرت ورحمت کے ماثور ومسنون معلوم ہیں، تو ان کے ہوتے ہوئے، ایسا طریقہ اختیار کرنا جو اکثر علماء کے نزدیک بدعت وخلافِ شریعت ہے، صحیح نہیں ہوسکتا۔ رہا یہ کہ ایک صحابی بریدہ نے جو بات سمجھی وہ سب سے زیادہ لائق اتباع ہونی چاہیے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک دو صحابی کے سوا دوسرے ہزار ہا صحابہ کرام نے جو بات سمجھی اور اس کی روشنی میں اکثر علماء سلف وخلف نے جو سنت متعین کی، وہ تو اور بھی زیادہ لائقِ اتباع ہے جو شائبہ بدعت سے بھی کوسوں دور ہے، چنانچہ ایک دو صحابی کے سوا کسی سے بھی یہ منقول نہیں ہوا کہ اس نے قبروں پر ٹہنیاں یا پھول وغیرہ رکھانے کو سنت یا مفید سمجھا ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد گرامی

فرمایا:۔ بہ کثرت علماء سلف وخلف نے قبروں پر ٹہنیاں لگانے وغیرہ کو بدعت وخلافِ شریعت کہا ہے، اور ان ہی میں محقق امت حافظ ابن عبدالبر مالکی وغیرہ بھی ہیں اور حافظ ابنِ حجر کا اختیارِ جواز درست نہیں، اسی طرح متاخرین حنفیہ میں سے جس کسی نے اس کو جائز کہا ہے، غلطی کی ہے۔ مثلاً شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ اور علامہ شامی کہ میں سمجھتا ہوں ان حضرات کو مسئلہ بدعت صحیح طور سے منقح نہیں ہوسکا اور اسی لئے انکے یہاں بہت سے مسائل میں بدعاتِ مخترعہ کی تائید ہوگئی ہے، غرض حق وہی ہے جو علامہ خطابی، محقق ابن عبدالبر اور دوسرے حضرات کی رائے ہے کہ حدیث الباب میں جو ٹہنیوں کے رکھنے پر تخفیفِ عذاب ہوئی تھی، وہ حضور اکرم ﷺ کی خصوصیت تھی، جس کی تائید حدیثِ مسلم عن جابرؓ سے بھی ہوتی ہے، لہٰذا حافظ ابن حجر، شامی، اور شیخ محدث دہلوی کے اقوال پر نظر کر کے اس بارے میں توسع کرنا کسی طرح صحیح نہیں ہے، اور قبروں پر ٹہنیاں گاڑنا امرِ منکر وبدعت ہی ہے۔

اوپر کی تصریحات سے یہ بھی معلوم ہوا کہ آج کل جو مقابر پر پھول چڑھانے کی بدعت رائج ہوگئی ہے، اس کی بھی کوئی اصل نہیں ہے اور ایسی بدعات سے اجتناب ضروری ہے۔ **اللھم و فقنا لما تحب و ترضیٰ.**

حضرت علامہ محقق مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی رحمہ اللہ نے لکھا:۔ اولیاء صالحین کے مزارات پر پھول وغیرہ چڑھانا جو آج کل اہل بدعت نے رائج کر دیا ہے، اس کا کوئی تعلق حدیث الباب کے اتباع سے نہیں ہے، لہٰذا جاہلوں کی تسویلات وتلبیسات پر نہ جانا چاہیے، پھر اس طریقہ کی غلطی پر یہی دلیل کافی ہے کہ بجائے فساق وفجار کی قبور کی جن کے لئے تخفیفِ عذاب کے اسباب کی ضرورت بھی ہے، صلحاء و مقربین بارگاہِ خداوندی کے مزارات پر یہ چیزیں چڑھاتے ہیں۔ (فتح الملہم ۴۵۶۔۱)

بَابُ مَاجَآءَ فِیْ غَسْلِ الْبَوْلِ وَقَالَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ لِصَاحِبِ الْقَبْرِ کَانَ لَا یَسْتَتِرُ مِنْ بَوْلِہٖ وَلَمْ یَذْکُرْ سِوٰی بَوْلِ النَّاسِ.

(پیشاب کو دھونا۔ اور رسول علیہ السلام نے ایک قبر والے کے متعلق فرمایا تھا کہ وہ اپنے پیشاب سے بچنے کی کوشش نہیں کرتا تھا۔ آپ نے آدمیوں کے پیشاب کے علاوہ کسی اور کے پیشاب کا ذکر نہیں کیا۔)

(۲۱۴) حَدَّثَنَا یَعْقُوْبُ بْنُ اِبْرَاھِیْمَ قَالَ اَخْبَرَنَا اِسْمٰعِیْلُ بْنُ اِبْرَاھِیْمَ قَالَ حَدَّثَنِیْ رَوْحُ بْنُ الْقَاسِمِ قَالَ حَدَّثَنِیْ عَطَاءُ بْنُ اَبِیْ مَیْمُوْنَۃَ عَنْ اَنَسِ بْنِ مَالِکٍ قَالَ کَانَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اِذَا تَبَرَّزَ لِحَاجَتِہٖ اَتَیْتُہٗ بِمَاءٍ فَیَغْسِلُ بِہٖ.

ترجمہ: حضرت انس بن مالک سے روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام جب رفع حاجت کے لئے باہر تشریف لے جاتے تو میں آپ کے پاس پانی لاتا تھا آپ اس سے استنجا فرماتے تھے۔

تشریح: امام بخاری رحمہ اللہ نے اس باب میں غسل بول کا حکم ثابت کیا ہے، اور چونکہ امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک حدیث میں صراحت صرف بول ناس سے نہ بچنے کے سبب سے عذاب کی ہے، اور استنجاء کے سلسلہ میں بھی صرف انسانوں ہی سے اس کا تعلق ہوسکتا ہے اس لئے اصالۃً اور استقلالاً ذکر غسلِ بول انسانی ہی کا ہوا، اور اسی کو ثابت کیا ہے، کیونکہ اتنا جز و متیقن ہے، آگے دوسرے ابوال کے بارے میں امام بخاری کی رائے کیا ہے، تو بظاہر غیر ماکول اللحم کے ابوال کو بھی بول انسانی پر قیاس کیا ہے، جیسا کہ حافظ نے "قولہ ولم یذکر سوی بول الناس کے تحت لکھا، البتہ ابوال ماکول اللحم کے بارے میں امام بخاری رحمہ اللہ کا رجحان طہارت کی طرف معلوم ہوتا ہے، مگر جیسا کہ ہم نے پہلے لکھا ہے، وہ طہارت نہیں بلکہ خفت نجاست کے قائل معلوم ہوتے ہیں، اور یہی ان کے باب غسل البول کے مطلق الفاظ سے اور اس سے اگلے باب بلاترجمہ کے تحت روایتِ من البول ذکر کرنے سے مفہوم ہوتا ہے۔ چنانچہ حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ باب بلاترجمہ میں امام بخاری یہی ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ بعض طرقِ حدیث میں لفظ بول مطلق بھی ہے بدون قید بولہ یا بول الناس کے۔ اور اس سے ان لوگوں کے استدلال کی صحت کی طرف اشارہ ہے جو تمام ابوال سے احتراز ضروری قرار دیتے ہیں، یہی تحقیق حضرت الشیخ مولانا محمد یحییٰ کاندھلوی رحمہ اللہ کی طرح حضرت الشیخ مولانا حسین علی صاحب رحمہ اللہ نے بھی حضرت گنگوہی قدس سرہ سے نقل کی ہے، انہوں نے لکھا کہ امام بخاری نے باب سابق کے تحت یہ دوسرا ضمنی باب بلاترجمہ اسی امر پر متنبہ کرنے کیلئے ذکر کیا کہ حدیثِ صحیح میں لفظ البول بلاضمیر کے بھی وارد ہے (لامع الدراری ۹۲۔۱) ظاہر ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ طرفین کے حدیثی مستدلات اسی وقت ذکر کیا کرتے ہیں جب دونوں جانب کا استدلال برابر ہو اور خود امام بخاری بھی کسی ایک طرف کا فیصلہ نہ کرنا چاہتے ہوں اسی لئے ہم نے عرض کیا تھا کہ امام بخاری کا مسلک بہ نسبت مالکیہ کے حنفیہ سے زیادہ قریب معلوم ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث ونظر: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ امام بخاری رحمہ اللہ کی طرح میرے نزدیک بھی بابِ سابق میں استبراء، استتار واستنزہ کے مختلف حدیثی الفاظ سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ مراد بولِ انسان ہی ہے (کیونکہ ان تمام صورتوں کا تحقق اس ہی میں ہوتا ہے، اس ہی سے پیشاب کے بعد استنجا کرکے بدن کو پاک وصاف کرنا پڑتا ہے، اسی کی چھینٹوں سے اپنے بدن اور کپڑوں کو محفوظ ومستور کرنے کی ضرورت پڑتی ہے، اور اسی سے بچنے دور رہنے کی سخت تاکید ہے، چونکہ یہ ہر وقت کا ابتلا ہے، اور ہر شخص کو ہی پیش آتا ہے، اس لئے اس میں

غفلت وتساہل بھی اکثر و بیشتر ہوتا ہے، اور اسی طرح ہر وقت نجاست میں ملوث رہنا شریعت کو ناپسند اور ملائکۃ اللہ کی اذیت کا باعث ہے، پھر اگر اس نجاست سے پاکی کا بھی پورا اہتمام نہ کیا تو نماز ایسے اہم فریضہ کا بھی ضیاع یقینی ہے، جس کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں، اس لئے حدیث میں اسی عامۃ الورود اور ہر کس و ناکس کو پیش آنے والی چیز کے بارے میں ہدایات دی گئیں۔)

لیکن حدیث مذکور میں صرف بولِ انسان کا ذکر ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرے ابوال سے احتراز نہ کرنے کی اجازت مل گئی، یا وعید کا اختصاص بولِ انسانی کے ساتھ ہو گیا، کیونکہ دلیلِ تخصیص بھی کوئی نہیں ہے، اس لئے جانبین کی رعایت کرتے ہوئے میری رائے ہے کہ حدیث الباب میں تو اولی مراد بولِ ناس ہی ہے، پھر چونکہ کوئی دلیلِ اختصاص بھی موجود نہیں ہے، لہٰذا مطلق بول بطور مرادِ ثانوی ملحوظ ہے گویا میرے نزدیک اس امر کی گنجائش ہے کہ ایک چیز کو بلحاظ مراد اولی وخاص رکھیں اور باعتبارِ مرادِ ثانوی عام قرار دیں اور یہ یہاں اس لئے بھی ضروری ہے کہ آدمیوں کے پیشاب اور جانوروں کے پیشاب میں کوئی فرق نہیں[1] ہے۔ جب وہ دونوں یکساں ہیں تو ان کے احکام مختلف کیوں ہوں گے؟!

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ میرے نزدیک مصادیق کا تعدد محقق ہو چکا ہے، اور بظاہر اس پر بجز بعض شارحینِ تلویح کے کسی نے متنبہ نہیں کیا، انہوں نے تو یہ لکھا کہ لفظِ خمر کا مصداقِ اولی تو خمرِ عنب ہی ہے اور مسداقِ ثانوی وہ ہے جس کے جمہور قائل ہیں، عام اصولیین نے تعددِ مصادیق کا ذکر نہیں کیا، البتہ انہوں نے عرف[2] وعادۃ یا لفظی وعملی کا فرق کیا ہے، لفظی دلالت یہ ہے کہ ایک لفظ اپنی وضع کے لحاظ سے اس پر دلالت کرے، اور عملی یہ کہ صرف معمول بہ افراد پر دلالت کرے، اس طرح کہ بعض ماصدقات میں عمل متروک بھی ہو چکا ہو، اگرچہ وضع ونعت کے اعتبار سے وہ ماصدقات بھی شامل ہوں، جیسے لفظِ لحم کہ گو عرفِ لغوی کے لحاظ سے اس کا اطلاق مچھلی کے گوشت پر بھی ہوتا ہے، مگر عرفِ وعادت میں اطلاق نہیں ہوتا، گویا لفظی کو مطلق وعام مانتے ہیں اور جب عملی صورت کا لحاظ کرتے ہیں تو اس عام ومطلق کو مخصص کر لیتے ہیں، اسی لئے اگر کوئی حلف کرے کہ گوشت نہیں کھائے گا تو مچھلی کا گوشت کھانے سے اس کی قسم نہ ٹوٹے گی، اس کے بعد حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میں ایسے مواضع میں اقامۃ مراتب کا اصول برتتا ہوں کہ افراد میں مراتب کے اختلاف سے احکام بھی مختلف ہوتے ہیں، گویا معنی لحم میں بھی مراتب ہیں کہ ان میں متکلم کو گنجائش ہے کہ بعض مراتب کا ارادہ کرے اور بعض کو ترک کر دے، لیکن اقامتِ مراتب کی طرف بھی اصولیوں نے کوئی تعرض نہیں کیا ہے حالانکہ اس کی اہمیت ظاہر ہے۔

دوسری صورت تحقیق مقام کی یہ ہے کہ کوئی حکم اگر کسی شئی کا نام لے کر دیا جائے، اور اس کے بعض مصداق کثیر الوقوع ہوں، اور ان ہی کا ذکر بھی خصوصیت سے ہو جائے، تو سوچنا سمجھنا چاہیے کہ وہ حکم ان ہی بعض مصادیق پر منحصر ہے، یا اسمِ مذکور کے لحاظ سے سارے مسمیات پر حاوی ہونا چاہیے صحیح وواضح بات تو یہی ہے کہ وہ حکم صرف ان بعض ماصدقات پر منحصر نہ ہو بلکہ سارے افراد ومسمیات اسم مذکور پر شامل وحاوی ہو، کیونکہ اقتصار مذکور اگر ان بعض افراد ذکر شدہ کے کثرتِ وقوع کے سبب سے ہے تو ظاہر ہے تخصیص کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے، اور یہی

---

[1] **امام طحاوی کا نظری استدلال:** امام موصوف نے بھی احادیث وآثار سے استدلال کے بعد حسب عادت نظری استدلال کیا ہے کہ اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ انسانوں کے لحوم طاہر ہیں اور ابوال نجس ہیں، لہٰذا یہ امر سب کو تسلیم ہے کہ انسانوں کے ابوال کی نجاست ان کے خون کی نجاست کے سبب سے ہے پس اسی طرح ہم کہیں گے کہ ماکول اللحم جانوروں کے ابوال کی نجاست بھی ان کے خون کی نجاست کے سبب سے ہے، یعنی جس طرح ان کے خون نجس ہیں، ابوال بھی نجس ہیں، (امانی الاحبار ۱۱۵-۲)

حافظ ابنِ حزم کا نظری استدلال: آپ نے محلی میں لکھا کہ اگر تم ماکول اللحم جانوروں کے ابوال وازبال کو ان کے البان پر قیاس کر کے طاہر کہو گے تو ہم کہیں گے کہ ان کے ابوال کو دماء پر قیاس نہ کرنے کی وجہ کیا ہے؟! پہلے اس کو ثابت کرو۔ پھر یہ کہ نر حیوانات اور پرندوں کے دودھ کہاں ہیں کہ ان پر ان کے ابوال کو قیاس کرو گے؟ اور البان کی طہارت پر قیاس کرو گے تو عورتوں کے ابوال وازبال کو بھی اسی قیاس سے پاک ماننا پڑے گا۔ وغیر ذلک (المحلی ۱۸۲-۱)

[2] توضیح وتلویح ۲۴۴ میں لکھا کہ معنی مجازی مراد لینے کے لئے معنی حقیقی مراد لینے سے کوئی مانع عقل، حس، عادۃ وشرع سے ہونا ضروری ہے اور عادۃ پر صاحب توشیح نے حاشیہ لکھا کہ عادۃ عرفِ عام وخاص دونوں کو شامل ہے، ور کبھی ان دونوں میں اس طرح فرق کرتے کہ عادۃ کا استعمال افعال میں اور عرف کا اقوال میں کرتے ہیں (مولف)

صورت زیر بحث مسئلہ میں بھی ہے، اس لئے کہ حکم تعذیب اگرچہ صرف بولِ انسانی کیساتھ ذکر ہوا ہے، مگر یہ ذکری خصوصیت صرف اس لئے ہے کہ اکثر و بیشتر معاملہ وواسطہ بولِ انسانی ہی سے ہوتا ہے، الہٰذا حکم مذکور کو صرف اس پر منحصر نہ کریں گے، بلکہ تمام ابوال پر جاری کریں گے۔

نجاست ابوال پر حنفیہ وشافعیہ کا استدلال

جیسا کہ ہم پہلے باب میں ذکر کر چکے ہیں تمام ابوال کی نجاست پر حنفیہ وشافعیہ کا استدلال حدیث "**استنزھوا من البول فان عامة عذاب القبر منه**" سے ہے، جس میں بول کا لفظ عام ہے اور صاحب نورالانوار نے خاص کے نسخ بوجہِ عام کے لئے بطور مثال اس کو ذکر کیا کہ حدیثِ عرنیین میں حکم خاص تھا جو حدیثِ استزھوا کے عام حکم سے منسوخ ہوا، نورالانوار ۶۸) اور اسی کو حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے دوسری تعبیر سے فرمایا کہ غرضِ اولی بول البشر اور غرضِ ثانوی سارے ابوال ہیں۔

حدیثِ مذکور کو حاکم نے مستدرک میں حضرت ابو ہریرہؓ سے بہ الفاظ "**اکثر عذاب القبر من البول**" روایت کیا اور کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے علی شرط الشیخین (بخاری ومسلم) ہے اگرچہ ان دونوں نے اس کی تخریج نہیں کی، اور میرے نزدیک اس کی سند میں کوئی علت یا خرابی نہیں ہے۔ (مستدرک ۱۸۳۔۱) پھر شواہد میں حضرت ابنِ عباس سے مرفوع روایت کی:۔ "**عامة عذاب القبر من البول**" پھر صاحب بنی اسرائیل والی حدیث **کان اذا اصاب احد اشیئی من البول قرضه بالمقراض** روایت کی،

اسی موقع پر حاشیہ میں علامہ ذہبی نے ابوعوانہ کی حدیثِ ابی ہریرہ مرفوعاً نقل کی:۔ "**اکثر عذاب القبر من البول**" اور لکھا کہ یہ حدیث علی شرط الشیخین ہے اور مجھے اس میں کوئی علت معلوم نہیں ہوئی۔ پھر اس کے شاہد ذکر کئے:۔ حضرت ابن عباس سے "**عامة عذاب القبر من البول**" اور صاحب بنی اسرائیل والی مذکور بالا حدیث بھی ذکر کی اور اس کو بھی شرطِ شیخین پر بتلایا، نیز شواہد میں حدیث **ممانعت بول فی المستحم** 'اور صاحب بنی اسرائیل والی مذکورہ بالا حدیث بھی ذکر کی اور اس کو بھی شرطِ شیخین پر بتلایا، نیز شواہد میں حدیث **ممانعت بول فی المستحم**' اور حدیث **نهی بول فی المغتسل**' وغیرہ بھی ذکر کیں۔ (مستدرک ۱۸۴۔۱) ایسے ہی دارقطنی میں بھی حدیثِ ابنِ عباس مروی ہے، اور محقق علامہ عینی نے ابن خزیمہ سے حدیثِ ابی ہریرہ مذکور نقل کی اور اس کی تصحیح کی، نیز حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اسی طرح نقل وتصحیح کی۔

(فتح الباری ۲۳۳۔ف ا) مجمع الزوائد ۲۰۷۔ا تا ۲۰۹۔ میں ہے کہ حضرت ابنِ عباس سے مرفوعاً مروی ہے:۔ "**عامة عزاب القبر فی البول فاستنزھوا من البول**" (بزار و طبرانی کبیر) **وعن معاذ بن جبل عن النبی انه کان یستنزه من البول ویامر اصحابه بذلک. قال معاذ:. "ان عامة عذاب القبر من البول**" (طبرانی کبیر) وعن ابی امامہ" مرفوعا:۔ "**اتقوا البول فانه اول ما یحاسب به العبد فی القبر**" (طبرانی کبیر ورجالہ موثقون)

صاحبِ نورالانوار کے استدلال پر نظر

یہ بات تو اوپر محقق ہوگئی کہ بہت سی احادیث میں بول کا لفظ مطلق وعام ہے اور ان میں بولِ انسانی کی قید نہیں ہے، اور اس سے استدلال حافظ عینی وابن حجر وغیرہ سب ہی نے کیا ہے، مگر آگے بڑھ کر صاحب نورالانور نے یہ بھی کہا کہ حدیثِ استزھو من البول کا شانِ نزول بھی محلِ استدلال ہے کیونکہ اس کا تعلق بول ماکول اللحم سے ہے اور اس کے لئے انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے، جس میں ایک صحابی صالح کے دفن کا ذکر ہے کہ وہ عذابِ قبر میں مبتلا ہوا اور حضور علیہ السلام نے اس کے گھر جا کر اس کی بیوی سے سبب پوچھا تو بتلایا کہ وہ بکریاں چراتا تھا، اور ان کے پیشاب سے احتراز نہیں کرتا تھا اس پر آپ نے فرمایا "**استنزھو امن البول الحدیث**" (نورالانوار ۸۶)

حاشیہ میں صاحب، تنویر المنار نے لکھا کہ اس حدیث کی تخریج حاکم نے کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے، اس کی صحت پر محدثین کا اتفاق ہے، حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے اس کے بارے میں فرمایا کہ نسخۂ مطبوعہ میں یہ حدیث ہمیں نہیں ملی، دوسرے اس کی سند بھی ضعیف ہے، اس لئے حجت نہیں بن سکی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بابٌ=(۲۱۵) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰی قَالَ ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَازِمٍ قَالَ ثَنَا الْاَعْمَشُ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ طَاؤُسٍ عَنْ بْنِ عَبَّاسٍ قَالَ مَرَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَبْرَيْنِ فَقَالَ اِنَّهُمَا لَيُعَذَّبَانِ فِيْ كَبِيْرٍ اَمَّا اَحَدُهُمَا فَكَانَ...... يَسْتَتِرُ مِنَ الْبَوْلِ وَ اَمَّا الْاٰخَرُ فَكَانَ يَمْشِيْ بِالنَّمِيْمَةِ ثُمَّ اَخَذَ جَرِيْدَةً رَطْبَةً فَشَقَّهَا نِصْفَيْنِ فَغَرَزَ فِيْ كُلِّ قَبْرٍ وَّاحِدَةٍ قَالُوْا يَارَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِمَ فَعَلْتَ هٰذَا قَالَ لَعَلَّهُ يُخَفَّفُ عَنْهُمَا مَالَمْ يَيْبَسَا قَالَ ابْنُ الْمُثَنّٰی وَحَدَّثَنَا وَكِيْعٌ قَالَ حَدَّثَنَا الْاَعْمَشُ سَمِعْتُ مُجَاهِدًا مِثْلَهٗ وَمَا يُعَذَّبَانِ،

ترجمہ: حضرت ابنِ عباس سے روایت ہے:۔ ایک مرتبہ رسول دو قبروں پر گزرے تو آپ نے فرمایا کہ ان دونوں قبر والوں کو عذاب دیا جارہا ہے اور کسی بہت بڑی بات پر نہیں۔ ایک تو ان میں سے پیشاب سے احتیاط نہیں کرتا تھا، اور دوسرا چغلخوری میں مبتلا تھا پھر آپ نے ایک ہری ٹہنی لے کر بیچ سے اس کے دو ٹکڑے کئے اور ہر ایک قبر میں ایک ٹکڑا گاڑ دیا، لوگوں نے پوچھا یا رسول اللہ آپ نے (ایسا) کیوں کیا، آپ نے فرمایا امید ہے کہ جب تک یہ ٹہنیاں خشک نہ ہوں گی، ان پر عذاب میں تخفیف رہے گی، ابن المثنیٰ نے کہا کہ ہم سے وکیع نے بیان کیا، ان سے اعمش نے، انہوں نے مجاہد سے اسی طرح سنا۔

تشریح: حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا کہ یہ مستقل باب امام بخاری رحمہ اللہ نے اس لئے قائم کیا ہے کہ غسلِ بول پر واضح دلالت ہو جائے لہٰذا غسلِ بول واجب ہے، بجز اس کے ڈھیلے سے استنجاء کرنے کی صورت میں رخصت ثابت ہے، بشرطیکہ محل سے منتشر نہ ہو، اگر محل سے منتشر ہو گا تو اس کا دھونا بھی اسی حدیث سے ثابت ہو گا، چونکہ اس باب کی غرض و مقصد میں بہت سے اقوال منقول ہیں، اس لئے ہم ان سب کو یکجا لکھتے ہیں:۔

(۱) حافظ ابن حجر کا قول ابھی ذکر ہوا کہ امام بخاری کی غرض محل سے منتشر شدہ بول کے وجوبِ غسل پر تنبیہ ہے، کیونکہ صورتِ استنجا میں محل بول کا استثنا رخصۃً ثابت ہے۔

(۲) حافظ عینی رحمہ اللہ نے لکھا:۔ اس باب سے امام بخاری کا مقصد اختلافِ سند دکھلانا ہے، جس طرح مجاہد عن ابن عباس والی گذشتہ روایت اسی حدیث کی صحیح تھی، یہ مجاہد کی روایت بواسطہ طاؤس بھی ابنِ عباس سے صحیح ہے، علامہ عینی نے لکھا کہ ابنِ حبان نے دونوں طریق کی صحت تسلیم کی ہے، اور امام ترمذی نے بواسطہ طاؤس والی روایت کو اصح کہا ہے جو حدیث الباب میں ہے قسطلانی نے دار قطنی کا انتقاد بھی ذکر کیا ہے جو انہوں نے امام بخاری پر سند اول میں سے طاؤس کو ساقط کرنے کی وجہ سے کیا ہے، اور اس کا جواب سب شارحین بخاری نے یہی دیا ہے کہ مجاہد کا حدیثِ مذکورہ کو بواسطہ طاؤس اور بلا واسطہ دونوں طرح سننا محتمل ہے۔

(۳) علامہ کرمانی رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ امام بخاری کا مقصد اس مستقل باب سے وجوبِ غسلِ بول کا اثبات ہے۔

(۴) حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے تراجم ابواب میں فرمایا:۔ یہاں باب کا ذکر اکثر نسخوں میں نہیں ہے اس لئے اس کا حذف اولیٰ ہے۔

(۵) حضرت اقدس مولانا گنگوہی فرمایا:۔ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ باب الگ لانے سے عموم بول کی نجاست بتلانا ہے کہ وہ بھی حدیث سے ثابت ہے جو بقول حافظ ابن حجر رحمہ اللہ جمہور کا مسلک ہے۔

(۶) حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب رحمہ اللہ نے تراجم ابواب میں فرمایا:۔ کہ امام بخاری جو باب بلا ترجمہ لا کر حدیث ذکر

کرتے ہیں تو شارحین اس کے لئے بہت سی تاویلات و احتمالات لکھتے ہیں، مگر سب سے بہتر عذر یہ ہے کہ مقصد امام بخاری رحمہ اللہ باب سابق سے فصل کرنا ہوتا ہے، حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے حاشیہ لامع الدراری ۹۲۔ا میں حضرت رحمہ اللہ کی رائے مذکور نقل کر کے اس پر نقد کیا کہ عذر مذکور بعض مواقع میں نہیں چل سکتا، مثلاً یہاں امام بخاری نے پہلے باب من الکبائر لائے، اور اس میں دو شخصوں کے عذاب قبر والی حدیث ذکر کی، پھر باب غسل البول لائے اور اس کے ترجمہ میں حدیث مذکور ذکر کی، اس کے بعد یہ باب بلاترجمہ لائے تو اس میں بھی یہی حدیث مذکور ذکر کی، یہاں کیسے کہہ سکتے ہیں کہ یہ باب بلا ترجمہ والا فصل سابق کے لئے ہے، وہ بات تو جب صحیح ہوتی کہ دوسرا باب سابق باب سے کسی صورت میں مغایر ہوتا، حالانکہ یہاں ان دونوں میں کچھ بھی مغایرت نہیں ہے۔

(۷) حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے آخر میں اپنی توجیہ ذکر کی کہ امام بخاری رحمہ اللہ کی غرض وجوب استنجاء پر تنبیہ معلوم ہوتی ہے کیونکہ پہلے عدم استتار کو کبائر میں سے بتلایا، پھر دوسرے باب کے ترجمہ میں عذاب قبر کا ذکر کر کے غسل بول کا وجوب بتلایا۔

اس کے بعد ضروری ہوا کہ پیشاب کے بعد استنجاء بھی مذکور ہو کہ وہ جمہور علماء امت کے نزدیک واجب ہے اور چونکہ اس کی صراحت حدیث میں نہ تھی، اس لئے ترجمہ حذف کر دیا وجہ مذکور کی تائید اقوال ذیل سے بھی ہوتی ہے:۔

(۱) ابن بطال نے کہا:۔ لا یستتر کے معنی یہ ہیں کہ اپنے جسم اور کپڑوں کو پیشاب سے نہیں بچاتا تھا، پھر جبکہ اس کو دھونے سے لاپرواہی اور اس کو ہلکا سمجھنے پر عذاب ہوا۔ اور اس سے بچنے کی تاکید ہوئی، تو معلوم ہوا کہ جو شخص پیشاب کو اس کے مخرج میں چھوڑ دے گا، اور اس کو نہ دھوئے گا تو وہ بھی مستحق عذاب ہوگا۔

(۲) صحیح بخاری رحمہ اللہ کے علاوہ دوسری روایات میں لا یستتر کی جگہ لا یستبرأ ہے، یعنی پیشاب کے بعد کوئی قطرہ آنے والا ہو تو اس کو نکال دینے کی کوشش کرنا، تا کہ وضو کے بعد کوئی قطرہ نہ آ جائے، (جس سے کپڑے اور بدن پر نجاست لگے، اور وضو ساقط ہو کر نماز بھی صحیح نہ ہو۔)

(۳) قسطلانی نے کہا:۔ روایت ابن عساکر میں لا یستبرئ ہے، جو وجوب استنجاء پر دال ہے کیونکہ جب بول سے احتراز نہ کرنے پر عذاب ہوا تو اس سے ثابت ہوا کہ جو شخص استنجا نہ کرے گا، اور پیشاب کو مخرج بول میں چھوڑ دے گا، وہ بھی مستحق عذاب ہوگا۔

(۴) بذل المجہود میں مجمع سے نقل ہوا کہ جس استبرأ کا ذکر استنجاء کے ساتھ ہوتا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ بقیہ پیشاب سے اس کی جگہ اور نالی کو صاف کر دیا جائے، یعنی تحریک ونثر وغیرہ کے ذریعہ پیشاب گاہ کو بالکل خالی کر لیا جائے (لامع الدراری ۹۳۔ا)

بحث ونظر: ہم نے اوپر زیر بحث باب بلاترجمہ کے سلسلہ میں بہت سے اقوال اور پھر حضرت شیخ الحدیث دام ظلہم کی توجیہ کے تحت چند مفید اشارات درج کئے ہیں، لیکن حضرت شیخ الحدیث کی توجیہ سے ہمیں یہ اختلاف ہے کہ وجوب استنجا والی بات کو وہ اس باب بلاترجمہ سے ثابت کرنا چاہتے ہیں، وہ تو باب اول "من الکبائر ان لایستتر من بوله" سے پہلے ہی ثابت ہو چکی تھی، کیونکہ سارا ثبوت کلمہ لا یستتر یا اس کی جگہ دوسرے مروی کلمات سے ہے اور یہ باب اول کے ترجمہ میں بھی تھا اور حدیث الباب میں بھی جس سے امام بخاری کی غرض وجوب استنجاء کی اور بھی زیادہ صراحت کے ساتھ وہاں متحقق تھی، اس لئے یہاں باب بلاترجمہ میں اس غرض کو ثابت ونمایاں کرنا بظاہر بے محل معلوم ہوتا ہے،

سب سے بہتر توجیہ: لہٰذا ہمارے رائے ناقص میں سب سے بہتر توجیہ تو حضرت گنگوہی قدس سرہ کی ہے اور اسی کے قریب توجیہ علامہ کرمانی کی ہے، کہ وہ بھی بظاہر اس سے وجوب غسل بول عامۃ مراد لیتے ہیں، ورنہ صرف بول انسان کے غسل کا وجوب تو اس سے پہلے باب میں ترجمہ وحدیث دونوں سے ثابت ہو چکا ہے۔

اس کے بعد محقق عینی کی توجیہ بھی نہایت اہم ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے دونوں سند کی صحت کی طرف اشارہ فرمایا اور بظاہر باب بلا ترجمہ والی حدیث کی سند کی اصحیت بھی ان کے پیش نظر ضرور ہوگی، جس طرح امام ترمذی نے اس کی اصح کہا ہے۔

اس طرح ممکن ہے امام بخاری رحمہ اللہ کی نظر میں بھی مطلق بول والی روایت کے اصح سنداً ہونے کے سبب مطلق بول کی نجاست راجح ہو، خواہ وہ نجاست ماکول اللحم حیوانات کے بارے میں خفیف ہی ہو، جیسے حنفیہ بھی ان کے ابوال کی نجاست کو خفیف ہی مانتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

حافظ ابنِ حجر کے تساہل پر نقد

پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے باوجود اپنی جلالت، قدر کے قبور پر ہری ٹہنی وغیرہ رکھنے کے جواز حدیثِ نبوی سے نکالنے کی سعی کی ہے، حلانکہ ان کا استدلال درست نہیں، جیسا پہلے عرض کیا گیا، یاد ہوگا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اخذِ جواز کے لئے یہ بھی لکھا تھا کہ یہ کیا ضروری ہے کہ تخفیف عذاب کی صورت حضور اکرم ﷺ کے دستِ مبارک کی برکت ہو، جبکہ ممکن ہے کہ وہ ٹہنیاں آپ نے کسی دوسرے سے رکھوائی ہوں، اور کوئی صراحت حدیث میں اس امر کی موجود بھی نہیں ہے کہ وہ خود حضور اکرم ﷺ نے رکھی تھیں۔ (فتح الباری ۲۲۳۔۱)

حافظ کے مذکورہ بالا تساہل وتحمل پر محقق عینی نے سخت تنقید کی ہے اور لکھا کہ حافظ کا یہ کلام بہت ہی بے جان اور حیرت ہے کہ انہوں نے ایسی بات لکھدی جبکہ حدیثِ بخاری ہی میں ثم دعا کا ہے کہ ٹہنی منگا کر حضور نے اس کے دو ٹکڑے کئے اور ایک ایک ٹکڑا دونوں قبروں پر رکھا، (اسی طرح حدیث الباب میں بھی یہ ہے کہ آپ نے ٹہنی لے کر اس کے دو ٹکڑے کئے اور ایک ایک ٹکڑا دونوں قبروں پر گاڑ دیا) صراحتِ مذکورہ کے بعد بھی اس امر کا احتمال نکالنا کہ آپ نے دوسرے کو امر فرما کر ٹہنیاں اس سے رکھوائی ہوں گی نہایت مستبعد ہے، اور یہ ایسا ہی ہے کہ کوئی شخص جاءزید (زید آیا) میں یہ احتمال نکالنے لگی کہ زید نہیں بلکہ اس کا غلام آیا ہوگا۔ ظاہر کہ ایسے احتمالات کی کوئی قیمت نہیں۔ (عمدۃ القاری ۸۷۹۔۱)

بَابُ تَرْكِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالنَّاسِ الْاَعْرَابِيَّ حَتّٰى فَرَغَ مِنْ بَوْلِهٖ فِي الْمَسْجِدِ

(رسول اللہ ﷺ اور صحابہؓ کا دیہاتی کو مہلت دینا جب تک کہ وہ مسجد میں پیشاب کر کے فارغ نہ ہو گیا)

(۲۱۶) حَدَّثَنَا مُوْسَى بْنُ اِسْمٰعِيْلَ قَالَ ثَنَا هَمَّامٌ قَالَ ثَنَا اِسْحٰقُ عَنْ اَنَسِ ابْنِ مَالِكٍ اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَاٰى اَعْرَابِيًّا يَبُوْلُ فِي الْمَسْجِدِ فَقَالَ دَعُوْهُ حَتّٰى اِذَا فَرَغَ دَعَا بِمَآءٍ فَصَبَّهٗ عَلَيْهِ.

ترجمہ: حضرت انس بن مالکؓ راوی ہیں کہ رسول ﷺ نے ایک دیہاتی کو مسجد میں پیشاب کرتے ہوئے دیکھا تو لوگوں سے آپ نے فرمایا اسے چھوڑ دو جب وہ (پیشاب سے) فارغ ہو گیا تو پانی منگا کر آپ نے (اس جگہ) بہا دیا۔

تشریح: حضرت گنگوہی قدس سرہ نے فرمایا:- چونکہ امرِ بول میں تشدد اس بات کا مقتضیٰ تھا کہ دیہاتی نے جو حرکت مسجد ایسی مقدس جگہ میں کی، اس پر سختی کی جاتی، اس لئے مستقل باب باندھ کر امام بخاری رحمہ اللہ نے بتلایا کہ بعض مفاسد اور برائیوں کو دوسرے بڑے مفاسد اور برائیوں سے بچنے کے لئے اختیار کر لیا جاتا ہے، مثلاً یہاں اگر اس گنوار پر تشدد کیا جاتا۔ تو یا تو وہ اسی حالت میں پیشاب کرتے ہوئے ادھر ادھر بھاگتا، جس سے اس کا پیشاب بجائے ایک جگہ کے مسجد کے بہت سے حصوں تک پہنچتا، اور خود اس کے کپڑے بھی نجس ہوتے اور اگر خوف ودہشت کے سبب اس کا پیشاب بند ہو جاتا تو اس سے ضرر اور بیماری کا خطرہ تھا۔

حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے لکھا کہ "اس گنوار کو پیشاب کرنے سے اس لئے باز نہیں رکھا گیا کہ وہ ایک مفسدہ اور برائی کا آغاز کر چکا تھا جس کو روکنے سے اس میں اور بھی زیادتی ہوتی" (فتح الباری ۲۲۴۔۱)

معلوم ہوا کہ کسی برائی کو روکنے کے لئے بڑی عقل وفہم اور مصلحت اندیشی کی ضرورت ہے، اور ایسے مواقع میں جلد بازی سے کام لینا مناسب نہیں۔

اعرابی کے معنی

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا:۔ اعرابی واحد ہے اعراب کا، یعنی جو لوگ دیہات و جنگل میں رہتے ہوں خواہ وہ عربی ہوں، یا عجمی، (فتح الباری ۲۲۴۔ا) محقق عینی نے لکھا:۔ اعربی کی نسبت اعرب کی طرف ہے اور وہ شہروں کے باشندے ہیں۔ عمدۃ القاری ۸۸۲۔ا) بعض متداول کتبِ لغات میں، اعرابی کا ترجمہ عرب کا دیہاتی، اور اعراب کا ترجمہ عرب دیہات کے باشندے لکھا ہے جو قابلِ تحقیق ہے اور المنجد میں اعرابی کا ترجمہ الجاہل من العرب لکھا، یہ تو قطعاً غلط ہے، کیونکہ اعرابی کا جاہل ہونا ضروری نہیں۔ افسوس ہے کہ منجد کی بہ کثرت اغلاط کے باوجود ہم لوگ اس پر اعتماد کرتے ہیں۔

بحث ونظر: حدیث الباب سے ثابت ہوا کہ کسی پاک زمین پر پیشاب وغیرہ نجاست گر جائے تو اس کو پانی سے دھوکر پاک کر سکتے ہیں اور اس کو حنفیہ بھی تسلیم کرتے ہیں، البتہ زمین کو پاک کرنے کی صورتیں ان کے نزدیک دوسری بھی ہیں جو احادیث واصولِ شروع ہی سے ثابت ہیں، اس لئے وہ طہارتِ ارض کو خاص صورتِ واقعہ حدیث الباب کے ساتھ خاص نہیں کرتے، بخلاف اس کے امام مالک امام شافعی وامام احمد کا مذہب یہ ہے کہ زمین کو پاک کرنے کی بجز پانی کے اور کوئی شکل نہیں ہے، وہ حدیث الباب سے استدلال کرتے ہیں اور ان احادیث وآثار کو ترک کرتے ہیں، جن سے دوسری صورتیں ثابت ہوتی ہیں پھر بھی سب اہلِ حدیث ہیں۔ اور حنفیہ اہل الرائے۔ واللہ المستعان

تفصیل مذاہب

جس طرح دوسرے اصحابِ مذاہب نے حنفیہ کو اصحاب الرائے بطورِ طعن کہنے میں غلطی کی ہے، اسی طرح حنفیہ کے کیونکہ اس کا واحد نہیں ہے اور وہ دیہات کے باشندے ہیں اور عربی کی نسبت عرب کی طرف ہے۔ مذہب کی تعیین وتشخیص میں بھی بیشتر مسائل میں غلطی کی گئی ہے، اور یہ غلطی محدثِ جلیل ابوبکر بن ابی شیبہ اور امام بخاری جیسے اکابر سے بھی ہوئی ہے۔ جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، یہاں علامہ نووی وغیرہ کی غلطی ملاحظہ ہو کہ انہوں نے حنفیہ کی طرف یہ امر منسوب کر دیا کہ ان کے نزدیک زمین کی طہارت زمین کی ناپاک مٹی کو کھود کر اس جگہ سے دور کئے بغیر نہیں ہو سکتی، حالانکہ جیسا ہم نے اوپر لکھا حنفیہ کے یہاں زمین کی پاکی کیلئے مختلف صورتوں میں بہ اتباع حدیث وآثار مختلف صورتیں ہیں۔

علامہ نووی وغیرہ کی غلطی

چنانچہ خود حافظ ان حجر رحمہ اللہ نے بھی علامہ نووی وغیرہ کی غلطی مذکور کو ظاہر کیا، انہوں نے لکھا:۔ نووی وغیرہ نے جو اس طرح مطلق اور عام بات حنفیہ کی طرف منسوب کر دی ہے، وہ صحیح نہیں کیونکہ کتبِ حنفیہ میں تفصیل مذکور ہے کہ جب زمین نرم ہو تو اس کی طہارت کا طریقہ ان کے یہاں بھی یہی ہے کہ اس حصہ میں، بہت سا پانی ڈالو، تاکہ وہ نجاست زمین کے نیچے کے طبقہ میں اتر جائے اور اوپر کا حصہ پاک پانی سے پاک ہو جائے، ایسی زمین کی مٹی کھود کر پاک کرنے کو وہ بھی نہیں کہتے، البتہ اگر زمین سخت ہو تو اس کی مٹی کھودنے کا حکم دیتے ہیں، کیونکہ پانی کا کوئی اثر اس کے اوپر یا نیچے کے حصہ پر نہ ہو سکے گا اور اس کے لئے وہ حدیث سے استدلال کرتے ہیں، جو تین طریقوں سے مروی ہے، ایک موصول سند سے امام طحاوی نے ذکر کی ہے، مگر وہ ضعیف ہے دوسرے دو طریقے مرسل ہیں اور ان دونوں کے رواۃ ثقہ ہیں مگر یہ ان ہی کے مقابلہ میں حجت بن سکتی ہیں، جو مرسل کو حجت مانتے ہیں۔ الخ (فتح الباری ۲۲۶۔ا)

مسلکِ حنفیہ کی مزید وضاحت

صاحب تحفۃ الاحوذی نے بھی ۱۳۹۔ا میں حافظ کی عبارت مذکورہ نقل کر کے لکھا کہ بات حافظ ہی کی صحیح ہے، پھر عمدۃ القاری شرح البخاری سے

محقق عینی کے حوالہ سے حنفیہ کے مذہب کی تفصیل نقل کی ہے،ہم بھی یہاں اس کو ذکر کرتے ہیں تا کہ حنفیہ کا مسلک پوری طرح روشنی میں آجائے:۔

''ہمارے اصحاب (حنفیہ) کا مسلک یہ ہے کہ جب کسی حصہ زمین پر نجاست لگے تو اگر زمین نرم ہو، اس پر پانی ڈالیں گے تا کہ وہ پانی اندر اتر جائے، اور جب اوپری سطح پر نجاست کا کوئی اثر باقی نہ رہے تو اس زمین کی طہارت کا حکم کر دیا جائے گا، اس میں کوئی عدد شرط نہیں کہ کتنی بار پانی ڈالیں گے، یہ بات پاک کرنے والے کی فقہی سمجھ پر موقوف ہے کہ جب اس کے غالب گمان میں طہارت آجائے تو اسی پر پاک سمجھ لیا جائے گا اور زمین کے اندر پانی کا اترنا کپڑے کو نچوڑنے کے قائم مقام ہوگا، پھر یہی حکم ہر ایسی چیز کے پاک کرنے میں ہوگا جس کو نچوڑا نہ جا سکے، لیکن ظاہرِ روایت پر قیاس اسی کو مقتضیٰ ہے کہ ایسی سب چیزوں پر بھی کپڑے کی طرح سے تین بار پانی بہایا جائے اور ہر بار پانی نیچے اتر جائے، دوسری صورت یہ ہے کہ زمین سخت ہو، پھر اگر وہ زمین ڈھلوان ہو تو اس کے نشیبی حصہ میں گڑھا کھودیں گے اور اس پر تین بار پانی بہائیں گے اس کے بعد گڑھے کو مٹی سے بھر دیں گے (تا کہ وہ جگہ بھی پاک ہو جائے) اور اگر وہ سخت زمین کا حصہ سطح مستوی ہو کہ پانی اس پر نہ ڈھل سکے تو اس کو دھونا بے فائدہ ہے، اس کی ناپاک مٹی کھود کر پھینک دیں گے، اور امام اعظمؒ سے یہ بھی منقول ہے کہ زمین اس وقت تک پاک نہ ہوگی جب تک اس جگہ تک نہ کھودیں گے جہاں تک نجاست کی تری کا اثر پہنچ گیا ہے اور اس مٹی کو وہاں سے ہٹا دیں گے۔

حنفیہ کے حدیثی دلائل

محقق عینی رحمہ اللہ نے تفصیل مذکور بیان کرنے کے بعد یہ بھی لکھا کہ حنفیہ نے زمین کھود کر پاک کرنے کا طریقہ اپنی طرف سے نہیں، بلکہ حدیث ہی کی وجہ سے جائز کیا ہے، چنانچہ اس کی دلیل وہ دو حدیث ہیں جن کو محدث دار قطنی نے روایت کی ہے ایک عبداللہ سے، دوسری حضرت انس سے کہ ایک اعرابی نے مسجد میں پیشاب کیا تو حضور علیہ السلام نے حکم فرمایا کہ اس جگہ کو کھود دو اور اس پر ایک بڑا ڈول پانی کا ڈال دو، اور ابوداؤد نے بھی عبداللہ بن معقل سے اس طرح روایت ذکر کی ہے کہ ایک اعرابی نے حضور علیہ السلام کے ساتھ نماز پڑھی، پھر مسجد کے ایک حصہ میں پیشاب کیا، لوگوں نے روکا تو حضور ﷺ نے ان کو منع فرمایا، اور پھر حکم کیا کہ جس جگہ اس نے پیشاب کیا ہے، اس مٹی کو وہاں سے لیکر پھینک دو اور اس جگہ پانی بہا دو، ابوداؤد نے اس حدیث کو روایت کر کے کہا کہ یہ مرسل ابن معقل ہے (یعنی مرسل تابعی ہے) خطابی نے کہا کہ اس حدیث کو ابوداؤد نے ذکر کر کے تضعیف کی ہے اور مرسل کہا ہے حالانکہ خطابی کی یہ تعبیر صحیح نہیں، کیونکہ ابوداؤد نے اس کی ضعیف نہیں کہا، بلکہ صرف اس کے مرسل ہونے کی صراحت کی۔ (جو ضعف کو مستلزم نہیں)[1]

پھر محقق عینی نے لکھا کہ حدیث ابی داؤد مذکور دو طریقوں سے مرسل ہے، ایک تو اوپر ذکر ہوا، دوسرا مصنفِ عبدالرزاق میں ہے اور یہی حدیث دو مسند طریقوں سے بھی مروی ہے، ایک بطریق سمعان بن مالک جس کو دار قطنی نے اپنی سنن میں روایت کیا، دوسری بھی دار قطنی میں حضرت انسؓ سے مسنداً مروی ہے۔

قیاس شرعی کا اقتضا

محقق عینی نے یہ بھی لکھا کہ علاوہ احادیث و آثار کے قیاس کا مقتضیٰ بھی یہی ہے کہ زمین کو جب تک کھودا نہ جائے اور اس کی ناپاک مٹی وہاں سے ہٹا کر نہ پھینک دی جائے، وہ زمین پاک نہ ہو، کیونکہ نجاست کا غسالہ (دھوون) بھی نجس ہے۔

---

[1] حافظ ابن حجر نے تلخیص میں لکھا کہ طریق مرسل کی جب سند صحیح ہو اور دوسری احادیث الباب اس کی موید ہوں تو وہ طریق مرسل بھی قوت حاصل کر لیتا ہے، پھر لکھا کہ اس کے لئے بھی دو اسناد موصولہ ہیں، ایک عبداللہ سے جس کو دار قطنی نے روایت کیا ہے، جس میں حضور ﷺ نے اس کے پیشاب کرنے کی جگہ کو کھودنے اور اس پر پانی بہانے کا حکم فرمایا، اگرچہ وہ سند قوی نہیں ہے، دوسری روایت حضرت انس سے ہے، جس کو دار قطنی نے روایت کیا ہے اور اس کے رجال ثقات ہیں۔ (معارف السنن للبنوری ۳۔۵۰۳)

اعتراض وجواب

اگر یہ اعتراض کرو گے کہ حنفیہ نے حدیث صحیح کو تو چھوڑ دیا اور حدیثِ ضعیف و مرسل سے استدلال کرلیا تو ہم جواب دیں گے کہ ہم نے صحیح پر بھی عمل کیا ہے۔ جب زمین سخت ہو۔ اور ضعیف پر بھی کیا ہے جب زمین نرم ہو۔ ظاہر ہے کہ کسی حدیث پر عمل کرنے اور کسی کو ترک کرنے سے بہتر یہ ہے کہ سب پر عمل کیا جائے، اور ہمارے یہاں مرسل بھی معمول بہ ہے۔

ترکِ مرسل وترکِ حدیث

اور حقیقت یہ ہے کہ جو لوگ مرسل احادیث پر عمل نہیں کرتے، وہ اکثر و بیشتر احادیث کو ترک کر دینے کے مرتکب ہوتے ہیں، پھر محدثین نے تو یہاں تک کہا ہے کہ دو مرسل صحیح اگر ایک صحیح مسند حدیث کے معارض ہوں تو دو مرسل پر عمل کرنا بہتر ہے، تو جس وقت کوئی معارضہ بھی نہ ہو تو بدرجہ اولی مرسل پر عمل ہونا چاہیے۔ (عمدۃ القاری ۸۸۳-۱ تا ۸۸۵-۱)

گذشتہ تفصیل سے واضح ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک زمین کو پاک کرنے کے بہت سے طریق ہیں، چنانچہ جہاں وہ پانی سے پاک ہو سکتی ہے نجاست کے خشک ہو جانے سے پاک ہو جاتی ہے، خواہ سورج سے خشک ہو یا آگ سے یا ہوا سے، بشرطیکہ نجاست کا اثر رنگ اور بو وغیرہ زائل ہو جائے، اور زمین ہی کے حکم میں وہ چیزیں بھی ہیں جو اس کے اندر گڑی ہیں، مثلاً درخت، گھاس، نرکل وغیرہ اور ایسے ہی دیواریں اور فرش میں لگی ہوئی اینٹ و پتھر ہیں (یوں ہی بچھی ہوئی نہیں) اس کے علاوہ بعض صورتوں میں زمین کی ناپاک مٹی کھود کر بھی اس کو پاک کر سکتے ہیں۔

مسلک دیگر ائمہ

یہ سب تفصیل تو حنفیہ کے یہاں ہے، لیکن حنفیہ میں سے امام زفر اور امام مالک، امام شافعی و امام احمد رحمہ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ زمین یا مذکورہ اشیاء کو بغیر پانی کے پاک نہیں کر سکتے، ان کا استدلال حدیث الباب سے ہے، دوسرے انہوں نے زمین کو کپڑے پر قیاس کیا کہ جس طرح وہ خشک ہونے سے پاک نہیں ہوتا یہ بھی نہ ہوگی، لیکن حنفیہ نے قیاس مذکور کو حدیثِ عائشہؓ کی وجہ سے ترک کر دیا ''زکوۃ الارض یبھا'' (زمین کی پاکی اس کے خشک ہونے سے حاصل ہو جاتی ہے) اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ میں کنوارا تھا، مسجد میں سویا کرتا تھا، کتے مسجد میں آتے جاتے، اور پیشاب کرتے تھے، لیکن اس کی وجہ سے مسجد کو نہیں دھویا جاتا تھا (ابوداؤد) اس سے بھی معلوم ہوا کہ جب زمین کو پانی سے نہیں دھویا جاتا تھا، اور وہاں نماز بھی پڑھتے ہوں گے تو رات بھر میں چونکہ وہ زمین خشک ہو جاتی تھی اس لئے اسی کو پاکی کا سبب سمجھا جاتا تھا، اور حدیث الباب میں جو یہ مذکور ہے کہ حضور علیہ السلام نے فوراً پانی سے دھلوانے کا حکم فرمایا تو وہ بظاہر اس لئے ہوگا کہ دن کا وقت تھا اور نماز کے وقت تک فرشِ مسجد کے خشک ہونیکی توقع نہ ہوگی، یا اکمل الطہارتین حاصل کرائی ہوگی۔ غرض احتمالاتِ مذکورہ کی صورت میں حدیث الباب سے شوافع وغیرہم کا استدلال صحیح نہیں ہے اسی لئے امام غزالی شافعی رحمہ اللہ نے المنخول میں اعتراف کیا کہ شوافع کا استدلال اس حدیث سے صحیح نہیں ہے، پھر وہ پیشاب چونکہ مسجد کے یک کونہ پر تھا، اور اس کا غسالہ مسجد سے باہر نکل گیا ہوگا، اس لئے اس سے غسالہ کی طہارت پر بھی استدلال صحیح نہیں ہے۔

علامہ خطابی کی تاویلِ بعید

آپ نے معالم السنن ۱۱۷-۱ میں حدیثِ ابنِ عمرؓ کی یہ تاویل کہ کانت الکلاب تبول کا مطلب یہ ہے کہ مسجد سے باہر پیشاب کرتے تھے، اور آگے تقبل و تدبر فی المسجد کا مطلب یہ ہے کہ مسجد میں آتے جاتے تھے، کیونکہ یہ تو نہیں ہوسکتا کہ کتوں کو مسجد میں پیشاب کرنے کا موقع

دیا جاتا تھا، اور مسجد کی اہانت کرائی جاتی تھی، اور یہی بات منذر[1] نے بھی کہی جیسا کہ حافظ ابنِ حجر نے فتح الباری میں نقل کیا ہے۔ (فتح ۱۹۶۔۱)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ فرماتے تھے کہ اس قسم کی بعید تاویلات ایسے بڑوں کی طرف سے موزوں نہیں، بالخصوص اگر ان کا مقصد حدیث کو حنفیہ کے استدلال سے نکالنا ہو تو ایسی بات اور بھی زیادہ غیر مناسب ہو جاتی ہے، کیونکہ کسی حدیث کو خواہ مخواہ کھینچ تان کر کسی فقہ کی طرف لے جانا یا تاویل بعید کر کے کسی فقہ سے دور کرنے کی سعی کرنا مناسب نہیں خدمت حدیث کا درجہ اولی اور خدمت فقہ کا ثانوی ہونا چاہیے، دوسرے الفاظ میں حدیث سے فقہ کی طرف جانا چاہیے نہ کہ فقہ سے حدیث کی طرف، چنانچہ یہاں ظاہر سیاق عبارت یہی ہے کہ ظرف فی المسجد کا تعلق سارے معطوفات سے ہے، اور کلام اول کو تبول پر توڑ دینا صحیح نہیں۔

پھر یہ کہ اگر بالفرض حضرت ابنِ عمرؓ کا مقصد یہی بیان کرنا ہوتا کہ کتے مسجد سے باہر پیشاب کرتے تھے اور مسجد کے اندر گھومتے تھے تو مسجد سے باہر کا حال ذکر کرنے کا کیا فائدہ تھا؟ اور انھیں یہ کیسے معلوم ہوا کہ رات کے وقت جو کتے مسجد میں آتے ہیں وہ باہر پیشاب کر کے آتے ہیں، اور مسجد میں نہیں کرتے، کہ وہ وثوق کے ساتھ باہر پیشاب کرنے اور اندر نہ کرنے کی خبر دیتے ہیں۔

پھر یہ کہ اگر مساجد کو کتوں کے پیشاب سے بچانا احترام مسجد ہے تو مساجد میں ان کی آزادانہ آمد و رفت بھی ان کے احترام کے خلاف ہے، مگر ابتداء دورِ اسلام میں چونکہ مساجد کی چہار دیواری اور دروازے لگانے کا اہتمام نہ ہو سکا تھا، اس لئے ایسی چیزیں برداشت کی گئیں، اس کے بعد تکریم مساجد و تطہیر کا اہتمام کیا گیا تو دروازے لگانے کا دستور قائم کیا گیا۔ جیسا کہ محقق عینی نے عمدۃ القاری ۷۸۹۔۱ میں اور حافظ ابنِ حجر نے فتح الباری ۱۹۶۔۱ میں لکھا اور یہ بھی لکھا کہ حدیثِ ابنِ عمر کے ذکر کردہ واقعۂ ابتداءِ اسلام سے طہارتِ کلب پر استدلال بھی صحیح نہیں ہے، جو امام بخاری رحمہ اللہ نے کیا ہے، امام بخاری نے تبول کا لفظ روایت نہیں کیا، لیکن اس کی روایت ابوداؤد، اسماعیلی ابونعیم، اور بیہقی نے کی ہے (عمدۃ القاری ۷۷۸۔۱) اس لئے وہ زیادتی صحیح ہے، اور اس کی مراد محقق عینی نے یہ متعین کی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کے بیان کے مطابق رات کے اوقات میں مسجد کے اندر کتوں کی آمد و رفت اور پیشاب کرنے کا معمول تو ضرور تھا مگر پیشاب کرنے کی جگہ متعین و مشاہد نہ تھی، کتوں کی جیسی عادت عموماً ہوتی ہے کہ جہاں اکثر وقت آتے جاتے ہیں وہاں پیشاب بھی کرتے ہیں، اسی سے حضرت ابن عمر نے اس وقت کا حال بتلایا، لہٰذا مسجد کو دھونے کا اہتمام بھی کسی نے نہ کیا، بالفاظ دیگر مسجد کا فرش یقیناً پاک تھا اور کتوں کا پیشاب کرنا اگرچہ مظنون تھا، مگر متیقن نہ تھا اور نہ اس کی جگہ متعین تھی، اس لئے اگر دھویا جاتا تو مسجد کے اکثر یا سارے فرش کو دھویا جاتا، جس کی ضرورت عدمِ تیقن مذکور کے سبب سے نہ تھی۔ دوسرے زمین کے خشک ہونے سے بھی طہارت کا مسئلہ موجود تھا، اور صبح تک مسجد خشک ہو جاتی تھی، اس لئے اس کے ناپاک رہنے کی صورت نہ تھی، چنانچہ اسی حدیث سے امام ابوداؤد نے بھی خشک ہونے کو سبب طہارت قرار دیا، جیسا کہ حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری ۱۹۶۔۱ میں، اور امام بیہقی نے سنن کبریٰ ۴۲۹۔۲ میں باب طھور الارض اذ ایبست قائم کر کے یہی حدیث ابنِ عمرؓ ذکر کی، محقق عینی رحمہ اللہ کے جواب مذکور کو ہمارے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ بھی پسند کرتے تھے۔

زمین خشک ہونے سے طہارت کے دوسرے دلائل

علاوہ حدیث ابنِ عمر مذکور کے مصنفِ ابن ابی شیبہ میں ابوجعفر محمد بن علی الباقر کا اثر ہے:۔ "ذکاۃ الارض یبسھا" (زمین کی پاکی اس کا خشک

[1] محترم علامہ بنوری دامت فیوضہم نے معارف السنن ۵۰۴۔۱ میں فتح الباری کے حوالہ مذکورہ ہی سے ابن المنذر لکھا ہے، علامہ محدث ابن المنذر کا تذکرہ ہم نے مقدمہ انوار الباری ۸۶۔۲ میں لکھا ہے، تذکرۃ الحفاظ ۸۲۷۔۳ میں ہے کہ وہ خود مجتہد تھے، اور کسی کی تقلید نہ کرتے تھے، اگرچہ جیسا ہم نے لکھا ہے انہوں نے بہت سے مسائل میں امام شافعی رحمہ اللہ کی موافقت کی ہے لہٰذا ان سے مستبعد ہے کہ خواہ مخواہ شافعیت کی تائید اور حنفیت کی تردید دوسرے متعصب مقلدین کی طرح چاہی ہو، اس لئے ہمارا خیال ہے کہ یہاں حافظ کی مراد ابن المنذر نہیں بلکہ منذر ہی ہیں جیسا کہ مطبوعہ نسخہ میں ہے، اور غالباً یہ منذر بن شاذان ہوں گے، جن کا ذکر تیسری صدی کے علماء میں ملتا ہے، اور تذکرۃ الحفاظ میں ان کا ذکر نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (مؤلف)

ہوتا ہے) اور ایسے ہی اس میں اثر محمد بن الحنفیہ اور ابوقلابہ کا ہے: "اذا جفت الارض فقد ذکت (جب زمین خشک ہوگئی تو پاک ہوگئی) اور مصنف عبدالرزاق میں ابوقلابہ سے "جفوف الارض طھورھا" ہے (زمین کا خشک ہونا ہی اس کا پاک ہو جانا (نصب الرایہ ۲۱۱۔۱)

حنفیہ کا عمل بالحدیث

مندرجہ بالا تفصیلات سے یہ بات بخوبی معلوم ہوگئی کہ حنفیہ نے مختلف احادیث و آثار کو مختلف صورتوں پر محمول کر کے، سب احادیث و آثار پر عمل کیا، اور دوسرے اصحابِ مذاہب نے صرف حدیثِ ابی ہریرہ پر عمل کیا اور باقی کو ترک کر دیا ہے حنفیہ نے حدیث ابی ہریرہ و حدیثِ انس کو، جن میں زمین کھودنے کا ذکر نہیں ہے، ایک خاص صورت پر حمل کیا، اور حدیثِ طاؤس وغیرہ کو حفر والی صورت پر، اور حدیثِ ابنِ عمر کو خشک ہونے پر محمول کیا اس طرح انھوں نے بغیر تاویل کے تمام احادیث و آثار پر عمل کیا ہے۔ اس پر بھی اگر حنفیہ کو "اصحاب الرائی" کے طعن سے نوازا جائے اور دوسرے حضرات اصحاب الحدیث، کہلائیں تو یہی کہنا پڑے ع برعکس نہند نام، زنگی کافور:۔

صاحبِ تحفۃ الاحوذی کا طرزِ تحقیق

آپ نے ۱۳۹۔ا میں لکھا کہ ناپاک زمین کی طہارت بالجفاف پر حنفیہ نے حدیثِ مرفوع و موقوف سے استدلال کیا ہے، لیکن حدیث مرفوع کا ثبوت نہیں ہو سکا، البتہ حدیثِ موقوف کا ثبوت ضرور ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر نے "تلخیص" میں مصنف ابی شیبہ اور مصنفِ عبدالرزاق سے تسلیم کیا ہے، دوسرا ثبوت حنفیہ کا حدیثِ ابنِ عمر سے ہے، جو ابوداؤد میں ہے، اور میرے نزدیک ابوداؤد کا استدلال صحیح ہے، اس میں کوئی خدشہ نہیں ہے، بشرطیکہ حدیثِ مذکور کا لفظ قبول محفوظ ہو، پھر حدیث الباب اور حدیثِ ابن عمر میں باہم کوئی تعارض بھی نہیں ہے، اس لئے کہ زمین کی طہارت کے دونوں طریقے مانے جا سکتے ہیں، یعنی پانی بہا دینے سے بھی اور سورج و ہوا سے خشک ہونے کے سبب بھی۔ واللہ اعلم

یہاں تو صاحبِ تحفہ نے خدالگتی اور انصاف کی بات کہی ہے، مگر آگے لکھا کہ جن لوگوں نے کہا کہ زمین بغیر کھودنے کے پاک نہیں ہوتی، انہوں نے ان روایات سے استدلال کیا ہے، پھر حافظ زیلعی کے ذکر کردہ دلائل نقل کئے، اور ان پر نقد کیا ہے۔

سوال یہ ہے کہ یہ کس نے کہا کہ بغیر حفر (کھودنے) کے ناپاک زمین پاک نہیں ہوتی، حنفیہ تو اس کے قائل نہیں ہیں، پھر زیلعی کی دلائل نقل کر کے نقد کرنے کا یہ موقع تھا؟ اس سے صریح مغالطہ ہوتا ہے کہ حنفیہ اس کے قائل ہیں، حالانکہ حنفیہ تو مختلف صورتوں میں، مختلف طریقوں سے طہارت کے قائل ہیں، اور اس تفصیل کو اصولی طور پر خود صاحبِ تحفہ نے بھی اوپر تسلیم کر لیا ہے، جبکہ دوسرے ائمہ کا فیصلہ یہ ہے کہ زمین کی طہارت کا طریقہ بجز پانی کے دوسرا نہیں ہے۔

اوپر کی تعبیر حنفیہ کے لحاظ سے غلط تھی تو آگے واحتج من قال ان الارض تطھر یصب الماء علیھا الخ دوسرے مذاہبِ ائمہ کے لحاظ سے صحیح نہیں، اور پھر اس قولِ ائمہ کو بحیثیتِ دلیل اصح الاقوال اور اقوی الاقوال قرار دینا اور بھی زیادہ۔ مغالطہ آمیز ہے، اس لئے کہ اگر وہ صرف اتنا کہتے کہ زمین پانی بہا دینے سے پاک ہو جاتی ہے تو واقعی حدیث الباب سے ان کا استدلال صحیح تھا، لیکن ان کا دعویٰ تو یہ ہے کہ زمین بجز پانی کے اور کسی چیز سے پاک ہو ہی نہیں سکتی، تو اس کے لئے حدیث الباب سے استدلال کیسے صحیح ہو سکتا ہے، حدیث سے حفر مذکورہ کہاں نکلتا ہے؟ اور اگر نہیں نکلتا تو اس سے حنفیہ اور غیر حنفیہ دونوں کا استدلال صحیح ہے، پھر بحیثیتِ دلیل اصح الاقوال اور اقوی الاقوال حصر والوں کا قول کیسے ہو سکتا ہے، اس کے بعد صاحب تحفہ نے لکھا کہ دوسرے درجہ میں ان لوگوں کا قول اصح و اقوی ہے جو کہتے ہیں کہ ناپاک زمین سورج یا ہوا سے بھی خشک ہو کر پاک ہو جاتی ہے بشرطیکہ لفظ قبول محفوظ ہو۔

مغالطہ آمیزی: اوپر کی پوری تفصیل ہم نے اس لئے نقل کی ہے کہ ناظرین انوار الباری اس حقیقت تک پہنچ جائیں کہ صاحب تحفہ یا دوسرے محدثین اہلِ حدیث کے اذہان اکثر و بیشتر مواضع میں نکھرے ہوئے حقائق سے خالی ہوتے ہیں، وہ اگر کسی وقت کسی حق جانب کو تسلیم بھی کرتے ہیں، تو دوسرے وقت اس کے خلاف کہنے سے بھی نہیں جھجکتے، جس کی واضح مثال آپ کے سامنے ہے، اور غالباً امام ابوداؤد سے متاثر ہو کر تسلیم کر لیا کہ دونوں حدیثوں میں کوئی مخالفت نہیں، کیونکہ دونوں طریقوں سے زمین کی طہارت مانی جاسکتی ہے، حالانکہ یہ بات کھلی ہوئی مخالفت دوسرے ائمہ کی ہے، جو بغیر پانی کے اور کسی طریقہ سے طہارت کو نہیں مانتے پھر اتنی بات حق کہہ کر پلٹ گئے، اور حنفیہ کو مطعون کرنے کا اہم فریضہ ادا کرنے کو ان کے مسلک کی تعبیر ہی بدل دی، اور آگے چل کر دوسرے ائمہ کے مذہب کی تعبیر بدل کر ان کے ساتھ ہو گئے، اور اس کو اصح الاقوال کہہ دیا۔ اور آخر میں پھر اسی فرضی مسلک (کہ زمین بغیر کھودنے کے پاک نہیں ہوتی) کا ذکر خیر فرما کہ اپنی محدثانہ تحقیق کا ثبوت دے دیا۔

افسوس ہے کہ ہمارے پاس تحفۃ الاحوذی کی اس قسم کی محدثانہ ومحققانہ خامیاں دکھلانے کا وقت نہیں ہے، اور کتاب کے بھی بہت زیادہ طویل ہونے کا خطرہ ہے، بطور نمونہ ومثال کبھی کہیں کچھ لکھتے ہیں، تاکہ اساتذہ، طلبہ اور اہلِ علم اس قسم کے مغالطوں سے غافل نہ ہوں۔ **والامر بید الله.**

فوائد واحکام: آخر میں وہ جلیل القدر اور بیش قیمت فوائد واحکام ذکر کئے جاتے ہیں، جو حدیث الباب سے حاصل ہوتے ہیں اور محقق عینی نے لکھے ہیں:۔

ازالۂ نجاست کے لئے صرف پانی ضروری نہیں

(۱) بعض شافعیہ نے حدیث الباب سے یہ اخذ کیا ہے کہ صرف پانی سے نجاست کا ازالہ ہوسکتا ہے، دوسری چیزوں سے نہیں خواہ وہ پانی ہی کی طرح نجاست دور کرسکتی ہوں، لیکن یہ استدلال فاسد ہے، کیونکہ پانی کا ذکر اس امر کو مستلزم نہیں کہ دوسری چیزوں کی اس سے نفی ہو جائے، مقصدِ شرع تو ازالۂ نجاست ہے، وہ خواہ پانی سے حاصل ہو، یا دوسری کسی پاک پانی کی طرح بہنے والی چیز سے ہو، دوسرے یہ استدلال مفہوم مخالفت سے مشابہ ہے، جو حجت نہیں ہے۔

نجاست کا غسالہ نجس ہے

(۲) ایک جماعت شافعیہ نے حدیث الباب سے یہ بھی استدلال کیا ہے کہ زمین پر پڑی ہوئی نجاست کا غسالہ پاک ہے، کیونکہ اس پر جب پاک کرنے کے لئے پانی ڈالا جائے گا، تو ظاہر ہے وہ ادھر ادھر بھی قریبی پاک جگہوں پر پہنچے گا تو اگر وہ دوسرے قریبی حصے اس سے ناپاک ہوں گے تو پاک کرنے کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا، اس لئے غسالہ کو پاک قرار دینا ضروری ہے دوسرے بعض شوافع یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ حکم صرف زمین کے لئے نہیں، بلکہ دوسری چیزوں کا غسالہ بھی پاک ہوگا، لیکن حنابلہ بھی زمین اور اس کی ماسوا میں فرق کرتے ہیں۔ (حنفیہ کے نزدیک غسالہ نجاست بہرصورت نجس ہے)

زمین پاک کرنے کا طریقہ

(۳) امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ اگر پانی تھوڑا ہو تو ناپاک زمین پر ڈال کر نجاست کو دھونا اور اس پانی کو کپڑے وغیرہ سے خشک کرنا ضروری ہے، اور ایسا تین بار کرنا چاہیے، البتہ اگر پانی زیادہ ہو تو اتنا بہا دینا کافی ہے کہ نجاست کا ازالہ ہو جائے، اور اس کا کوئی اثر رنگ و بو وغیرہ باقی نہ رہے پھر وہ زمین کا حصہ پھر یرا ہو جائے تو پاک ہے۔

کپڑا پاک کرنے کا طریقہ

(۴) بعض شافعیہ نے حدیث الباب سے یہ بھی استدلال کیا ہے کہ نجس کپڑا پاک کرنے کے لئے دھویا جائے تو اس کو نچوڑنا ضروری نہیں،

جس طرح زمین اس کے بغیر پاک ہو جاتی ہے، کپڑا بھی پاک ہو جائے گا، یہ استدلال بھی فاسد اور قیاس مع الفارق ہے۔ کیونکہ زمین کے بارے میں تو مجبوری ہے کہ وہ نچوڑی نہیں جاسکتی، کپڑے وغیرہ میں یہ مجبوری نہیں ہے (حنفیہ کے نزدیک کپڑے وغیرہ کا تین بار دھونا اور نچوڑنا ضروری ہے، تا کہ ہر بار نجاست اور اس کا غسالہ دور ہو جائے، لیکن اگر ماء جاری کثیر سے دھویا جائے تو نچوڑنے یا تین بار کی شرط نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

مسجد کی تقدیس: (۵) معلوم ہوا کہ مساجد کو پلیدی ونجاستوں سے بچانا ضروری ہے، اسی لئے روایت مسلم میں ہے کہ حضور علیہ السلام نے اس پیشاب کرنیوالے اعرابی کو بلا کر سمجھایا کہ ان مساجد میں پیشاب کرنا اور دوسری پلیدی ڈالنا مناسب نہیں ہے۔ یہ تو خدائے تعالیٰ کے ذکر، نماز اور تلاوت قرآن مجید کے لئے بنائی جاتی ہیں۔

مسجد کے عام احکام: (۶) بظاہر معلوم ہوا کہ مذکورہ تین امور کے علاوہ دوسرے امور مساجد میں جائز نہیں، لیکن ذکر عام ہے، جو قراءت قرآن، علم دین کے پڑھنے پڑھانے، اور وعظ وغیرہ کو شامل ہے، اور نماز بھی عام ہے، فرض ہو یا نفل، اگر چہ نوافل گھر پر افضل ہیں، ان کے علاوہ دنیا کی باتیں ہنسی ٹھٹا، اور بغیر نیت اعتکاف کسی دنیوی کام میں مشغول ہو کر مسجد میں ٹھہرنا بعض شافعیہ کے یہاں تو غیر مباح ہیں، اور صحیح یہ ہے کہ مسجد میں عبادت کے لئے، قرأت علم، اور درس وسماع درس ووعظ کے لئے، اور ایسے ہی انتظار، نماز وغیرہ کے واسطے ٹھہرنا تو مستحب ہے، اور ان کے بغیر مباح ہے جس کا ترک اولیٰ ہے۔

مسجد میں سونا: امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "الأم" میں اس کو جائز قرار دیا ہے، ابن المنذر نے کہا کہ ابن المسیب، حسن، عطاء، اور شافعی نے رخصت دی ہے، اور حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ مسجد کو مرقد (سونے کی جگہ) نہ بناؤ اور ان سے یہ بھی مروی ہے کہ اگر نماز کے لئے مسجد میں سو جائے تو کوئی حرج نہیں، امام اوزاعی نے کہا کہ مسجد میں سونا مکروہ ہے، امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مسافر کے لئے جائز، دوسرے کے لئے بہتر نہیں، امام احمد نے فرمایا: اگر مسافر یا اس جیسا ہو تو حرج نہیں، لیکن مسجد کو قیلولہ یا رات کے سونیکی جگہ بنالینا درست نہیں، یہی قول اسحق کا ہے یعمری نے کہا کہ اجازت دینے والوکا استدلال حضرت علی اور حضرت ابن عمرؓ، اہل صفہ، صاحبۃ الوشاح عورت، عرنیہ ثمامۃ بن آثال اور صفوان بن امیہ کے مسجد میں سونے کے عمل سے ہے جن کے بارے میں اخبار صحاح مشہور ثابت ہیں۔

مسجد میں وضو: ابن المنذر نے کہا کہ سب اہل علم مسجد میں وضو کو مباح سمجھتے تھے، بجز اس جگہ کے جس کے تر ہونے سے لوگوں کو تکلیف پہنچے، ایسی جگہ مکروہ ہے، ابن بطال نے کہا کہ یہی بات حضرت ابن عمر، ابن عباس، عطاء، طاؤس، نخعی اور ابن قاسم صاحب امام مالک سے بھی منقول ہے، اور ابن سیرین وسحنون اس کو مکروہ تنزیہی بھی کہتے ہیں، ہمارے بعض اصحاب (حنفیہ) سے منقول ہے کہ اگر مسجد میں کوئی جگہ وضو کے لئے مقرر کی گئی ہو تو وہاں وضو میں کوئی حرج نہیں، ورنہ مسجد میں درست نہیں۔

مسجد میں فصد وغیرہ حرام ہے

علامہ یعمری کی شرح ترمذی میں ہے کہ مسجد کے اندر اگر کسی برتن میں فصد کھلوائے تو مکروہ ہے اور بغیر اس کے حرام ہے اور اگر مسجد کے اندر کسی برتن میں پیشاب کرے تو اصح قول یہ ہے کہ حرام ہے، دوسرا قول کراہت ہے۔

(۶) حدیث الباب سے ثابت ہوا کہ امر معروف ونہی منکر میں مبادرت اور جلدی کرنی چاہیے، جس طرح صحابۂ کرامؓ نے اعرابی کو مسجد میں پیشاب کرنے سے روکنے میں کی۔

(۷) حضور اقدس علیہ السلام کی موجودگی میں بھی بغیر آپ سے مراجعت واستصواب کے امر معروف ونہی منکر میں صحابۂ کرام کی مبادرت کا جواز مفہوم ہوا، اور اس کو خدائے تعالیٰ اور نبی کریم علیہ السلام پر تقدم کی صورت نہ سمجھا جائے، جس کی قرآن مجید میں ممانعت ہے، کیونکہ مسجد میں

پیشاب کرنے کی برائی اور شرعی قباحت طے شدہ تھی، یعنی شریعت خود انکارِ مذکور کی مقتضی تھی، لہٰذا امرِ شارع ہی صحابۂ کرام کے انکار سے مقدم تھا، اور وہ اس کے متبع تھے، اگرچہ اس خاص واقعہ میں امر و اشارہ نہ تھا، معلوم ہوا کہ اذنِ خاص شرط نہیں اور اذنِ عام کافی ہے۔

(۸) معلوم ہوا کہ دو مفسدوں اور برائیوں میں سے بڑی کو دفع کرنے کے لئے چھوٹی کو اختیار کر لینا چاہیے، اور دو مصلحتوں اور بھلائیوں میں سے کم درجہ کی مصلحت کے مقابلہ میں بڑی مصلحت کو حاصل کرنا چاہیے، جیسے یہاں بولِ مسجد کے مفسدہ کو بمقابلۂ قطعِ بول اختیار کیا گیا جو بڑا مفسدہ تھا۔ اور اگرچہ تنزیہ و تقدیسِ مسجد بھی ایک مصلحت تھی مگر اس کے مقابلہ بڑی مصلحت، اعرابی کو پیشاب کرنے دینے کو حاصل کیا گیا۔

(۹) جاہل و ناواقفِ شریعت لوگوں سے نرمی، سہولت اور تالیفِ قلوب کا برتاؤ کرنا چاہیے۔

(۱۰) اگر کوئی مانع خاص نہ ہو تو ازالۂ مفاسد میں عجلت کرنی چاہیے جس طرح بولِ اعرابی کے بعد ہی حضور اکرم ﷺ نے ناپاک حصے کو پاک کرنے کے لئے پانی بہا دینے کا حکم فرمایا:۔(تلک عشرۃ کاملۃ) (عمدۃ القاری ۸۸۴-۱)

نہی منکر کا درجہ اور اہمیت

شریعتِ اسلامیہ میں جس طرح امرِ معروف کو اہمیت حاصل ہے، اسی طرح نہی منکر کو بھی ہے، اور تبلیغ دین کا مکمل تصور بغیر ان دونوں کے نہیں ہو سکتا، اس لئے جو تبلیغی جماعتیں صرف امرِ معروف پر اکتفا کئے ہوئے ہیں اور نہی منکر سے صرفِ نظر کر لی ہے، یہ ان کا بڑا نقص ہے جس طرح مخصوص چند امورِ شرعیہ کی تبلیغ کرنا اور باقی پورے دین کو عوام و خواص تک پہنچانے کی فکر نہ کرنا بڑی کمی ہے، ضرورت ہے کہ تبلیغ و اصلاح کا بیڑہ اٹھانے والے، علماءِ وقت کے تعاون و مشوروں سے استفادہ کریں، اور ایسے طریق کار سے پرہیز کریں جس سے علماء اور مدارسِ دینیہ کی وقعت و احترام لوگوں کے دلوں سے رخصت ہو، اس طریقہ کا عظیم نقصان جلد محسوس ہو یا دیر میں، مگر قابلِ انکار ہرگز نہیں، واللہ الموفق۔ مئی ۱۹۶۵ء میں تبلیغی اجتماع بجنور کے موقع پر راقم الحروف نے حضرت محترم مولانا انعام الحسن صاحب کاندھلوی حال امیر جماعت تبلیغ نظام الدین دہلی سے متعدد اہم اصلاح طلب امور پر گفتگو کی اور موصوف نے الحمد للہ بڑی فراخدلی سے ان کی اہمیت و ضرورت تسلیم فرمائی تفصیل پھر کسی موقع پر عرض کی جائے گی۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو اپنی مرضیات سے نوازے۔ آمین

بَابُ صَبِّ الْمَاءِ عَلَى الْبَوْلِ فِى الْمَسْجِدِ

(مسجد میں پیشاب پر پانی بہا دینا)

(۲۱۷) حَدَّثَنَا اَبُو الْيَمَانِ قَالَ اَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ اَخْبَرَنِىْ عُبَيْدُ اللهِ ابْنُ عَبْدِاللهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُوْدٍ اَنَّ اَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ قَامَ اَعْرَابِىٌّ فَبَالَ فِى الْمَسْجِدِ فَتَنَا وَلَهُ النَّاسُ فَقَالَ لَهُمُ النَّبِىُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَعُوْهُ وَهَرِيْقُوْا عَلَى بَوْلِهٖ سَجْلًا مِّنْ مَّآءٍ فَاِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُيَسِّرِيْنَ وَلَمْ تُبْعَثُوْا مُعَسِّرِيْنَ.

(۲۱۸) حَدَّثَنَا عَبْدَانُ قَالَ اَنَا عَبْدُ اللهِ قَالَ اَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيْدٍ قَالَ سَمِعْتُ اَنَسَ بْنَ مَالِكٍ عَنِ النَّبِىِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ح وَحَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ قَالَ حَدَّثَنَا سُلَيْمٰنُ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيْدٍ قَالَ سَمِعْتُ اَنَسَ بْنَ مَالِكٍ قَالَ جَآءَ اَعْرَابِىٌّ فَبَالَ فِىْ طَائِفَةِ الْمَسْجِدِ فَزَجَرَهُ النَّاسُ فَنَهَاهُمُ النَّبِىُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمَّا قُضِىَ بَوْلَهٗ اَمَرَ النَّبِىُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِذَنُوْبٍ مِنْ مَآءٍ فَاُهْرِيْقَ عَلَيْهِ.

ترجمہ (۲۱۷): حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا کہ ایک اعرابی کھڑا ہو کر مسجد میں پیشاب کرنے لگا تو لوگوں نے اسے پکڑا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ اسے چھوڑ دو، اور اس کے پیشاب پر پانی کا ایک بڑا ڈول بہا دو، خواہ وہ کم بھرا ہوا ہو یا پورا، کیونکہ تم نرمی کے لئے بھیجے گئے ہو سختی کیلئے نہیں۔

ترجمہ (۲۱۸): حضرت انس بن مالکؓ رسول علیہ السلام سے روایت کرتے ہیں کہ ایک دیہاتی شخص آیا اور اس نے مسجد ایک کونے میں پیشاب کر دیا، لوگوں نے اس کو منع کیا تو رسول اللہ علیہ السلام نے انھیں روک دیا، جب وہ پیشاب کر کے فارغ ہوا تو آپ نے اس کے پیشاب پر ایک ڈول پانی بہانے کا حکم دیا، چنانچہ بہا دیا گیا۔

تشریح: حسبِ سابق ہے، محقق عینی نے لکھا کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے اس باب کو مستقل طور سے لانے کا کوئی زیادہ فائدہ نہیں ہے، کیونکہ پہلے باب اور حدیث الباب سے مطلوبہ فائدہ حاصل تھا۔ (عمدۃ القاری ۸۸۶۔۱)

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ نے تراجم ابواب میں لکھا کہ امام بخاری کی غرض طہارتِ ارض کا طریقہ بتلانا ہے، کہ یا تو وہ مطلقاً پانی بہا دینے سے حاصل ہوگی، جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے کہ حفرِ مسجد اور نقلِ تراب کی ضرورت نہیں، یا یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ زمین نرم نہ ہو۔ (اور سخت ہو) تو پانی بہا دینا اس کی طہارت کے لئے کافی ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے، اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مسلک پوری طرح متعین نہیں ہو سکا کہ وہ حنفیہ کے موافق ہے یا شافعیہ کے، واللہ تعالیٰ اعلم

جس اعرابی کے مسجد میں پیشاب کرنے کا ذکر حدیث الباب میں آیا ہے، اس کا نام کیا تھا، اور وہ یمانی تھا یا تمیمی وغیرہ اس کی پوری تفصیل وتحقیق رفیق محترم علامہ بنوری دام فیضہم نے معارف السنن ۴۹۹۔ا میں کی ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ زمین کی اوپری سطح تو پانی بہا دینے سے پاک ہو جاتی ہے اور جوفِ ارض (اندر کا حصہ) خشک ہونے سے یا مٹی کھود کر نکال دینے سے پاک ہو جاتا ہے، پانی بہا دینے سے پاک ہونے کا حکم اس لئے کرتے ہیں کہ پانی بہنے سے جاری کے حکم میں ہو جاتا ہے (اور جاری پانی کو سب ہی طاہر ومطہر مانتے ہیں)

مسئلہ عجیبہ: پھر فرمایا کہ ہماری فقہ کا ایک عجیب سا مسئلہ قابل ذکر ہے، وہ یہ کہ اگر دو ڈول میں پانی رکھا ہوا اور ایک پاک، دوسرا نجس ہو، پھر دونوں کو ایک ساتھ اوپر سے بہا دیں، تو دونوں پانی ایک ساتھ گرے ہوئے جاری ہونے کے سبب سے پاک سمجھے جائیں گے لیکن یہ مسئلہ حنفیہ میں اختلافی ہے، اتفاق نہیں ہے، کیونکہ وہ دوسری اختلافی اصل پر مبنی ہے وہ یہ کہ پانی کے جاری ہونے کے لئے مدد شرط ہے یا نہیں، جو لوگ مدد کی شرط نہیں لگاتے، ان کے اصول پر ضرور اوپر کی صورت میں دونوں پانی کا مجموعہ طاہر ہوگا، مگر جو لوگ مدد کی شرط لگاتے ہیں، ان کے اصول پر پاک نہ ہوگا۔ کیونکہ دوسرے پاک پانی کی مدد جریانِ مذکورہ کو حاصل نہیں ہوئی، حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا مقصد یہ ہے کہ حنفیہ کی فقہ کے بہت سے مسائل خود حنفیہ میں بھی اختلافی ہیں، اور اعتراض کرنے[1] والے کسی جزئی کو لے کر طعن کرتے ہیں، تو جواب دہی کے

---

[1] اس موقع پر یاد آیا کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''جزء القراءت خلف الامام'' میں حنفیہ پر اعتراض کیا ہے کہ یہ حضرات امام کی جہری قراءت کے وقت قرائت فاتحہ سے تو مقتدی کو روکتے ہیں اور آیتِ ''فاستمعوا لہ وانصتوا'' سے استدلال کرتے ہیں لیکن مقتدی کو ثنا پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں، یہ بھی تو آیتِ مذکور کے خلاف ہے، اس کے جواب میں ہمارے استاد الاساتذۃ حضرت، اقدس مولانا نانوتوی رحمہ اللہ نے اپنی رسالہ قراءت خلف الامام میں جواب دیا کہ ثنا کی اجازت اس لئے ہے کہ اس کو بطور آدابِ شاہی بجالانے کے پڑھا جاتا ہے، ہمارے نزدیک جواب مذکور بھی محققانہ اور محدثانہ نہیں ہے، کیونکہ ''حلبی کبیر'' (شرح منیۃ المصلی) ۳۰۴ میں اس مسئلہ کی پوری تفصیل مذکور ہے جس کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

مسبوق اگر امام کو خاموش حالت میں پائے تو ثنا پڑھے، اور جب قراءت جہری کی حالت میں پائے تو ثنا نہ پڑھے، بعض نے کہا کہ سکتات کے اندر ایک ایک کلمہ توڑ کر پڑھ لے، فقیہ جعفر ہندوانی سے نقل ہے کہ فاتحہ پڑھنے کی حالت میں تو بالاتفاق ثنا پڑھ لے، اور سورت پڑھ رہا ہو تو امام ابو یوسف کے نزدیک پڑھ سکتا ہے امام محمد منع فرماتے ہیں، ذکرہ فی الذخیرہ، لیکن یہ مستبعد بات ہے، کیونکہ قولِ باری تعالیٰ ''واذا قری القرآن فاستمعو لہ الآیہ'' اس طرح کی کوئی تفریق وتفصیل ثابت نہیں ہوتی کہ فاتحہ کا حکم الگ ہو اور سورت کا الگ۔ لہٰذا (حنفیہ کا) صحیح ترین قول یہی ہے کہ امام کے قراءت جہری کے وقت مقتدی ثناء نہ پڑھے، جو اطلاقِ نص کا مقتضا ہے، غالباً حضرت نانوتوی رحمہ اللہ کے سامنے فقہاء حنفیہ کی تصریح مذکور نہ ہوگی، ورنہ امام بخاری کے اعتراض کا تحقیقی محدثانہ جواب یہ تھا (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

لئے ضروری ہے کہ فقہ حنفی سے پوری واقفیت ہو اور اتفاقی واختلافی اصول ومسائل پر نظر ہو تاکہ جواب تحقیق وبصیرت سے ہو قولہ فبال فی طائفۃ المسجد پر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا میرے نزدیک ناحیہ کا ترجمہ یکسو اور ایک طرف ہے اور یہی مراد موطاء امام محمد میں احسن الی غنمک واطلب مراحھا واصل فی ناحیتھا سے ہے یعنی یکسو اور ایک طرف ہو کر نماز پڑھا کر اور یہ بھی اس امر کی دلیل ہے کہ ماکول اللحم حیوانات کے گوبر اور پیشاب نجس ہیں کیونکہ آپ نے ان سے بچ کر اور الگ دور ہو کر ایک گوشہ میں نماز پڑھنے کو فرمایا اگر وہ ناپاک نہ ہوتے تو ایک طرف ہو کر نماز پڑھنے کا حکم کیوں فرماتے واللہ تعالیٰ اعلم۔

بَابُ بَوْلِ الصِّبْيَانِ

(بچوں کے پیشاب کے بارے میں)

(۲۱۹) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ اَبِيْهِ عَنْ عَائِشَةَ اُمِّ الْمُؤْمِنِيْنَ اَنَّهَا قَالَتْ اُتِيَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِصَبِيٍّ فَبَالَ عَلَى ثَوْبِهٖ فَدَعَا بِمَآءٍ فَاَتْبَعَهُ اِيَّاهُ:

(۲۲۰) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ اَنَا مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللهِ ابْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُتْبَةَ عَنْ اُمِّ قَيْسٍ بِنْتِ مِحْصَنٍ اَنَّهَا اَتَتْ بِابْنٍ لَهَا صَغِيْرٍ لَمْ يَاْكُلِ الطَّعَامَ اِلٰى رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاَجْلَسَهُ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيْ حَجْرِهٖ فَبَالَ عَلٰى ثَوْبِهٖ فَدَعَا بِمَآءٍ فَنَضَحَهُ وَلَمْ يَغْسِلْهُ:

ترجمہ (۲۱۹): حضرت عائشہ ام المومنین فرماتی ہیں کہ رسول ﷺ کے پاس ایک بچہ لایا گیا، اس نے آپ کے کپڑے پر پیشاب کر دیا تو آپ نے پانی منگایا اور اس پر بہا دیا۔

ترجمہ (۲۲۰): حضرت ام قیس بنت محصن سے روایت ہے کہ وہ رسول ﷺ کی خدمت میں اپنا چھوٹا بچہ لے کر آئیں جو کھانا نہیں کھاتا تھا (یعنی شیر خوار تھا) تو رسول اللہ ﷺ نے اسے اپنی گود میں بٹھالیا، اس بچے نے آپ کے کپڑے پر پیشاب کر دیا آپ نے پانی منگا کر کپڑے پر ڈال دیا اور اسے (خوب اچھی طرح) نہیں دھویا۔

تشریح: دودھ پیتے بچوں کے پیشاب کے متعلق دونوں حدیث الباب سے یہ امر ثابت ہوا کہ اگر وہ کسی کے کپڑوں پر لگ جائے تو اس کو معمولی طریقہ سے دھو دیا جائے، زیادہ مل دل کر اور کدوکاوش سے دھونے کی ضرورت نہیں، جس کی وجہ یہ نہیں کہ وہ نجس نہیں ہے بلکہ حسب نقل امام طحاوی رحمہ اللہ اس لئے ہے کہ بچہ کا پیشاب ایک جگہ میں ہوتا ہے اور بچی کا زیادہ جگہوں پر پھیلتا ہے، لہٰذا بچہ کے پیشاب کی نجاست تھوڑے پانی سے دور ہو جائے گی، اور بچی کی زیادہ پانی سے، ورنہ فی نفسہ نجاست دونوں میں ہے۔

علامہ قسطلانی نے وجہ فرق یہ لکھی کہ بچوں کو گود میں لینے کا رواج زیادہ ہے، اس لئے اس کے بار بار دھونے میں مشقت وتکلیف زیادہ تھی، حکم غسل میں تخفیف کر دی گئی، اور بچیوں کو گود میں لینے کا رواج کم ہے، اس میں تخفیف نہ کی گئی، دوسرے یہ کہ بچوں کا پیشاب زیادہ رقیق ہوتا ہے، وہ کپڑے وغیرہ کو زیادہ ملوث نہیں کرتا، بخلاف بچیوں کے کہ ان کا زیادہ غلیظ ہوتا ہے اس لئے اس کا تلوث زیادہ ہے، لہٰذا دھونے کے حکم میں فرق کیا گیا، تیسرے یہ کہ بچیوں کے مزاج پر رطوبت وبرودت کا غلبہ ہوتا ہے، اس لئے بھی ان کے بول میں غلاظت وبدبو زیادہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کہ حنفیہ کی طرف امام بخاری کی نسبت مذکور ہی غلط ہے، کیونکہ اطلاق نص ہی کے سبب سے وہ قراءت فاتحہ کی طرح ثنا کی بھی اجازت نہیں دیتی اور ہونا بھی یہی چاہیے کہ جب قراءت فاتحہ کی باوجود حدیثی خصوصی تاکدات اور غیر حالت اقتدا میں وجوب کے بھی بوجہ اطلاق نص قرآنی، اجازت نہ ہوئی، تو ثنا کی اجازت کیسے ہوسکتی ہے جبکہ اس کا درجہ وجوب سے بھی کم اور سنیت کا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم (مؤلف)

ہوتی ہے جس کا ازالہ بھی زیادہ پانی سے ہوگا، علامہ ابن دقیق العید نے فرمایا کہ بچہ اور بچی کے پیشاب میں فرق کی بہت سی وجوہ بیان کی گئی ہیں، ان میں رکیک قسم کی بھی ہیں، اور سب سے قوی یہ ہے کہ دلوں کی رغبت بچوں کے ساتھ زیادہ ہے بہ نسبت بچیوں کے، اسی لئے بچوں کے بارے میں مشقت زیادہ ہونے کے سبب سے رخصت (وتخفیف حکم آگئی۔ (فتح الملہم ۱-۴۵۰)

علامہ ابن قیم نے اعلام الموقعین میں لکھا کہ لڑکے اور لڑکی کے پیشاب میں فرق تین وجہ سے ہے' (۱) مردوں اور عورتوں میں لڑکوں کو گود میں اٹھانے کا رواج زیادہ ہے، لہٰذا لڑکوں کے پیشاب میں عموم بلوٰی (ابتلاء عام) اور مشقت کے سبب تخفیف حکم ہوگئی (۲) لڑکے کا پیشاب ایک جگہ میں نہ ہوگا بلکہ یہاں سے وہاں تک متفرق ہوگا، لہٰذا ساری جگھوں کو دھونا موجب مشقت ہوگا، لڑکی کے پیشاب میں یہ بات نہیں ہے، (یعنی وہ ایک جگہ ہوگا' اس لئے دھونا آسان ہوگا) (۳) لڑکی کا پیشاب زیادہ غلیظ و بد بودار ہوتا ہے بہ نسبت لڑکے کے، جس کی وجہ لڑکے کی حرارت اور لڑکی کی برودت ہے، گرمی پیشاب کی بو کم کر دیتی ہے اور رطوبت کو پگھلا کر ختم کر دیتی ہے۔

علامہ عینی نے ''نخب الافکار (شرح معانی الآثار) میں لکھا کہ علامہ کرخی نے وجہِ فرق امام طحاوی کے برعکس نقل کی ہے کہ بولِ غلام کئی جگہ منتشر ہو جاتا ہے اور بول جاریہ ایک جگہ ہوتا ہے، لہٰذا بولِ غلام چونکہ منتشر ہو کر خفیف ہو گیا، اس کے لئے رش کافی ہوا، اور بول جاریہ چونکہ ایک ہی جگہ جمع ہو گیا، اس کی نجاست زیادہ ہوئی اور غسل کی ضرورت پیش آئی، اس پر علامہ عینی نے لکھا کہ امام طحاوی کی نقل اقرب الی الحکمۃ ہے، کیونکہ فم رحم منکوس ہے، اس سے خروج، بول وسعتِ محل ومخرج کے سبب سے متفرقاً اور پھیلا ہوا ہوگا، بخلاف احلیل کے کہ اس سے خروجِ بول، تنگی محل ومخرج کے سبب سے مجتمعاً ہوگا (امانی الاحبار ۲-۵۳) اسی سے حافظ ابن قیم کی وجہِ ثانی مذکور پر بھی روشنی پڑ گئی، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وجہِ فرق بیان کرنے میں نظریاتی اختلاف بھی کارفرما رہا ہے، یعنی کچھ حضرات نے رفع مشقت کو سببِ تخفیفِ حکم سمجھا ہے، اور کچھ نے خود بول کی خفت وغلاظتِ نجاست کو سببِ تخفیف خیال کیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث ونظر: آگے تفصیلِ مذاہب سے معلوم ہوگا کہ گو بظاہر حنفیہ و مالکیہ کا مسلک مسئلہ مذکورہ میں شافعیہ وحنابلہ سے مختلف ہے مگر درحقیقت دونوں مسلک متقارب ہیں، یا بقول علامہ کوثری رحمہ اللہ حنفیہ وغیرہم نے عزیمت کو اختیار کیا اور شافعیہ وغیرہم نے رخصت کو لیکن محدث ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں اس مسئلہ میں بھی حنفیہ پر طعن کیا ہے، اور انہوں نے ''بول الطفل'' کا عنوان قائم کر کے حدیث ام قیس بنت محصن نقل کی، جس میں ایسے بچہ کے پیشاب کرنے پر جس نے ابھی کھانا شروع نہیں کیا، حضور علیہ السلام نے رش ماء کا حکم فرمایا، اور حدیث لبابہ بنت الحارث نقل کی کہ حضرت حسینؓ نے بچپن میں حضور ﷺ پر پیشاب کر دیا تھا تو آپ نے فرمایا:۔ بولِ مرد کے لئے نضح کافی ہے، اور بولِ انثی کے لئے غسل ہے، تیسری حدیث ابولیلیٰ سے روایت کی کہ حضور اکرم ﷺ نے حضرت حسینؓ کے پیشاب کرنے پر پانی منگا کر اس پر بہایا۔

ابن ابی شیبہ کا رد: اس کے بعد محدث موصوف نے تعریض کی کہ معلوم ہوا ابوحنیفہ اس کے دھونے کو کہتے ہیں، علامہ کوثری رحمہ اللہ نے ''النکت الطریفہ'' ۴۷ میں تعریض مذکور پر حسب ذیل جواب دہی کی:۔ حدیث اول امام مالک کے یہاں بہ طریق زہری بہ لفظ فنضحہ ولم یغسلہ مروی ہے، اور بہ طریق ہشام بن عروہ بلفظ، فدعاء بماء فاتبعہ ایاہ ہے اور اصیلی نے لفظ ولم یغسلہ کو زہری کا قول قرار دیا ہے، پھر رش اور نضح بمعنی غسل بھی احادیث میں موجود ہے، جیسے حدیث اسماء میں تحتہ ثم تقرضہ بالماء ثم تنضحہ ثم تصلی فیہ (صحیحین) اور روایتِ ترمذی میں ہے، حتیہ ثم اقرضیہ ثم رشیہ وصلی فیہ۔ غسل میں رگڑ کر دھونا ضروری نہیں، اسی لئے عرب غسلنی السماء بولتے ہیں، جبکہ بارش میں بھیگ جائیں یا نہالیں، نیز امام طحاوی نے ابن المسیب سے قول، الرش بالرش والصب بالصب، نقل کیا ہے، یعنی مخرجِ بول صبی کے تنگ ہونے کے سبب اس کا بول بھی رش سے مشابہ ہوگا۔ اس لئے اس کے لئے رش الماء کافی ہے اس کے برعکس بولِ جاریہ وسعتِ مخرج کے سبب صب سے اشبہ ہے، اس کے لئے صب الماء کی ضرورت ہوگی (جس درجہ کی نجاست ویسا ہی اس کا

ازالہ)دوسری روایت مذکور میں سماں بن حرب کے ثقہ ہونے میں اختلاف ہے وغیرہ، پھر نجس ہونے کے اعتبار سے بولِ صبی وصبیہ میں عدمِ فرق صرف امام ابوحنیفہ کا قول نہیں، بلکہ ابن المسیب نخعی، حسن بن حی، ثوری، اصحابِ امامِ اعظم اور امام مالک بھی اسی کے قائل ہیں، ایسی حالت میں صرف امام صاحب کو مطعون کرنا کیا مناسب ہے؟ فرق کرنے والوں میں امام شافعی ایک روایت میں اور احمد واسحق ہیں، جو ظاہر حدیث سے استدلال کرتے ہیں، حالانکہ وہ حکم بطور رخصت وتوسع ہے اور نضح ورش کو بمعنی غسل لینا احوط اور موافق عزیمت ہے کیونکہ بکثرت احادیث میں مطلق بول سے اجتناب واستنزاہ کے تاکیدی احکام آچکے ہیں، ان کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، اسی لئے امام محمد رحمہ اللہ نے موطا میں لکھا کہ بولِ غلام کے بارے میں رخصت ضرور آئی ہے جب تک وہ غذا نہ کھائے، اور بولِ جاریہ کے لئے غسل کا ہی حکم وارد ہے، مگر ہم دونوں ہی کے دھونے کو زیادہ اچھا سمجھتے ہیں، اور یہی قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے اور حدیث فدعا بماء فاتبعه اياه، پر لکھا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں کہ پیشاب پر پانی بہائیں حتی کہ اس کو صاف کردیں یہی مذہب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا ہے۔ (النکت الطریفہ ۴۸)۔

تفصیل مذاہب: حافظ رحمہ اللہ نے فتح الباری ۲۲۷۔ا میں لکھا:۔ اس بارے میں علماء کے تین مذاہب ہیں، اور وہ تینوں صورتیں شافعیہ سے بھی منقول ہیں، سب سے زیادہ صحیح صورت ومذہب بولِ صبی میں نضح کا کافی ہونا اور بولِ جاریہ میں کافی نہ ہونا ہے، اور یہی قول حضرت علیؓ عطاء، حسن، زہری، امام احمد، اسحق، ابن وہب وغیرہم کا ہے، اور ولید بن مسلم نے امام مالک سے بھی اس کو نقل کیا ہے، لیکن اصحابِ امام مالک نے اس کو روایتِ شاذہ قرار دیا ہے، دوسرا یہ کہ دونوں میں نضح کافی ہے، یہ مذہب امام اوزاعی کا ہے اور امام مالک وشافعی سے بھی نقل ہوا ہے، لیکن ابنِ عربی نے اس نقل کو اس صورت کے ساتھ خاص بتلایا ہے جب تک کہ بچہ اور بچی کے پیٹ میں کوئی چیز نہ پہنچی ہو، تیسرا مذہب یہ ہے کہ بولِ صبی وجاریہ دونوں کو دھونا واجب ہے اس کے قائل حنفیہ ومالکیہ ہیں، ابن دقیق العید نے کہا:۔"ان حضرات نے اس بارے میں قیاس کی پیروی کی ہے اور کہا کہ "ولم یغسلہ" سے غسلِ مبالغہ ہے لیکن یہ خلاف ظاہر ہے اور دوسری احادیث کا مفہوم بھی اس کو مستبعد قرار دیتا ہے، جن سے بولِ صبیہ وصبی میں فرق ثابت ہے، مگر یہ حضرات ان دونوں میں فرق نہیں کرتے۔

ابن دقیق العید کے نقدِ مذکور پر نظر

علامہ موصوف بڑے جلیل القدر حافظِ حدیث، فقیہ ومجتہد صاحب تصانیف مشہور ہیں، مذہباً مالکی وشافعی تھے، تذکرۃ الحفاظ ۱۴۸۱۔۴ میں ان کا مفصل تذکرہ ہے، ہمارے اکابر اساتذہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ وغیرہ بڑی احترام کے ساتھ ان کے اقوال وتحقیقات نقل کیا کرتے تھے، اور اب تک ان کے اقوال انصاف واعتدال ہی کے نظر سے گزری تھی، مگر اوپر جو کچھ نقل ہوا، وہ نہ صرف ان کے مالکی بھی ہونے کی حیثیت سے بلکہ یوں بھی اعتدال وانصاف اور تحقیقی نقطۂ نظر سے اوپرا سا معلوم ہوا اس لئے کہ اول تو یہاں قیاس کی پیروی کا کوئی موقع نہیں ہے، حنفیہ ومالکیہ کی نظر مسئلۃ الباب میں صرف احادیث پر ہے، اور احادیث کی موجودگی میں وہ قیاس کرتے بھی نہیں، یہ امر ابن دقیق العید جیسے محقق سے مخفی نہ ہوگا۔ حنفیہ ومالکیہ نے تو قیاس کو ترک کرکے احادیث ہی کی وجہ سے دونوں بول کو نجس ماننے کے باوجود ایک کی تطہیر میں تسہیل کی اور دوسرے کی تطہیر مین شدت باقی رکھی، ورنہ استنزاہ بول والی تاکیدی احادیث تو دونوں کے بارے میں یکساں سختی کی مقتضی تھیں، پھر اگر وہ بولِ جاریہ پر قیاس کرتے تو دونوں کے حکم میں تفریق ہی کیوں کرتے اسی لئے محقق موصوف کا یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ حنفیہ ومالکیہ دونوں میں فرق نہیں کرتے، کیا ایک کے بارے میں تخفیف اور دوسرے کے بارے میں تشدد اختیار فرق پر کھلی دلیل نہیں ہے؟ نیز "ولم یغسلہ" سے مراد غسلِ مبالغہ لینے کو احادیث کی رو سے بعید ومستبعد قرار دینا اور بھی عجب ہے، کیونکہ حدیثِ مسلم میں "ولم یغسلہ غسلاً" مروی ہے، جس سے بروئے قواعدِ عربیت نفی تاکید ہو رہی ہے، نہ کہ نفسِ فعلِ غسل کی نفی، یعنی مفعولِ مطلق سے جو غسل کا تاکد اور مبالغہ نکلتا ہے، اس

کی نفی ہوئی ہے، مطلق غسل کی نفی نہیں ہوئی (اس موقع پر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ حنفیہ کے مسلک کو احادیث کے خلاف کیسے کہا جاسکتا ہے، جبکہ احادیث میں پانچ الفاظ مروی ہیں، اور ان میں سے تین الفاظ سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے، جو یہ ہیں:۔ اتبعہ بولہ (اس پیشاب پر پانی چلایا) صبہ (اس پیشاب پر پانی بہایا) لم یغسلہ غسلا (اس پیشاب کو زیادہ مبالغہ سے نہیں دھویا) ان کے علاوہ رشہ (اس پر پانی ڈالا) اور نضحہ (تھوڑا تھوڑا پانی ڈالا) دو لفظوں سے شافعیہ مدد لیتے ہیں، ایسی حالت میں اکثر الفاظِ حدیث کی موافقت و تائید جن کو حاصل ہے، ان کو مخالفتِ حدیث کا طعنہ دینا کیونکر موزوں ہوسکتا ہے؟ واللہ المستعان۔ دوسرے یہ کہ اگر لفظِ نضح کی وجہ سے تخفیف ثابت کریں گے تو تطہیر دمِ حیض والی حدیث پر عمل کس طرح کریں گے، وہاں بھی نضح کا لفظ آیا، حالانہ وہاں شافعیہ وغیرہم بھی تخفیف کے قائل نہیں، جو یہاں بولِ صبی کے بارے مین لفظ نضح کی وجہ سے تخفیف ثابت کررہے ہیں اور رش کے معنی بھی غسل کے آتے ہیں، محقق عینی نے لکھا:۔ حضرت ابن عباسؓ سے بہ صحت مروی ہے کہ جب انہوں نے حضور کے وضوءِ مبارک کا حال بیان کیا تو ایک چلو پانی لے کر اپنے داہنے پاؤں پر رش کیا، تا آنکہ اس کو دھودیا، یہاں رش سے مراد تھوڑا تھوڑا پانی ڈالنا ہے اور یہی غسل اور دھونا ہے اور بہت سی احادیث میں رش و نضح سے مراد غسل لیا گیا ہے اس کے بعد عینی نے وہ احادیث بھی ذکر کیں (عمدہ ۸۹۰۔۱)

محقق عینی کے جواب

محقق عینی رحمہ اللہ نے بھی ابن دقیق العید کے نقدِ مذکور کا جواب اسی کے قریب لکھا ہے جو ہم نے مزید وضاحت و اضافہ کے ساتھ اوپر ذکر کیا، اوپر کا مضمون لکھنے کے بعد ہم نے اس کو دیکھا، نیز موصوف نے یہ بھی لکھا کہ جس طرح حنفیہ دونوں کے بول کی نجاست میں فرق نہیں کرتے، اسی طرح بعض متقدمین تابعین سے بھی منقول ہے چنانچہ امام طحاوی نے روایت کی ہے کہ حضرت سعید بن المسلیب فرماتے تھے۔" الرش بالرش والصب بالصب من الابوال کلھا" حضرتِ حسن نے فرمایا کہ بولِ جاریہ کو دھوئیں گے، اور بولِ غلام پر پانی بہائیں گے، سعید، صبیان اور غیر صبیان سب کے ابوال کا حکم برابر سمجھتے تھے، اور بولِ رشاشی میں رشاشِ ماء سے تطہیر کو کافی کہتے تھے، اور بولِ صبی میں صبِ ماء کے قائل تھے لیکن یہ اس لئے نہ تھا کہ بعض ابوال کو وہ طاہر اور بعض کو غیر طاہر سمجھتے تھے، بلکہ وہ سب ہی ان کے نزدیک نجس تھے، اور فرقِ تطہیر ان کے نزدیک مخرجِ بول کی تنگی و وسعت سبب سے تھا۔ (عمدہ ۸۹۱۔۱)

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ابن دقیق العید کا طعن اگر عدمِ تفریق بہ لحاظِ نجاست کا ہے تو احادیث میں بھی فرقِ نجاست کی کوئی تصریح نہیں ہے، اور اسی لئے حنفیہ کی طرح متقدمین تابعین بھی تفریق کے قائل نہ تھے، اور اگر عدمِ تفریق بہ اعتبارِ تطہیر ہے تو یہ خلافِ واقعہ ہے، کیونکہ جس طرح احادیث میں تفریق مذکور ہے اس کو اسی طرح حنفیہ بھی تسلیم کرتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ایک غلط فہمی کا ازالہ

فیض الباری اور معارف السنن کی عبارات سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ علامہ نووی نے مسئلۃ الباب میں حنفیہ پر مخالفتِ حدیث کا طعن کیا ہے لیکن ہمیں نووی شرح مسلم میں ایسی کوئی عبارت نہیں ملی، درحقیقت امام نووی نے کیفیت تطہیر بول صبی کے بارے میں تین مذاہب کی تفصیل کی ہے، اور حافظ کی طرح یہ بھی لکھا کہ یہ تینوں اقوال ہمارے اصحاب (شافعیہ) کی طرف بھی منسوب ہوئے ہیں، پھر صحیح و مختار و مشہور قولِ شافعیہ نضح بولِ صبی و غسل بولِ جاریہ کو قرار دے کر دوسرا قول دونوں میں کفایت و جوازِ نضح اور تیسرا قول دونوں میں عدمِ جواز و کفایتِ نضح ذکر کر کے لکھا کہ ان دونوں وجہ کو صاحبِ تتمہ وغیرہ نے ہمارے اصحاب سے بھی نقل کیا ہے، مگر یہ دونوں قول شاذ اور ضعیف ہیں (نووی ۱۳۹۔۱)

اس سے معلوم ہوا کہ علامہ موصوف نے شاذ و ضعیف کے الفاظ بہ لحاظ نقل مذکور استعمال کئے ہیں، اس جگہ حنفیہ و مالکیہ کے مذہب کی

تضعیف مقصود نہیں ہے، اور قولِ مختار و مشہور کے مقابلہ میں شاذ و ضعیف کہنا بھی اسی کا قرینہ ہے، واللہ اعلم، غالباً حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی طرف بھی امام نووی کے بارے میں طعن مذکور کی نسب بوجہ غلط فہمی یا سبقتِ قلم ہوئی ہے اور بظاہر ان کا ارشاد ابنِ دقیق العید ہی کے قولِ مذکور کے متعلق ہوگا، جس کو ہم نے پوری تفصیل سے مع رد وقدح ذکر کیا ہے۔ والعلم عند اللہ تعالیٰ

حافظ ابن حزم کا مذہب

موصوف نے لکھا:۔ مرد کا پیشاب جس مرد کا بھی ہو اور جس چیز میں بھی ہو، اس کو اس طرح پاک کریں گے کہ اس پر صرف اتنا پانی ڈالیں گے جس سے پیشاب کا اثر دور ہو جائے، اور عورت کے پیشاب کو دھوئیں گے، البتہ پیشاب اگر زمین پر ہو تو وہ جس کا بھی ہو، پاک کرنے کے لئے اس پر اتنا پانی بہائیں گے جس سے پیشاب کا اثر زائل ہو جائے اور بس پھر آپ نے روایات ذکر کیں، جن میں ایک روایت ابوالسمح سے نقل کی "**یرش من الذکر و یغسل من الانثی**" حالانکہ اس کے رواۃ میں احمد بن الفضل الدینوری ہے، جو ضعیف اور منکر الحدیث ہے، لسان میں اس پر کلام مذکور ہے، اور اسی روایت کو ابوداؤد میں بالفاظ "**یغسل من بول الجاریة و یرش من بول الغلام**" اور مستدرک حاکم میں بالفاظ "**یغسل بول الجاریه و یرش بول الغلام**" ذکر کیا گیا ہے، جس کی تصحیح و موافقت ذہبی نے کی ہے، اور اسی کو بزار، نسائی، ابن ماجہ اور ابنِ خزیمہ نے بھی روایت کیا ہے اور بخاری نے اس کی تحسین کی ہے۔ (محلی ۱۰۰۔۱)

ابن حزم نے یہ بھی لکھا کہ اس مسئلہ کو بچہ کے کھانا کھانے سے قبل کے زمانہ تک محدود کرنا کلام، رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں ہوتا، اس پر حاشیہ محلی میں شیخ احمد محمد شاکر رحمہ اللہ نے لکھا کہ امام احمد و ترمذی نے حضرت علیؓ سے حدیث روایت کی ہے۔ "**بول الغلام الوضیع ینضح و بول الجاریة یغسل**" ترمذی نے اس کی تحسین کی ہے، اور یوں بھی مطلق کو مقید پر محمول کرنا چاہیے بالخصوص ایسی حالت میں کہ احترازِ بول کے بارے میں شارع نے تشدد کیا ہے اور عدمِ احتراز پر وعید بھی ذکر کی ہے، لہٰذا جس فردِ خاص میں حدیث وارد ہوگئی، یعنی بولِ صبی، اسی پر اقتصار کریں گے، باقی افراد میں توسع کرنا صحیح نہ ہوگا۔ (حاشیہ محلی ۱۰۱۔۱)

معلوم ہوا کہ اہلِ ظاہر جب اپنی ظاہریت پر آجاتے ہیں تو اس امر کی بھی پرواہ نہیں کرتے کہ دوسری صحیح و حسن احادیث متروک ہو رہی ہیں اور ضعیف احادیث پر عمل کر رہے ہیں۔

داؤد ظاہری کا مذہب

آپ سرے سے نجاستِ بولِ صبی کے ہی قائل نہیں ہیں، حالانکہ اس کی نجاست پر اجماع علماً تک نقل ہوا ہے، علامہ نووی نے ابن بطال مالکی اور قاضی عیاض مالکی کے اس قول کو رد کیا ہے کہ امام شافعی و احمد وغیرہ بولِ صبی کو طاہر کہتے ہیں، اور خطابی وغیرہ نے بھی لکھا کہ جو حضرات نضح کا جواز مانتے ہیں وہ اس لئے نہیں کہ بولِ صبی کو نجس نہیں مانتے، بلکہ صرف اس لئے کہ اس کے ازالہ میں تخفیف کے قائل ہیں۔

مسئلہ طہارت ونجاست بولِ صبی

اگرچہ علامہ نووی اور خطابی وغیرہ نے اس کے بارے میں مذکورہ بالا صفائی پیش کی ہے، مگر نضح کا قول طہارت سے قریب اور نجاست سے دور ضرور کر رہا ہے، خصوصاً جبکہ نضح کی تفسیر بھی بعض شافعیہ نے ایسی کر دی ہے جس سے ابنِ بطال وغیرہ کے خیال کی صحت ثابت ہوتی ہے اور اس امر کا اعتراف خود نووی کو بھی کرنا پڑا ہے، چنانچہ انہوں نے لکھا: حقیقتِ "نضح" میں ہمارے اصحاب (شافعیہ) کا اختلاف ہے، شیخ ابومحمد جوینی، قاضی حسین اور بغوی نے یہ معنی بتلائے جو چیز پیشاب سے ملوث ہو، اس کو دوسری نجاستوں کی طرح پانی میں ڈبویا جائے اس طرح کہ اگر اس کو نچوڑا جائے، تو نچوڑا نہ جا سکے، انھوں نے یہ بھی کہا کہ یہ طریقہ دوسری چیزوں کے پاک کرنے سے اس بارے میں مختلف ہے کہ ان

میں نچوڑنا احدالوجہین پر شرط ہے اوراس میں بالاتفاق شرط نہیں، اور امام الحرمین و دوسرے محققین نے نضح اس کو کہا کہ پیشاب والی چیز کو اتنی زیادہ پانی میں ڈبوئیں کہ پانی بول کے مقابلہ میں کثیر غالب ہو جائے اگرچہ جریان و تقاطر کی حد تک نہ پہنچے، بخلاف دوسری نجاستوں سے ملوث چیزوں کے کہ ان میں اس درجہ پانی کی زیادتی ضروری ہے کہ کچھ پانی بہ پڑے اور محلِ نجاست سے اس کا تقاطر بھی ہو جائے اگرچہ اس کا نچوڑنا شرط نہیں۔ (نووی ۱۳۹۔۱)

علامہ نووی کی تشریحِ نضح مذکور خود بتلا رہی ہے کہ بولِ صبی شافعیہ کے یہاں نجس نہیں ہے، کیونکہ جب تک نجاست بہ کر یا جدا ہو کر دور نہ ہو گی، صرف پانی میں ڈبونے سے اور وہ بھی بہ طریق، مذکور کیسے کوئی چیز پاک ہو جائے گی، از اتشریح مذکور ہی اس امر کا اعتراف ہے کہ بولِ صبی کو نجس نہیں سمجھا گیا، اسی لئے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی اعتراف کیا کہ جن حضرات نے شافعیہ کو یہ الزام دیا ہے کہ ان کے نزدیک بولِ صبی طاہر ہے گویا وہ ان کا الزام بہ طریقِ لازم ہے اور صاحبِ مذہب کے اصحاب اس کی مراد کو دوسروں سے زیادہ جانتے ہیں واللہ اعلم۔ (فتح الباری ۲۲۸۔۱) اس لئے کہ نضح جو تشریح امام الحرمین نے کی ہے اس سے تو پانی کے اضافہ کے سبب بولِ صبی اور بھی بڑھ گیا پھر طہارت کیسے حاصل ہو گی؟

خطابی شافعی حنفیہ کی تائید میں

علامہ موصوف نے معالم السنن ۱۰۱۔۱۱ میں لکھا:۔ یہاں (بولِ صبی کے بارے میں) نضح سے مراد غسل ہی ہے، لیکن یہ دھونا بغیر ملنے دلنے کے ہے اور دراصل نضح کے معنی صب (ڈالنے بہانے) کے ہیں، البتہ بولِ جاریہ کو دھونے میں مراد وہ دھونا ہے جس میں پوری کوشش کی جائے، ہاتھ سے بھی رگڑا جائے، اواس کے بعد نچوڑا بھی جائے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات

آپ نے وقتِ درس بخاری شریف فرمایا کہ ابنِ بطال وغیرہ نے جو شافعیہ کی طرف طہارتِ بولِ صبی کی نسبت کی ہے، اور شافعیہ نے اس کا انکار کیا ہے اور کہا کہ وہ ہمارے نزدیک بھی نجس ہے، مگر اس کی طہارت کے لئے نضح کافی ہے، میں کہتا ہوں کہ جب ان کے یہاں پیشاب پر پانی ڈالنا ہی طہارت کے لئے کافی ہے، خواہ اس سے ایک قطرہ پانی بھی نہ ٹپکے، یعنی صرف پیشاب کا پانی سے مغلوب ہونا کافی ہو گیا، تو ابنِ بطال وغیرہ کی کیا خطا ہے کہ انھوں نے شافعیہ کی طرف طہارت کو منسوب کر دیا۔ کیونکہ جب نجاست کا کوئی حصہ بھی نہ نکل سکا تو صرف اس کے مغلوب ہو جانے کو سببِ طہارت نہیں کہہ سکتے، اور اس سے یہی سمجھا جائے گا کہ وہ نجاست کے قائل ہی نہیں، بخلاف ان کے سب ائمہ مجتہدین صحیح معنی میں بولِ صبی کو نجس ہی مانتے ہیں اور تخفیفِ غسل کا حکم بوجہ احادیثِ صحیحہ صریحہ مانتے ہیں، کسی عقلی یا قیاسی دلیل سے نہیں۔ تخفیفِ غسل کی صورت یہی ہے کہ دھونے میں زیادہ کاوش یا ملنے دلنے اور نچوڑنے کی ضرورت نہیں، جن کی ضرورت دوسری نجاستوں کے دھونے میں ہوتی ہے۔

طریقہ حلِ مسائل

فرمایا:۔ جب کسی مسئلہ میں مختلف الفاظ وارد ہوں تو اس مسئلہ کو ان تمام الفاظ کی رعایت کر کے طے کرنا چاہیے، بعض الفاظ پر انحصار نہ کرنا چاہیے، مثلاً یہاں جن حضرات نے رش و نضح پر نظر کی، اور مسئلہ طے کر دیا، انھوں نے دوسرے الفاظ سے قطع نظر کر لی ہے، یہ صحیح نہیں، رہا یہ کہ مسئلۂ زیرِ بحث میں تطہیر کے بارے میں الفاظ مختلف کیوں وارد ہوئے ہیں؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ نظرِ شارع میں یہ تطہیر مؤکد نہ تھی، لہٰذا اس کا معاملہ ہلکا تھا، جس کی وجہ سے کبھی اس کی تعبیر رش سے کی گئی، کبھی نضح سے، اور کبھی صب وغیرہ سے، تو یہ محض تعبیر اور طریقِ بیان کا تنوع ہے، کسی مسئلہ منضبطہ کا بیان مقصود نہیں، اور اسی طرح شریعت میں جہاں بھی کسی امر میں تخفیف مطلوب ہوتی ہے، تو اس کے بارے میں شارع سے

مختلف تعبیرات وارد ہوتی ہیں اور اسی سے رخصت مفہوم ہوتی ہے۔

حافظ ابن تیمیہ وغیرہ کا غلبۂ ماء سے تطہیر پر غلط استدلال

امام غزالی رحمہ اللہ نے کتاب الطہارۃ احیاء العلوم میں، قاضی ابوبکر ابن العربی نے عارضۃ الاحوذی ۸۵۔ا میں اور حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اوائل فتاوی، احکام المیاہ میں لکھا کہ جب پانی پیشاب پر غالب ہو جائے تو پیشاب مستحیل، مستہلک ہو کر طاہر ہو جائے گا، جیسا کہ حنفیہ وغیرہم بھی کہتے ہیں کہ گدھا نمک کی کان میں گر جائے، اور نمک بن جائے تو پاک ہو جاتا ہے، حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے استدلال ونظیر مذکور کو محل نظر بتلایا، اور فرمایا کہ بول کا پانی میں بدل جانا اور اس پر استحالہ کا حکم فوری طور پر کر دینا مستبعد بات ہے اور کان نمک میں گدھا بھی فوراً ہی نمک نہیں بن جاتا بلکہ اس میں بھی وقت و زمانہ لگتا ہے اور اس کے بعد نمک کا حکم لگایا جاتا ہے، لہٰذا اس پر بول کو قیاس کرنا درست نہیں، کہ ابھی پیشاب پر اس سے کچھ زیادہ پانی ڈال کر یہ حکم فوراً لگادیں کہ بول صرف مغلوب ہوتے سے پانی بن گیا، لہٰذا طاہر ہو گیا۔ (معارف السنن للبنوری ۲۹۹۔ا)

صاحب درمختار کی مسامحت

فرمایا:۔صاحب درمختار سے ۴۴ میں ایک سہو ہوا ہے، انھوں نے لکھا کہ کپڑا پاک کرنے میں نچوڑنے کی شرط اس وقت ہے کہ اس کو ٹپ وغیرہ میں دھویا جائے، ورنہ پانی بہا دینا ہی کافی ہے، خواہ اس کو نچوڑیں نہیں، یہ واضح غلطی ہے کیونکہ یہ مسئلہ نجاست مرئیہ میں ہے کہ اس کا ازالہ کافی ہے اور کوئی عدد شرط نہیں، جس کو انھوں نے غیر مرئیہ میں بھی نقل کر دیا۔ جیسا کہ خلاصہ میں ہے، اور تعجب ہے کہ ابن عابدین (شامی) نے اس پر گرفت نہیں کی (نجاستِ غیر مرئیہ کے پاک کرنے میں تین بار دھونا حنفیہ کے یہاں ضروری ہے اور یہ تین کا عدد حنفیہ نے بہت سی احادیث سے اخذ کیا ہے مثلاً "اما الطیب فا غسله عنک ثلاث مرات" اسی طرح تین کا عدد بہت سے احکام میں مطلقاً وارد ہوا ہے اور وہ حنفیہ کا مستدل نہیں ہیں۔ لیکن شافعیہ نے ہر جگہ استحباب پر محمول کیا ہے بجز استنجاء کے کہ اس میں وجوب تثلیث کے قائل ہوئے ہیں، حالانکہ اس میں ذکرِ تثلیث کے ساتھ اجزاء واکتفاء کے الفاظ بھی وارد ہیں جن سے استحباب اور عدم وجوب ثابت ہوتا ہے۔)

امام طحاوی کی ذکر کردہ توجیہ پر نظر

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا:۔امام طحاوی نے ان حضرات کی طرف سے جو بولِ صبی وجاریہ دونوں کو اصلِ نجاست میں برابر سمجھتے ہیں لکھا کہ ان کے نزدیک نبی کریم ﷺ کے ارشاد "بول الغلام ینضح" میں نضح سے مراد صب الماء ہے اور یہ احتمال بعید نہیں ہے، کیونکہ محاورۂ عرب میں اس پر نضح کا اطلاق موجود ہے اور اسی سے آنحضرت ﷺ کا ارشاد[1] "انی لاعرف مدینة ینضح بحر بجا نبها" مروی ہے ظاہر ہے کہ یہاں نضح سے مراد رش نہیں ہے بلکہ صرف یہ بتلانا ہے کہ اس شہر کے پہلو میں سمندر موجود ہے (یا بہتا ہے)

اس کے بعد حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا:۔نضح کے اصل معنی تو تھوڑا تھوڑا پانی اور وقتاً فوقتاً بہانے کے ہی ہیں۔ اسی لئے اس اونٹ کو بھی ناضح کہتے ہیں جس پر کھیتی وغیرہ سیراب کرنے کے لئے پانی لایا جائے، کیونکہ وہ بھی وقتاً فوقتاً پانی لاتا ہے، اگرچہ وہ پانی زیادہ مقدار ہی میں لاتا ہو، اس کے مقابلہ میں صب کے معنی دفعۃً اور ایک ساتھ پانی بہانے کے ہیں، لہٰذا انصاف کی بات یہ ہے کہ نضح کا استعمال جب کپڑے کے ساتھ ہو تو اس سے مراد تھوڑا تھوڑا پانی بہانا ہی ہوگا، جس کو رش کہہ سکتے ہیں اور صب کہنا مناسب نہیں، رہا یہ کہ بحر کے ساتھ اور ناضح میں جو نضح کا استعمال ہوا اس کو

---

[1] اس حدیث کی تخریج امام احمد وابونعیم نے کی ہے محقق عینی نے اس کے رجال کو رجال صحیح کہا ہے اور کہا کہ اس کی تخریج ابویعلی نے بھی اپنی مسند میں کی ہے اور امام احمد نے حسن بن الہادیہ سے بھی کی ہے اور محدث ہیثمی نے اس کے رجال کی توثیق کی (امانی الاحبار ۵۲۔۲)

رش نہیں کہہ سکتے ،تواس کی وجہ یہ ہے کہ ہرشی کا نضح اس کے مناسبِ حال ومقام ہوگا، گویا نفسِ لفظ نضح میں قلت وکثرتِ ماء ماخوذ نہیں ہے بلکہ وہ مقام کے لحاظ سے آئی ہے۔اس لئے بحرونا ضح میں نضح اس کے مناسب حال ومقام ہے اور ثوب میں نضح اس کے مناسب حال ہوگا، بہ الفاظ دیگر نضح ، بحر اگرچہ صب واسالۃ ماء سے بھی بڑھا ہوا ہے لیکن نضحِ ثوب اس درجہ کا نہ ہوگا، بلکہ وہ اس کے حسب حال ومقام رش ہی کہلانے کا مستحق ہوگا۔

معانی الآثار کا ذکرِ مبارک

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے امام طحاوی رحمہ اللہ کے ذکر پر فرمایا:۔ان کی تالیفِ مذکور حنفیہ کے لئے نہایت ہی قابلِ قدر نعمت ہے مگر افسوس کے حنفیہ نہ اس کی ممارست کرتے ہیں، نہ اس سے مستفید ہوتے ہیں، بلکہ ان سے زیادہ تو مالکیہ نے اس کی قدر کی ہے کہ وہ اس سے اپنی تصانیف میں بھی استفادہ کرتے ہیں، حتیٰ کہ یہ بات بھی تسلیم کر لی گئی کہ امام طحاوی رحمہ اللہ مالکیہ وشافعیہ سے بھی زیادہ ان کے مذہب سے واقف ہیں، پھر فرمایا کہ امام طحاوی محدثِ جلیل ہونے کے ساتھ فقیہ النفس بھی ہیں، اور وہ بھی اس درجہ میں کہ ان کی پوری بات وہی سمجھ سکتا ہے، جو ان جیسا ہی فقیہ النفس ہو، ان کی فقہ میں ایک مشہور کتاب بھی ''مختصر الطحاوی'' کے نام سے ہے، انھوں نے علم فقہ قاضی اسبیجابی سے حاصل کیا تھا، محدث بیہقی نے جب ان کی کتاب ''معانی الآثار'' دیکھی تو اس کے جواب میں ''معرفۃ السنن والآثار'' (۴ جلدوں میں)لکھی اس میں بعض جگہ امام طحاوی پر رد کیا اور بعض جگہ موافقت بھی کی، پھر شیخ علاء الدین ماردینی حنفی نے حنفیہ کی طرف سے جواب ہی میں الجواہر النقی لکھی، مگر انہوں نے معرفتِ السنن کا جواب نہیں لکھا، بلکہ اصل کتاب ''السنن الکبریٰ'' کا جواب لکھا جو بیہقی نے پہلے تالیف کی تھی۔

ہم نے مقدمہ جلد دوم میں امام طحاوی رحمہ اللہ کے معانی الا ثار کے خصائص وفضائل پر تفصیل سے کلام کیا ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ محدثِ شہیر حافظ ابن حزم نے باوجود ظاہریت وتعصب حنفیہ کے بھی معانی الا ثار کو موطأ امام مالک پر مقدم کیا ہے وغیرہ۔

ہمارے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ درسِ معانی الآ ثار کو بڑی اہمیت دیتے تھے، اور چند مخصوص تلامذہ کو پڑھائی بھی ہے، دوسرے اس وقت یوں بھی اس کی ضرورت اتنی شدید نہ تھی کہ حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ اور حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے درسِ ترمذی و بخاری شریف میں اختلافی مسائل پر سیر حاصل حدیثی وفنی ابحاث ہوجاتی تھیں، لیکن اب کہ درسِ ترمذی وبخاری شریف کی وہ جامعیت نہیں رہی ہے، معانی الآثار کے درس کو مستقل اہمیت دینا اشد ضروری ہے۔

اہل حدیث کی مغالطہ آمیزیاں

خصوصاً اس لئے بھی کہ فرقۂ اہلِ حدیث کی شروحِ کتب حدیث طبع ہو کر شائع ہو رہی ہیں، جن میں طرح طرح کے مغالطے دے کر حنفی مذہب کو مجروح کرنے کی مہم چلائی جارہی ہے راقم الحروف کو بہ کثرف ناظرین انوارالباری کے خطوط ملے کہ ہم تو اہلِ حدیث کی کتابیں پڑھ کر تقلید وحنفیت سے بڑی حد تک بیزار ہوگئے تھے، مگر تمہاری کتاب سے ان کی مغالطہ آمیزیوں کا حال کھلا۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا امتیاز

آپ کے درس حدیث کی یہ بھی خصوصیت تھی کہ فقہاء کی اغلاط پر متنبہ فرمایا کرتے تھے، جس طرح اوپر صاحبِ درمختار کا سہو بیان فرمایا، کیونکہ جس طرح آپ ایک بے نظیر اور وسیع النظر محدث تھے، بے مثل فقیہ بھی تھے، اور سینکڑوں کتبِ فقہ کی نوادر اور جزئیات آپ کو متحضر تھیں، پھر نہ صرف فقہِ حنفی بلکہ دوسری سب فقہوں پر بھی کامل عبور رکھتے تھے، افسوس ہے کہ اس زمانے کے بہت سے اساتذۂ حدیث بھی فقہی مطالعہ سے غفلت برتتے ہیں، جو بڑی کمی ہے یہی وجہ ہے کہ بیانِ مسائل میں فاحش غلطیاں تک کرتے ہیں، ہمارے یہاں کے ایک شیخ الحدیث نے جو تقریباً ۲۵۔۳۰ سال سے درسِ حدیث دیتے ہیں یہ مسئلہ بیان کر کے شائع کرادیا کہ اسلامی اوقاف کو تو واقف کے بیان کردہ

مصارف کے علاوہ دوسرے مصارف میں صرف نہیں کر سکتے اس لئے مندروں اور بت خانوں کو امداد اوقاف سے کرنا جائز نہیں، لیکن مسلمان اپنے ذاتی اموال سے ان کی امداد کر سکتے ہیں، حالانکہ یہ مسئلہ بالکل غلط ہے اور مسلمان اپنا کوئی پیسہ بھی مندر و بت خانہ کی امداد پر صرف نہیں کر سکتا۔

حافظ ابن حجر کے طرزِ جوابدہی پر نظر

ابھی اوپر حافظ رحمہ اللہ کی جوابدہی نقل ہو چکی ہے، اس پر نظر کر کے حدیث کا مضمون ختم کیا جاتا ہے، حافظ نے یہ تسلیم کیا کہ، امام طحاوی ابن بطال، علامہ ابن عبد البر اور ان کے اتباع نے امام شافعی و احمد وغیرہما کے بارے میں یہ یقین کر لیا ہے کہ یہ حضرات طہارت بول صبی کے قائل تھے، حالانکہ شافعیہ و حنابلہ اس کو تسلیم نہیں کرتے، پھر حافظ نے کہا کہ شاید ان لوگوں نے بہ طریق لزوم اس بات کو اخذ کیا ہے، دوسرا جواب یہ دیا کہ اصحابِ صاحب مذہب کو اس کی مراد کا علم بہ نسبت دوسروں کے زیادہ ہوا کرتا ہے پہلے جواب میں حافظ نے مان لیا کہ بہ طریق لزوم نظریۂ مذکورہ اختیار کرنے کا جواز درست ہے اور اسی کو ہم نے اوپر واضح کیا ہے اور حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ سے بھی نقل کیا ہے دوسرا جواب یہاں اس لئے بے محل ہے کہ یہاں جو کچھ اعتراض ہے وہ واقفیت و عدمِ واقفیت پر مبنی نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ خود حافظ ابن حجر ایسے واقفِ مذہب شافعی نے بھی بہ طریق لزوم تو اعتراض و نسبتِ مذکورہ کی صحت کو تسلیم کر ہی لیا ہے دوسرے یہ کہ بقولِ حافظ نضح کی جو تشریح خود اصحابِ مذہب نے کی ہے، اسی کو صاحبِ مذہب امام شافعی کی تشریح ماننا پڑے گا اور اس کو مان کر نجاست کی تطہیر معقول نہیں رہتی، اس لئے مجبوراً اصحابِ مذہب ہی کی بات مان کر طہارت ماننی پڑ رہی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

اس سے معلوم ہوا کہ بعض اوقات حافظ ابن حجر ایسے متبحر عالم کی جوابدہی بھی محض ضابطہ کی خانہ پری ہوتی ہے اور کچھ نہیں، واللہ الموفق۔

درس حدیث کا انحطاط

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے درسِ حدیث کی شان کو کس قدر اونچا کر دیا تھا، اس کا حال انوار الباری اور دوسری مطبوعہ تقاریر درس سے عیاں ہے مگر افسوس ہے کہ اس معیار کو زمانۂ حال کے اکثر اساتذہ باقی نہ رکھ سکے، جس کی بڑی وجہ مطالعہ و محنت کی کمی وغیرہ ہے، اور اس کا ثبوت وہ مطبوعہ تقاریر درسِ ترمذی و بخاری ہیں، جو ان حضرات کی طبع ہو کر سامنے آ رہی ہیں، اگر چہ ان میں تقاریر ضبط کرنے والوں کی کوتاہیاں بھی بڑی حد تک شامل ہیں اور حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی تقاریر بھی ان سے محفوظ نہیں ہیں، تاہم علم و تحقیق کا معیار ہی الگ الگ معلوم ہوتا ہے،

کہا جا سکتا ہے کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا تبحر و وسعت بے نظیر تھا، اور بقول حضرت مفتی اعظم مولانا محمد کفایت اللہ صاحب رحمہ اللہ ان کا علم کسبی سے زیادہ لدنی تھا، اس لئے ان کے علم و تحقیق سے دوسروں کا موازنہ کرنا موزوں نہیں، لیکن موازنہ تو ہم بھی نہیں کرتے بلکہ صرف اتنی گذارش ہے کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے درسِ حدیث کی رہنمائی حاصل کر کے، اور حتی الامکان محنت و مطالعہ کی کاوش اٹھا کر، درسِ حدیث کی شان کو اونچا اٹھانا دشوار و محال ہرگز نہیں ہے، اور جس طریقہ سے اب انحطاط در انحطاط ہوتا چلا جا رہا ہے، اس سے صرفِ نظر کسی طرح مناسب نہیں ہے، اساتذۂ حدیث ہمت و حوصلہ کریں اور مہتممانِ مدارس توجہ کریں تو مشکلات کا حل ہو سکتی ہیں۔

فرقِ درس و تصنیف

یہ بھی واضح ہو کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے درس کی شان طلبہ کی کم استعدادی کے باعث آپ کی تصنیفی شان تحقیق سے بہت نازل تھی، اور الحمد للہ ہم انوار الباری میں ان کے تصنیفی رنگ کو ہی نمایاں کر رہے ہیں۔ واللہ الموفق۔

بَابُ الْبَوْلِ قَائِمًا وَّ قَاعِدًا

(کھڑے ہوکر اور بیٹھ کر پیشاب کرنا)

(۲۲۱) حَدَّثَنَا اٰدَمُ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْاَعْمَشِ عَنْ اَبِیْ وَائِلٍ عَنْ حُذَیْفَةَ قَالَ اَتَی النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ سُبَاطَةَ قَوْمٍ فَبَالَ قَائِمًا ثُمَّ دَعَا بِمَآءٍ فَجِئْتُهُ بِمَآءٍ فَتَوَضَّأَ:

ترجمہ: حضرت حذیفہ سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ کسی قوم کی کوڑی پر تشریف لائے (وہاں) آپ نے کھڑے ہوکر پیشاب کیا پھر پانی کا برتن منگایا، میں آپ کے پاس پانی لے کر آیا۔ تو آپ نے وضوء فرمایا:۔

تشریح: امام بخاری رحمہ اللہ اس باب سے خاص حالات وضرورت کے مواقع میں کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کا جواز ثابت کرنا چاہیے ہیں، اور ترجمۃ الباب میں اس کے ساتھ بیٹھ کر پیشاب کرنے کا ذکر اس لئے کردیا ہے تاکہ دوسری صورت بھی پیش نظر رہے اور صرف کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کو مستحب یا مسنون نہ سمجھ لیا جائے، کیونکہ آنحضرت سے اکثری اور عادی طور سے بیٹھ کر ہی پیشاب کرنا ماثور ومنقول ہے یہ دوسری بات ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے احادیث البول جالساً کو اپنی شرط پر نہ پانے کے سبب سے درجِ صحیح بخاری نہ کیا[۱] ہو چنانچہ امام نسائی نے دوالگ الگ باب قائم کئے ایک باب الرخصة فی البول فی الصحراء قائما، جس کے تحت یہی حدیث الباب (حدیثِ حذیفہؓ) روایت کی ہے، گویا سفروصحرا کی صورت وضرورت کے ساتھ بول قائماً کو بطورِ رخصت قرار دیا ہے اور دوسرا باب البول فی البیت جالسا قائم کیا، جس کے تحت حدیث، حضرت عائشہؓ درج کی ہے:۔ ما کان یبول الا جالساً (رسول اکرم ﷺ ہمیشہ بیٹھ کر ہی پیشاب کرتے تھے)

مقصد امام بخاری رحمہ اللہ

چونکہ کھڑے ہوکر یا بیٹھ کر پیشاب کرنے کا تعلق آداب سے ہے، طہارت ونجاست کے باب سے نہیں، اس لئے عام طور سے محدثین نے اس پر باب قائم نہیں کیا، امام بخاری رحمہ اللہ کے یہاں چونکہ بہت توسع ہے وہ اس کو بھی یہاں لے آئے ہیں، دوسری وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ بظاہر امام بخاری نے اس بارے میں امام احمد رحمہ اللہ کا مسلک اختیار کیا ہے، جو کہتے ہیں کہ کھڑے ہوکر پیشاب کرنا مطلقاً مباح ہے، بلاکسی قید وشرط کے، اور امام مالک یہ قید لگاتے ہیں کہ اگر ایسی جگہ کھڑے ہوکر پیشاب کرنے سے معمولی چھینٹیں بھی پیشاب کرنے والے کے جسم و کپڑوں پر نہ آئیں تو جائز ہے ورنہ مکروہ ہے۔

مسلکِ حنفیہ: ائمہ حنفیہ اور اکثر علماء کہتے ہیں کہ کھڑے ہوکر پیشاب کرنا ہر حالت میں مکروہ تنزیہی اور خلافِ اولی ہے، بجز اس کے کہ کوئی عذر موجود ہو (کذافی البذل والاوجز) گویا بول قائما میں چونکہ اختلاف تھا، اس کا جوازِ مطلق امام بخاری رحمہ اللہ نے بتلانا چاہا اور اس کی دلیل بھی ذکر کی، اور بول قاعداً چونکہ متفقہ مسئلہ تھا، اس لئے اس کو صرف ترجمہ میں ذکر کیا اور اس کے لئے دلیل ذکر کرنے کی ضرورت نہ سمجھی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث ونظر: امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمۃ الباب میں پیشاب کرنے کی دونوں صورتوں کا ذکر کیا، کھڑے ہوکر بھی اور بیٹھ کر بھی، مگر انھوں نے احادیث

---

[۱] اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ تمام صحیح احادیث کا درجِ صحیح بخاری شریف ہونا ضروری نہیں، بلکہ حضور اکرم ﷺ کے ایسے معمولاتِ مہمہ بھی جو بکثرت اور ہمیشگی کے ساتھ صادر ہوئے ہیں، وہ بھی محض شرط بخاری پر نہ ہونے کی وجہ سے درجِ صحیح ہونے سے رہ گئے ہیں، جیسا کہ بیٹھ کر پیشاب کرنے کی حدیثِ عائشہؓ، کی اس کی صحت وقوت بلاشک وریب ہے۔

لہٰذا صرف صحیح بخاری شریف کی احادیث پر مسائل کی صحت وقوت کا دارومدار رکھنا یا سمجھنا بھی درست نہیں ہے، یہ بڑے کام کی بات ہے جو اہلِ علم وتحقیق کے پیشِ نظر رہنی چاہیے۔

صرف اول کی ذکر کی ہیں، دوسرے کی نہیں، اس لئے شارحینِ بخاری شریف نے متعدد طرق سے اس کی جواب دہی کی ہے، جو درج ذیل ہے:۔

علامہ ابن بطال اور کرمانی کا جواب

دونوں حضرات نے یہ جواب دیا کہ جب احادیث سے کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کی اجازت نکل آئی، تو اس کی اجازت بیٹھ کر بدرجہ اولی مفہوم ہوگئی، لہٰذا اس کی احادیث ذکر کرنے کی ضرورت نہ تھی (لامع الدراری ۹۳۔۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا جواب

آپ نے لکھا:۔ احتمال ہے کہ اس سے امام بخاری رحمہ اللہ نے حدیثِ عبدالرحمٰن بن حسنہ کی طرف اشارہ کیا ہوا، جس کو نسائی وابنِ ماجہ وغیرہما نے روایت کیا ہے، اس میں ہے کہ رسولِ اکرم نے بیٹھ کر پیشاب کیا تو ہم نے کہا دیکھو! آپ تو عورتوں کی طرح (یعنی بیٹھ کر) پیشاب کرتے ہیں، نیز ابن ماجہ نے اپنے بعض مشائخ سے نقل کیا ہے کہ عربوں کا طریقہ کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کا تھا، اسی لئے حدیثِ عبدالرحمٰن بن حسنہ میں "فقعد یبول کما تبول المرأة" وارد ہے، اور حدیث حذیفہ میں "فقام کمایقدم احد کم" آیا ہے، پھر حدیثِ عبدالرحمٰن مذکور ہی سے یہ بات بھی ثابت ہوئی کہ حضور عربوں کے طریقۂ مذکورہ کی مخالفت کرتے تھے کہ اس میں ستر زیادہ اور پیشاب کے تلوث سے حفاظت کا پورا اہتمام ہے، یہ حدیث صحیح ہے، جس کی تصحیح دارقطنی وغیرہ نے بھی کی ہے، اسی امر کا ثبوت حدیثِ عائشہؓ سے بھی ہوتا ہے:۔ آپ نے فرمایا کہ رسولِ اکرم ﷺ نے نزولِ قرآن مجید کے بعد کسی وقت بھی کھڑے ہوکر پیشاب نہیں کیا، رواہ ابوعوانۃ فی صحیحہ والحاکم۔ (فتح الباری ۳۲۸۔۱)

حدیثِ عائشہ مذکور سے یہ بات بھی واضح ہوئی کہ کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کا ثبوت اگر ہے تو وہ بھی قبلِ نزولِ قرآن مجید کا ہے، جب سے اس کا نزول ہوا آپ کی عادتِ مبارکہ بیٹھ کر ہی پیشاب کرنے کی تھی، لہٰذا امام احمد و امام بخاری کا مسلکِ مذکور کہ کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کو مطلقاً مباح قرار دیا جائے مرجوح ہے، اور سب سے زیادہ قوی مسلک حنفیہ کا ہے کہ مطلقاً مکروہ ہے، الا العذر والعلم عنداللہ

محقق عینی کے ارشادات

آپ نے فرمایا:۔ ابن بطال وغیرہ کا قول کہ:۔ حدیث الباب کی دلالت حالتِ قعود پر بدرجۂ اولی ہے، کیونکہ بول قائما کا جواز بول قاعداً کو جائز تر قرار دیتا ہے۔" قابلِ تسلیم نہیں، کیونکہ امام بخاری رحمہ اللہ اس باب میں اور اس کے بعد بھی جتنی احادیث لائے ہیں، سب سے صرف بول قائما کا ثبوت ملتا ہے، اور بول قائماً کا جواز ایک حکم ہے احکام شرعیہ میں سے جس پر بطریقِ عقل قیاس کرکے بول قاعداً کو ثابت نہیں کرسکتے۔

اسی طرح دوسری احادیث کی طرف اشارہ بھی محلِ نظر ہے، لہٰذا بہتر جواب یہ ہے کہ جب اس باب میں بول قائما کا جواز ثابت ہوگیا اور بول قاعداً کا جواز بھی اپنی جگہ احادیثِ کثیرہ سے ثابت ہے، لہٰذا امام بخاری رحمہ اللہ احادیث تو صرف فصل اول کی لائے، اور ترجمہ میں دونوں فصل کی طرف اشارہ کردیا، پھر اس کی وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ فصلِ ثانی مشہور تھی، اور اکثر لوگوں کا عمل بھی اس پر تھا، یا اس امر کی طرف اشارہ مقصود ہوگا کہ وہ واقف تو دونوں قسم کی احادیث سے تھے، لیکن ان کی شرطِ روایت پر صرف فصلِ اول کی احادیث اترتی تھیں۔

جواب عینی کی فوقیت

ظاہر ہے، اور ان کا تعقب مذکور بھی برمحل ہے کیونکہ اشارۂ مذکورۂ جوابِ حافظ کے لئے کوئی دلیل نہیں ہے، دوسرے امام بخاری کی عادت ہے کہ اگر کسی ایسی صحیح حدیث سے استدلال ان کی پیشِ نظر ہوتا ہے جو ان کی شرط پر نہیں ہوتی، تو اس کی ترجمۃ الباب میں ذکر کردیا کرتے ہیں، البتہ یہاں محقق عینی کی توجیہ بن سکتی ہے کہ امام بخاری کا ترجمۃ الباب دونوں قسم کی احادیث کے پیشِ نظر قائم کیا گیا ہے، اگرچہ اتنا

اعتراض بھی باقی رہے گا کہ ''فقہ البخاری'' کے تحت ایسے الفاظ ترجمہ وعنوانِ باب میں رکھنا، جن کا ثبوت احادیث الباب کے کسی لفظ سے بھی نہ ہوسکتا ہو، بہت موزوں ومعقول نہیں ہے، اوراس قسم کے اعتراضات کو محقق عینی نے حافظ کیطرح تاویلاتِ بعیدہ کے ذریعہ اٹھانے کو پسند نہیں کیا ہے، وَلِلّٰهِ درہ، رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃً۔

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کا جواب

آپ نے تراجمِ ابواب میں لکھا:۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے پہلی بات حدیث سے ثابت کی، اور دوسری بطریقِ اولی، یہ تو شارحین[1] بخاری نے سمجھا ہے اور میرے نزدیک امام موصوف کی غرض عقدِ باب سے صرف یہ ہے کہ جوازِ بول قائما کو بھی ثابت کیا جائے، گویا وہ جواز بول قائما کے قائل ہیں، اوران کے نزدیک اس کا جواز صرف قعود کے ساتھ مخصوص نہیں''

حضرت علامہ کشمیری رحمہ اللہ کے ارشادات

فرمایا:۔ بظاہر امام بخاری رحمہ اللہ نے حدیثِ بول قاعدا کی تخریج بوجہ شہرت ہی تو ہم کی ہے اور ترجمۃ الباب میں تعمیم وتو ہم اقتصار کے دفعیہ کے واسطے کی ہے۔

بول قائما کو شامی میں جائز لکھا ہے، مگر وہ کراہتِ تنزیہی سے کم درجہ نہیں ہے، بلکہ اس زمانہ میں چونکہ وہ نصاریٰ کا شعار بن گیا ہے، اس لئے اس کی کراہت میں زیادہ شدت ہونی چاہیے۔

فرمایا:۔ حضورِ اکرم ﷺ کا کھڑے ہوکر پیشاب کرنا عذر پر محمول ہے، چنانچہ مستدرکِ حاکم میں ہے کہ اس وقت آپ کے گھٹنوں کے اندر درد تھا، اس حدیث کی اسناد اگرچہ ضعیف ہے، تاہم وہ بیانِ احتمالات کی صلاحیت رکھتی ہے، نیز امام شافعی رحمہ اللہ سے نقل ہوا کہ عرب کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کو دردِ پشت کا علاج سمجھتے تھے، اس کے علاوہ یہ توجیہ بھی ہوسکتی ہے کہ سباطہ پر کوڑا کرکٹ ڈالا جاتا ہے اور وہ عموماً مخروطی شکل کی ہوتی ہے، اس لئے بیٹھ کر پیشاب کرنے میں پیشاب بیٹھنے والے کی طرف لوٹتا ہے، اس سے بچنے کے لئے حضور ﷺ نے

---

[1] معلوم ہوا کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے سامنے محقق عینی رحمہ اللہ کی شرح بخاری ''عمدۃ القاری'' نہیں تھی، جس طرح حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمہ اللہ کے پیش نظر نہیں تھی، اور غالباً اسی لئے انھوں نے اپنی مشہور کتاب ''بستان المحدثین'' میں اس کا ذکر نہیں کیا، بلکہ خود محقق عینی کا ذکر بھی اس میں نہیں ہے جو نہایت تعجب انگیز امر ہے کیونکہ ممکن ہے کتاب مذکور اس وقت تک ہندوستان نہ آئی ہو، لیکن محدث عینی شارح طحاوی و بخاری کو کسی زمانہ کے محدثین جانتے پہنچانتے نہ ہوں، یہ بات تو بہت ہی مستبعد ہے، خدا کا شکر ہے کہ ہم نے حضرت علامہ کوثری رحمہ اللہ اور اپنے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ (علامہ کشمیری) کے طفیل میں محقق عینی کی محدثانہ عظمت وجلالتِ قدر کو پہچانا اور ''انوار الباری'' میں ان کے علوم وافادات پیش کرنے کی سعادت حاصل ہو رہی ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ موصوف نے بزمانۂ قیامِ دیوبند تعلمِ حدیث کے دوران ہی حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ استاذ الاساتذہ مولانا محمود الحسن رحمہ اللہ کے ارشاد پر عمدۃ القاری وفتح الباری کا حرفاً حرفاً مطالعہ فرمایا تھا۔ پھر درسِ حدیث کے وقت ان دونوں کے علوم وافادات سے بہرہ ور فرمایا کرتے تھے جبکہ اس دور کے بڑے بڑے اساتذۂ حدیث بھی ان کے مطالعہ کی زحمت گوارہ نہیں فرماتے، اور نہ ان کی قدر کما حقہ جانتے ہیں، اس دور کے ایک محقق اور ہمارے لئے نہایت قابلِ قدر حنفی محدث شارحِ بخاری کے اس طرزِ نگارش سے بھی ہمیں بڑی تکلیف ہوئی کہ وہ حافظ پر علامہ عینی رحمہ اللہ کے تعقبات کو ان کی حسبِ عادت شدت وحدت کا نتیجہ قرار دیتے ہیں، حالانکہ علمی تحقیق کے میدان میں اگر نقد وانتقاد کا پہلو نرم کر دیا جائے، تو تنقیح وتحقیق کا حق ہی ادا نہیں ہوسکتا، پھر یہ بھی سب کو معلوم ہے اور ہم بھی پہلے لکھ چکے ہیں کہ علامہ عینی کے تعقبات واعتراضات کے جوابات حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھنے شروع کئے تھے جن کو وہ پانچ سال میں بھی مکمل نہ کر سکے۔ اور بہت سے مواضع میں بیاض چھوڑ گئے، اگر محقق عینی کے اعتراضات محض ان کی عادت کی شدت وحدت ہی تھی تو ان کا جواب کیا مشکل تھا کہ حافظ الدنیا ایسا دنیا کا عظیم القدر محدث ومحقق ان کے جوابات سے عاجز رہا، اپنوں کے کمالات سے لاعلمی یا ان کی بے قدری کی مثالیں ہمارے یہاں شاید سب سے زیادہ ملیں گی اور یہ بات افسوسناک ہے اللہ تعالیٰ ہم سب کو وسعتِ نظر کے ساتھ معرفتِ اقدار ورجال کی پوری بصیرت بھی عطا فرمائے، آمین، وماذلک علے اللہ بعزیز

کھڑے ہوکر پیشاب کیا ہوگا، پھر یہ کہ آپ کی عادتِ مبارکہ تو بول و براز کے وقت دور جانے کی تھی، آپ نے گھروں کے قریبی کوڑی پر کیسے پیشاب کیا؟ اس کا جواب قاضی عیاض رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ آپ مسلمانوں کے اہم معاملات طے کرنے میں مشغول تھے، مجلس طویل ہوگئی ہوگی اور ایسی حالت میں پیشاب کا تقاضہ زیادہ ہوا ہوگا، اس لئے دور تشریف لے جانے میں تکلیف کا اندیشہ ہوگا (یا تصفیۂ معاملات میں تاخیر کو پسند نہ فرمایا ہوگا) (وکذا فی فتح الباری ۲۲۹۔ اوعمدۃ القاری ۸۹۵۔۱)

فرمایا:۔ حدیث الباب سے یہ بھی مستفاد ہوا کہ صحراء میں پیشاب کرنے کی ضرورت ہو تو بغیر مالکِ زمین کی اجازت کے اس کی زمین میں پیشاب کرنا جائز ہے۔

فائدہ مہمہ: حضور اکرم علیہ السلام کے بول قائماً سے یہ نہ سمجھا جائے کہ وہ بھی فعلِ رسول ہونے کے سبب سے فعل مستحب ہے، کیونکہ اول تو وہ کسی عذر سے تھا، ورنہ بیانِ جواز کے لئے تھا کہ رسول پر بیانِ جواز بھی ضروری وواجب ہوتا ہے، اور چونکہ وہ تعمیلِ واجب تھی، اس لئے وہ فعل بھی آپ کے لئے یقیناً موجبِ اجر وثواب تھا، لیکن افرادِ امت کے لئے ایسے افعال کی تأسی واقتداء مستحب نہیں ہے، وہ ان ہی افعال واعمال میں مستحب یا مسنون ہے جو آپ کے اکثری یا ہمیشگی کے معمولات تھے، جس طرح آنحضرت علیہ السلام سے وضوء میں ہر عضو کو تین تین بار دھونا اکثر و ہمیشگی کا معمول ثابت ہے تو وہ مستحب ہوگا اور آپ سے جو بعض اوقات میں ایک ایک بار بھی نقل ہوا ہے وہ بیانِ جواز کے لئے تھا اس کو مستحب قرار نہیں دے سکتے تاہم حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے تھی کہ ترکِ تثلیث مذکور کو مکروہ بھی نہ کہیں گے بشرطیکہ اس سے زیادہ ترک نہ کرے جتنا نبی کریم سے ثابت ہے اور نہ اس کی عادت بنائے، یہ تھی ہمارے حضرات اکابر کی عمل بالحدیث کی شان کہ رسول خدا علیہ السلام سے جو فعل بھی ثابت ہوگیا خواہ وہ بیانِ جواز ہی کے طور پر ہوا، اور وہ فی نفسہٖ خلافِ اولیٰ وافضل ہی تھا، مگر اتنی حدود مقدار تک جو رسولِ خدا علیہ السلام سے منقول وثابت ہوا، اس عمل کو مکروہ قرار دینے سے بھی احتراز کرتے تھے، دوسروں کے یہاں اس قدر تثبت واحتیاط کی شان نہیں مل سکتی۔ رحمہم اللہ رحمۃ واسعۃ۔

بَابُ الْبَوْلِ عِنْدَ صَاحِبِهٖ وَالتَّسَتُّرِ بِالْحَائِطِ

(اپنے کسی ساتھی یا دیوار کی آڑ لے کر پیشاب کرنا)

(۲۲۲) حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ اَبِیْ شَیْبَةَ قَالَ ثَنَا جَرِیْرٌ عَنْ مَنْصُوْرٍ عَنْ اَبِیْ وَآئِلٍ عَنْ حُذَیْفَةَ قَالَ رَاَیْتُنِیْ اَنَا وَالنَّبِیُّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ نَتَمَاشٰی فَاَتٰی سُبَاطَةَ قَوْمٍ خَلْفَ حَائِطٍ فَقَامَ کَمَا یَقُوْمُ اَحَدُکُمْ فَبَالَ فَانْتَبَذْتُ مِنْهُ فَاَشَارَ اِلَیَّ فَجِئْتُهٗ فَقُمْتُ عِنْدَ عَقِبِهٖ حَتّٰی فَرَغَ:

ترجمہ: حضرتِ حذیفہ سے روایت ہے کہتے ہیں مجھے یاد ہے کہ (ایک مرتبہ) میں اور رسول اللہ علیہ السلام چل رہے تھے کہ ایک قوم کی کوڑی پر پہنچے جو ایک دیوار کے پیچھے تھی، آپ اس طرح کھڑے ہوگئے جس طرح ہم تم سے کوئی (شخص) کھڑا ہوتا ہے، پھر آپ نے پیشاب کیا اور میں ایک طرف ہٹ گیا تب آپ نے مجھے اشارہ کیا تو میں آپ کے پاس گیا (اور پردہ کی غرض سے) آپ کی پشتِ پائے مبارک کے قریب کھڑا ہو گیا حتی کہ آپ پیشاب سے فارغ ہوگئے۔

تشریح: خلف الحائط پر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ دیوار آنحضرت کے سامنے تھی جس کا مطلب یہ ہوا کہ ان لوگوں کی کوڑی تو دیوار کے پیچھے تھی، اور آپ کے سامنے دیوار تھی، جس سے سامنے کی طرف سے پردہ تھا اور اپنے پیچھے آپ نے حذیفہ کو کھڑا کرلیا تھا کہ ادھر سے آنے جانے والوں کی نظریں آپ پر نہ پڑیں۔

اس سے پیشاب کرتے وقت ستر وحجاب کی ضرورت اہمیت واضح ہوئی تو براز کے وقت اسکی شدتِ ضرورت واضح تر ہے اور اس زمانہ

میں جوعرب میں استنجا کے وقت بے حجابی و بے ستری دیکھی جاتی ہے اس کا کوئی تعلق اسلامی تہذیب وشریعت سے نہیں ہے چنانچہ ابوداؤد باب کراہیۃ الکلام عندالخلاء میں حدیث مروی ہے:۔"لایخرج الرجلان یضربان الغائط کاشفین عن عورتھما یتحدثان فان اللہ عزوجل یمقت علی ذلک" (دوشخص اس طرح قضائے حاجت کے لئے نہ نکلیں کہ اس وقت ایک دوسرے کے سامنے اپنا ستر کھولے، اور آپس میں باتیں کریں، کیونکہ حق تعالیٰ اس کو ناپسند فرماتے ہیں) اس میں کشفِ عورت کو تو علماء نے حرام قرار دیا ہے، اور قدرِ ضرورت کلام کو جائز، زیادہ کو مکروہ کہا ہے (بذل المجہود ۱۱-۱)

یہ تو عین حالتِ بول و براز کا مسئلہ ہے باقی پانی یا ڈھیلے سے استنجا کے وقت کلام میں کچھ مزید توسع ہے، اور ایسے وقت سلام کا جواب دینے میں بھی ہمارے حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے میں گنجائش تھی، البتہ حضرت مولانا محمد مظہر صاحب رحمہ اللہ جواب نہ دینے کو راجح سمجھتے ہیں۔ والعلم عنداللہ تعالیٰ

بحث ونظر: حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "فاشارالی پر لکھا" ہر کہ حضور اکرم ﷺ کا یہ اشارہ لفظی نہ تھا اور اس روایتِ بخاری سے صحیح مسلم کے لفظ ادنہ کو بھی اشارۂ غیر لفظیہ پر محمول کریں گے، لہٰذا اس حدیث سے حالتِ بول میں جوازِ کلام پر استدلال بھی درست نہ ہوگا (فتح الباری ۲۲۹-۱)

محقق عینی کا نقد

آپ نے لکھا کہ اول تو روایت طبرانی میں لفظ "یاحذیفۃ! استرنی" مروی ہے، جس سے صراحۃً معلوم ہوا کہ آپ کا ارشاد لفظی تھا، دوسرے دونوں روایتوں میں جمع بھی ممکن ہے کہ پہلے تو آپ نے سر یا ہاتھ سے اشارہ کیا ہوگا، پھر "استرنی" فرمایا ہوگا۔ نیز حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی دوسری بات بھی بے محل ہے، کیونکہ حضور ﷺ نے خواہ سر سے اشارہ کیا ہو یا زبانی استرنی فرمایا ہو، بہرصورت یہ بات بول سے قبل کی تھی، حالتِ بول کی نہ تھی، پھر اس سے کسی کا حالتِ بول میں جوازِ کلام پر استدلال اور حافظ کا اس پر رد کرنا کیونکر صحیح ہوگا؟! (عمدۃ القاری ۸۹۸-۱)

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت حذیفہؓ نے پہلے تو اجمالی حال آنحضرت کے اس موقع پر کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کا بیان کیا، پھر تفصیل کی کہ میں (آپ کے ارادۂ بول و براز کا اندازہ کرکے) وہاں سے (ذرا دور) ہٹ گیا، تو آپ نے مجھے اپنے قریب بلا لیا اور میں وہاں جاکر آپ کے ستر کے لئے (پشت پھیر کر) کھڑا رہا تا آنکہ آپ نے پیشاب سے فراغت فرمائی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

علامہ کرمانی کی تحقیق اور محقق عینی کی تنقیح

علامہ کرمانی نے فرمایا کہ حضرت حذیفہؓ اس وقت آپ سے دور بھی ہوئے اور آپ کو دیکھتے بھی رہے، اس لئے کہ آپ کی حفاظت کا فرض بھی ان پر عائد تھا، (ورنہ بظاہر ادب یہ تھا کہ ایسے وقت آپ سے دور پشت پھیر کر کھڑے ہوتے) محقق عینی رحمہ اللہ نے موصوف کے اس قول کو نقل کرکے لکھا کہ یہ توجیہ واقعۂ قبل نزولِ آیت "واللہ یعصمک من الناس" کے لئے تو موزوں ہوسکتی ہے، بعد کے لئے بے ضرورت ہے کیونکہ اس آیت کے نزول سے پہلے صحابۂ کرام کی ایک جماعت آپ کی حفاظت پر مامور تھی، لیکن اس کے بعد جب حق تعالیٰ نے بغیر ظاہری اسباب کے خود ہی آپ کی حفاظت کا تکفل فرمالیا تھا، جس کی خبر آیتِ مذکورہ سے دی گئی تو آپ نے پہرہ چوکی کو ہٹا دیا تھا (عمدۃ ۸۹۸-۱)

بَابُ الْبَوْلِ عِنْدَ سُبَاطَةِ قَوْمٍ

(کسی قوم کی کوڑی پر پیشاب کرنا)

(۲۲۳) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَرْعَرَةَ قَالَ ثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مَنْصُوْرٍ عَنْ اَبِیْ وَآئِلٍ قَالَ کَانَ اَبُوْ مُوْسٰی الْاَشْعَرِیُّ یُشَدِّدُ فِی الْبَوْلِ وَیَقُوْلُ اِنَّ بَنِیْ اِسْرَآئِیْلَ کَانَ اِذَا اَصَابَ ثَوْبَ اَحَدِ ھِمْ قَرَضَہٗ فَقَالَ حُذَیْفَۃُ لَیْتَہٗ اَمْسَکَ اَتٰی رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سُبَاطَۃَ قَوْمٍ فَبَالَ قَائِمًا۔

ترجمہ: حضرابووائل کہتے ہیں کہ ابوموسیٰ اشعری پیشاب کے بارے میں سختی سے کام لیتے تھے اور کہتے تھے کہ بنی اسرائیل میں جب کسی کے کپڑے کو پیشاب لگ جاتا تو اسے کاٹ ڈالتے تھے، ابوحذیفہ کہتے ہیں کہ کاش وہ اپنے اس تشدد سے باز آجاتے (کیونکہ) رسول اللہ علیہ کسی قوم کی کوڑی پر تشریف لائے اور آپ نے وہاں کھڑے ہوکر پیشاب کیا۔

تشریح: حضرت حذیفہ کا مقصد یہ ہے کہ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کا اس قدر تشدد خلاف سنت تھا، اگر ایسا ہی تشدد شارع علیہ السلام کو پسند ہوتا تو وہ کسی وقت بھی کھڑے ہوکر پیشاب نہ کرتے، کہ اس میں بہرحال احتمال تو کسی درجہ میں چھینٹ آنے کا ضرور ہے یہ دوسری بات ہے کہ آپ نے کاعایتِ احتیاط فرمائی ہوگی، اور ایسا واقع نہ ہوا ہوگا، لہٰذا اتنا تشدد کہ چھینٹ آنے کے احتمال کو بھی ختم کردیا جائے اور بوتل وغیرہ میں پیشاب کیا جائے، نہ ضروری ہے نہ مناسب وموزوں۔ اور ایسا کرنے سے لوگ تنگی ودشواری میں پڑ جائیں گے جو''الدین یسر'' (دین میں آسانی ہے) کے خلاف ہے۔

بحث ونظر: امام بخاری رحمہ اللہ نے''اذا صاب نوب احد ھم قرضہ'' روایت کیا ہے، اور امام مسلم رحمہ اللہ نے باب المسح علی الخفین میں''اذا اصاب جلد احدھم بول قرضہ بالمقاریض'' روایت کیا ہے، اور سنن ابی داؤد باب الاستبراء من البول میں اس طرح ہے:۔''فقال (رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم)''الم تعلموا مالقی صاحب بنی اسرائیل کانوا اذااصابھم البول قطعوا ما اصابہ البول منھم فنھاھم فعذب فی قبرہ'' وفی روایۃ جلد احدھم وفی روایۃ جسد احدھم اور امام احمد، نسائی وابن ماجہ کی روایت میں''ما اصاب صاحب بنی اسرائیل'' ہے۔

پہلی بحث تو یہاں یہ ہے کہ ثوب صحیح ہے یا جلد، حافظ رحمہ اللہ نے فتح الباری میں لکھا کہ روایتِ مسلم میں جلد کا لفظ ہے، جس سے مراد علامہ قرطبی نے چمڑے کا لباس قرار دیا، اور بعض علماء نے اس کو ظاہر پر ہی رکھا، جس کی تائید روایتِ ابوداؤد سے ہوتی ہے کہ اس میں''کان اذا اصاب جسد احدھم'' ہے، لیکن امام بخاری کی روایت میں ثیاب کی صراحت ہے۔ اس لئے ممکن ہے بعض رواۃ نے روایت بالمعنی کی ہو۔ (۲۲۹۔۱)

یہاں حافظ نے عجیب بات کہی، کیا روایتِ مسلم میں جلد کی صراحت اور ابوداؤد میں بھی جلد اور جسد کی صراحت نہیں ہے؟! پھر روایتِ بخاری کی ترجیح دے کر روایت بالمعنی کی توجیہ کس طرح درست ہوگی؟ شاید اسی لئے محقق عینی نے کسی روایت کو راجح قرار دینے سے احتراز فرمایا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

محقق عینی نے اس موقع پر یہ بھی لکھا کہ قول انظروا الیہ یبول کما تبول المرأۃ یا تو بلاقصد وارادہ کے ان کی زبان سے نکل گیا، یا بطور تعجب کہہ گزرے، یا بطریق استفسار کہا، کیونکہ صحابۂ کرامؓ کی شان سے استہزاء یا استخفاف نہایت مستبعد ہے (عمدۃ القاری ۸۹۹۔۱)

دوسری بحث یہ ہے کہ صاحب بنی اسرائیل سے کون مراد ہے؟ اور''نہاھم'' سے کیا مراد ہے؟ مسند احمد میں فنھاھم عن ذلک اور

الفتح الربانی ۲۶۳۔امیں صاحب بنی اسرائیل پر لم اقف علی اسمہ لکھا اور عن ذلک پر ای عن القطع تساھلا فی امر الشریعۃ فعذبہ اللہ لکھا۔

صاحب، مرعاۃ نے بھی صاحب بنی اسرائیل کو متعین نہیں کیا، اور مراد نہی عن القطع قرار دی، صاحب بذل نے بھی اسی طرح کیا اور ساتھ ہی محقق عینی کی شرح پر اظہارِ تعجب بھی کیا ہے۔

محقق عینی رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ صاحبِ بنی اسرائیل سے مراد حضرت موسیٰ علیہ السلام ہیں کہ آپ نے بنی اسرائیل کو پیشاب کے تلوث سے ڈرایا اور روکا تھا، اور درمیاں میں تقدیرِ عبادت ہے کہ وہ اس سے نہ رکے، اس لئے جو نہ رکا اور پیشاب کے بارے میں احتیاط نہ کی اس کو عذابِ قبر ہوا یعنی فعذب فی قبرہ میں فاسببیہ ہے، جو عدمِ انتہا پر مرتب ہے، جس طرح فوکزہ موسیٰ فقضیٰ علیہ میں ہے (عمدۃ القاری ۸۹۹۔۱)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے

فرمایا:۔قرضِ جلد جو روایاتِ صحیحہ سے ثابت ہے، اس کا تعلق قبر سے ہے اور وہ تعذیباً تھا، تشریعاً نہ تھا، اگرچہ راویوں کے الفاظ سے اس کے خلاف مفہوم ہوتا ہے، نیز میرا گمان ہے کہ عدمِ احترازِ بول کے سبب سے جو عذابِ قبر بنی اسرائیل کے لئے تھا، وہی اس امتِ محمدیہ میں بھی باقی رہا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

حضرت رحمہ اللہ کی تحقیق مذکور سے وہ اشکال بھی رفع ہو گیا جو بعض شارحین کی طرف سے لفظِ جلد و جسد پر کیا گیا ہے اور صاحبِ بذل المجہود نے بھی ۱۶۔امیں اس کو نقل کیا ہے کہ عدمِ احترازِ بول کی وجہ سے قطعِ جلد و جسد کا حکمِ تشریعی ارحم الراحمین کی طرف سے مستبعد معلوم ہوتا ہے۔ اور ایسا حکم اگر ہوتا تو رفتہ رفتہ ان لوگوں کے سارے جسم ہی کٹ جاتے۔الخ۔

مذہبِ حنفیہ کی ترجیح

محقق عینی رحمہ اللہ نے لکھا کہ علامہ ابن بطال رحمہ اللہ نے لکھا:۔کہ بول قائما کی روایت ان لوگوں کے لئے دلیل و حجت ہے جو پیشاب کی معمولی چھینٹوں کے بارے میں رخصت و آسانی دیتے ہیں، کیونکہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے میں سوئی کی نوک جیسی چھینٹوں کے اڑنے اور کپڑوں پر آنے کا احتمال تو عام طور سے ہوتا ہی ہے اور اس میں امتِ محمدیہ کے لئے خصوصی سہولت و آسانی دی گئی ہے کہ بنی اسرائیل کی طرح اس پر قرض یا عذاب کا ترتب نہیں ہوا، چنانچہ مقدار روس الا بر بول کے متعلق ائمہ میں اختلاف ہوا ہے، امام مالک نے اس کا دھونا مستحب قرار دیا ہے، امام شافعی واجب کہتے ہیں، اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے دوسری قلیل و اقل نجاسات کی طرح اس میں بھی رخصت و سہولت دی ہے، محدثِ شہیر سفیان ثوری نے نقل کیا کہ علماء متقدمین و سلف قلیل بول میں رخصت دیتے تھے (عمدۃ القاری ۹۰۰۔۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے

فرمایا: حضرت عمر، حضرت علی، زید بن ثابت وغیرہم سے بول، قائما ثابت ہے، اس لئے اس سے جواز بلا کراہت نکلتا ہے، بشرطیکہ چھینٹوں کا خطرہ نہ ہو، واللہ اعلم۔

بول قائما کی ممانعت نہیں ہے

پھر لکھا کہ نبی کریم ﷺ سے بول قائما کی ممانعت میں کوئی حدیث ثابت نہیں ہے جیسا کہ ہم نے اوائل شرح ترمذی میں بیان کیا ہے واللہ اعلم۔
(فتح الباری ۲۳۰۔۱)

رائے مذکورامام ترمذی کے خلاف ہے

امام موصوف نے اپنی سننِ ترمذی شریف میں "باب النهي عن البول قائما" لکھا اوراس کے تحت حدیثِ عمرؓ روایت کی کہ رسول خدا ﷺ نے مجھے کھڑے ہو کر پیشاب کرتے دیکھا تو ممانعت فرمائی کہ اے عمر! کھڑے ہو کر پیشاب نہ کرنا، اس کے بعد میں نے کبھی کھڑے ہو کر پیشاب نہیں کیا، نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا ارشاد نقل کیا کہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنا گنوار پن کی بات ہے یعنی تہذیب کے خلاف ہے، اور حضرت بریدہ کی حدیثِ مرفوع کا بھی حوالہ دیا کہ رسول اکرم ﷺ نے یہی کلمات ارشاد فرمائے ہیں، امام ترمذی نے عبدالکریم بن ابی المخارق کی وجہ سے حدیث عمر کے ضعف اور حدیثِ بریدہ کے غیر محفوظ ہونے کا بھی ذکر کیا۔ پھر لکھا مذکورہ ممانعت بطور تادیب ہے بطور تحریم کے نہیں اور پھر باب الرخصۃ بھی لکھا۔

محقق عینی کا فیصلہ: جس طرح امام ترمذی رحمہ اللہ نے باب النہی قائم کر کے اوراس کے تحت احادیث وآثار روایت کر کے نہی کو ثابت کیا، اگر چہ یہ بھی بتلا دیا کہ وہ نہی تادیب ہے، نہی تحریم نہیں، اسی طرح محقق عینی نے بھی یہ فیصلہ کن بات لکھی کہ بول قائما کا جواز تو ضرور ہے، لیکن علماء امت نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے کیونکہ ممانعت کی احادیث موجود ہیں اگر چہ ان میں سے اکثر کا ثبوت نہیں ہوسکا، ان دونوں محدثین محققین کے مذکورہ فیصلوں کے بعد حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ کے اس دعویٰ کی حیثیت واضح ہے کہ نبی کریم ﷺ سے ممانعت کی کوئی حدیث ثابت نہیں ہوئی۔

اگر کہا جائے کہ امام ترمذی نے تو حدیثِ عمرؓ کو عبدالکریم بن ابی المخارق کی وجہ سے ضعیف کہا ہے، تو کسی حدیث کا ضعف اس کی صحت کے منافی نہیں، اسی طرح امام ترمذی نے حدیثِ بریدہ کو جو غیر محفوظ کہا، وہ بھی اس کی صحت کے منافی نہیں ہے، جیسا کہ صاحب تحفۃ الاحوذی نے بھی لکھا کہ محدث بزار کا حدیثِ بریدہ کو بظاہر صحیح سند سے روایت کرنا اس کے غیر محفوظ ہونے کے منافی نہیں ہے (ملاحظہ ہو تحفۃ الاحوذی ۲۳۔۱)

صاحب تحفہ کی شانِ تحقیق

یہاں ایک اور محدثانہ علمی بحث بھی پڑھتے چلئے:۔ امام ترمذی نے اس بارے میں حدیثِ بریدہ کو غیر محفوظ کہا، اس پر محقق عینی نے نقد کیا، اور کہا کہ محدث بزار نے اس کی تخریج سندِ صحیح سے کی ہے صاحبِ تحفہ نے محقق عینی پر گرفت کر لی کہ بزار کی سندِ صحیح سے روایت اس کے غیر محفوظ ہونے کے منافی نہیں، پھر نقد ونظر کا کیا موقع رہا؟! اور یہ بھی لکھا کہ امام ترمذی کی شان فنِ حدیث میں اعلیٰ وارفع ہے ان کی بات زیادہ اونچی ہونی چاہیے (یعنی بہ نسبت محدث عینی کے) اب پوری بات ملاحظہ کیجئے! تاکہ بحث اچھی طرح روشنی میں آجائے، شاذ یا غیر محفوظ روایت وہ ہوتی ہے، جس کو ثقہ اس شخص کے خلاف روایت کرے جو اس سے زیادہ قابلِ ترجیح ہو، خواہ وہ مخالفت زیادتی کی ہو یا کمی کی، متن کے اندر ہو یا سند میں، اور اس کے مقابل روایتِ راجحہ کو محفوظ کہتے ہیں (مقدمہ فتح الملہم ۵۰)

محقق عینی نے لکھا کہ حدیثِ بریدہ کو محدث بزار نے بہ سند صحیح سعید بن عبیداللہ سے روایت کر کے لکھا کہ میرے علم میں نہیں کہ اس حدیث کی روایت ابن بریدہ سے بجز سعید مذکور کے اور کسی نے کی ہو، اور ترمذی نے اس بارے میں حدیثِ بریدہ (مذکورہ) کو غیر محفوظ کہا، جو تحقیق مذکور کی وجہ سے رد ہو جاتا ہے، محقق عینی یہ فرما رہے ہیں کہ محدث بزار کی اس صراحت کے بعد کہ ابنِ بریدہ سے حدیثِ مذکور کی روایت کرنے والے صرف سعید ہیں، دوسرا کوئی نہیں، امام ترمذی کا حدیثِ مذکور کو غیر محفوظ کہنا درست نہیں رہتا، کیونکہ غیر محفوظ روایت کے مقابلہ میں دوسری روایت محفوظ ہونی چاہیے جس کا کوئی ثبوت ابنِ بریدہ سے نہیں ہے لہٰذا اس کو غیر محفوظ کہنا محتاج دلیل ہے۔

صاحب تحفہ کا مغالطہ

اول تو موصوف نے محقق عینی کی عبارت پوری نقل نہیں کی، اور آخر سے ''وقال الترمذی وحدیث بریدة فی ھذا غیر محفوظ و قول الترمذی یردبه'' کو حذف کر کے بڑی بے محل جسارت کا ثبوت دینے کے لئے ''انتھی کلام العینی'' بھی لکھدیا، اور اس حذف و مغالطہ سے یہ فائدہ اٹھایا کہ امام ترمذی کا مقابلہ محقق عینی سے ڈال دیا، تاکہ ہر شخص یہ سمجھے کہ امام ترمذی کے مقابلہ میں حافظ عینی کے کلام کی قیمت کم ہونی چاہیے! حالانکہ عینی تو محدث بزار کی تحقیق کے تحت امام ترمذی کے قول کو مرجوح کر رہے ہیں، پھر یہ لکھدیا کہ حدیث بریدہ کی صحت اس کے غیر محفوظ ہونے کے منافی نہیں، اور اس سے یہ بتلانے کی سعی کی کہ گویا محقق عینی اتنی موٹی بات بھی نہ جانتے تھے، جو صاحب تحفہ جیسے اس زمانے کے محدث بھی جانتے ہیں۔

ممکن ہے امام ترمذی کے سامنے غیر محفوظ ہونے کی کوئی اور دقیق وجہ ہو، لیکن جب تک وہ پیش نہیں ہوتی، محدث بزار کی بات اور محقق عینی کے نقد و تحقیق کو نہیں گرایا جاسکتا نیز صاحب، تحفہ کا یہ کہنا بھی محل تامل ہے کہ امام ترمذی کا قول غیر محفوظ ہونیکا ہی معتمد علیہ ہے کیا اعتماد کا مطلب یہ ہے کہ اس کو پرکھا نہ جائے یا اس کے بارے میں مزید تحقیق کا دروازہ بند کر دیا جائے، یہ بات تو صرف قول اللہ وقول الرسول کے لئے کہی جاسکتی ہے، خصوصاً علماءِ اہل حدیث کو تو ایسی بات کہنا کسی طرح بھی موزوں نہیں کہ وہ ائمہ مجتہدین کے اقوال پر بھی اعتماد کو شرک سے کم درجہ دینے کو تیار نہیں ہوتے۔ واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل۔

عبدالکریم بن ابی المخارق (ابوامیہ) پر کلام

موصوف کو امام ترمذی رحمہ اللہ نے ''ضعیف عند اھل الحدیث'' لکھا، پھر ایوب سختیانی کی تضعیف اور کلام و نقد کا بھی ذکر کیا، لیکن ہمیں اپنے نقطۂ نظر سے تضعیف و کلام مذکور میں کلام ہے، جس کی وجوہ حسب ذیل ہیں:۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے تہذیب التہذیب ۶-۳۷۶-۲ میں علامہ مقدسی و محدث مزی کے اتباع میں ان کے نام پر یہ نشانات لگائے ہیں:۔ خت (تعالیق بخاری) م (صحیح مسلم) ل (کتاب المسائل لابی داؤد) ت (ترمذی شریف) س (نسائی شریف) ق (ابن ماجہ) یعنی تمام اصحابِ صحاح ستہ نے ان سے روایت کی ہے، کیا اہل حدیث کے ضعفاء ایسے ہی ہوتے ہیں، جن سے بخاری، مسلم اور نسائی و ابوداؤد جیسے محدثین بھی روایت کریں، پھر امام بخاری نے اپنی کتاب الضعفاء میں بھی ان کو داخل نہیں کیا، حالانکہ ''ارجاء'' کا الزام امام اعظم و دیگر اکابر کی طرح ان پر بھی لگایا گیا ہے۔ جس کی امام بخاری کے یہاں بڑی اہمیت ہے، چنانچہ تہذیب میں نقل ہوا ہے کہ معمر کہتے ہیں:۔ مجھ سے حماد یعنی ابن ابی سلیمان (استاذِ امام اعظمؒ) نے ہمارے فقہاء کے بارے میں پوچھا تو میں نے ان کے نام لئے، وہ کہنے لگے کہ تم نے ان میں کے سب سے بڑے فقیہ کا نام چھوڑ ہی دیا یعنی عبدالکریم ابوامیہ کا، اس واقعہ کو سن کر امام احمد رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ ہاں! وہ ارجاء میں ان کے ہمنوا تھے''۔ یعنی اسی لئے حماد نے ان کی اتنی تعریف کی ہے معمر ہی کا بیان یہ بھی تہذیب میں ہے کہ میں نے ایوب کو کسی کی غیبت کرتے نہیں دیکھا بجز عبدالکریم کے' یہ غیبت کا لفظ بھی بتلا رہا ہے کہ معمر کے نزدیک ایوب کو عبدالکریم سے کسی وجہ سے سوءِ ظن تھا، ورنہ وہ برائی و غیبت کے مستحق نہ تھے۔ واللہ اعلم، پھر یہ کہ امام ابوداؤد نے عبدالکریم مذکور کو ''من خیر اھل البصرہ'' کہا ہے (تہذیب) اور اپنی کتاب المسائل میں ان سے روایت بھی لی ہے، امام نسائی نے ان کو متروک کہنے کے باوجود ان سے روایت لی ہے، ہمارے نزدیک ان کے بارے میں ابن حبان کا فیصلہ زیادہ معتدل و صحیح ہے کہ وہ کثیر الوہم فاحش الخطا تھے، اور جب ان سے زیادہ خطا ہونے لگی تو ان کی احادیث سے حجت پکڑنا موقوف ہوا (تہذیب) اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمیشہ سے ان کے ساتھ ایسا معاملہ نہ تھا، لہٰذا ابن عبدالبر سے جو یہ قول نقل ہوا کہ مجمع علی ضعفہ اور یہ کہ

امام مالک رحمہ اللہ ان کے ظاہر سے دھوکہ میں آ گئے تھے اور انھوں نے بھی صرف ترغیب میں حدیث نکالی ہے، احکام میں نہیں (تہذیب) وہ بھی محل نظر ہے، کیونکہ امام مالک ایسے بھولے بھالے اور دھوکہ میں آنے والے نہ تھے، اور امام مالک نے اگر احکام میں ان سے حدیث نہیں نکالی تو امام ابوداؤد نے کتاب المسائل میں نکالی ہے، غرض متروک اور سیئی الحفظ اور کثیر الوہم وغیرہ الفاظ کی حیثیت جرح مجمل سے زیادہ نہیں ہے، خصوصاً جبکہ ارجاء کی بدگمانی بھی ان کے ساتھ لگ گئی تھی اور ان کے ثقہ ہونے کے لئے یہ بھی بہت کافی ہے کہ امام مالک کے علاوہ، عطاء مجاہد نے بھی ان سے روایت کی جو ان کے شیخ بھی تھے اور امام اعظمؒ نے بھی اپنی مسانید میں ان سے روایت کی ہے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے امام بخاری کے ان سے تعلیقاً روایت کرنے کے عذر بھی بیان کئے اور امام مسلم کی طرف سے عذر کیا کہ انھوں نے صرف ایک حدیث روایت کی ہے بہت سی نہیں، وغیرہ۔ ہمیں چونکہ عبدالکریم بن ابی المخارق کو ضعیف یا متروک الحدیث قرار دینے کے بارے میں اطمینان نہیں ہوا اسی لئے مذکورہ بالا تفصیل کرنی پڑی آپ کی وفات ۱۲۸ھ یا ۱۲۷ھ میں ہوئی ہے (تہذیب) رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ

بول قائما میں تشبہ کفار و مشرکین ہے

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے جو یہ فرمایا کہ اس زمانہ میں چونکہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنا نصاریٰ کا شعار بن گیا ہے اس لئے اس سے بچنے کے لئے بول قائما سے احتراز کی مزید اہمیت و ضرورت ہو گئی ہے، اور اس لئے اس بارے میں زیادہ تنگی و سختی ہونی چاہیے، تو حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے مذکور کو العرف الشذی سے نقل کر کے صاحب تحفۃ الاحوذی نے اعتراض کیا ہے اور لکھا کہ "بول قائما میں رخصت تسلیم کرنے کے بعد اس زمانہ میں اس کی ممانعت بتلانا بے وجہ ہے، رہا غیر مسلموں کا اس پر عمل ہونا تو وہ بھی موجب ممانعت نہیں ہو سکتا" (۲۴-۱) اس پر صدیق محترم مولانا سید محمد یوسف صاحب بنوری عم فیضہم نے معارف السنن ۱۰۶-۱ میں بہت اچھا نوٹ لکھا ہے، جس میں آپ نے یہ بھی لکھا کہ حدیث تشبہ تو ایک مسلم اصل ہے اصول شریعت میں سے اس سے قطع نظر کیسے ہو سکتی ہے؟؟ اور خود حافظ ابن تیمیہ نے بھی (جن کی جلالت قدر کے صاحب تحفہ بھی قائل ہیں) بہت سی چیزوں کو غیر مسلموں کے تشبہ کی وجہ سے حرام قرار دیا، معترض مذکور کو چاہیے تھا کہ ان کی کتاب "اقتضاء[1] الصراط المستقیم" دیکھتے اور ایسی کچی بات لکھنے کی جرأت نہ کرتے، غرض کسی امر کی فی نفسہ اباحت اور چیز ہے اور عوارض کے سبب اصول شریعت ہی کے تحت اس کا ممنوع ہو جانا دوسری صورت ہے، اور اس پر نقد و طعن کرنا کسی طرح مناسب نہیں۔ واللہ تعالیٰ

---

[1] حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی کتاب مذکور کے مطالعہ کا شرف راقم الحروف کو بھی حاصل ہوا ہے جہاں تک تشبہ بالکفار و دیگر مسائل مہمہ متفق علیہا کا تعلق ہے علامہ نے ان کو خوب لکھا ہے، اور اہل بدعت و شرک کا رد بھی مدلل و دل نشین طرز میں کیا ہے، مگر جن مسائل میں علامہ موصوف کو تفرد کا امتیاز حاصل ہے، مثلاً مسئلہ زیارت روضہ سید السادات، خاتم الانبیاء علیہم السلام، یا مسئلہ توسل یا تبرک بآثار الصالحین وغیرہ جن میں ان کے متبعین کا تشدد معروف و مشہور ہے، ان میں بہت کچھ بحث و تردد کا موقع ہے، خصوصاً اس لئے بھی کہ وہ ان مسائل میں اپنے مقلد و امام احمد رحمہ اللہ سے بھی آگے بڑھ گئے ہیں، اور جہاں دیکھتے ہیں کہ امام احمد رحمہ اللہ سے توسع ثابت ہے، وہاں کسی دوسرے امام یا عالم کی رائے پیش کر دیتے ہیں، مثلاً امام احمد رحمہ اللہ سے خود ہی نقل کیا کہ ان سے قبر نبی کریم علیہ کو مس و مسح کرنے کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا:۔ "میں اس کو نہیں پہچانتا" پھر پوچھا کہ حضور علیہ السلام کے منبر کو ہاتھ لگانا چھونا کیسا ہے؟ تو فرمایا:۔ ہاں یہ درست ہے الخ اس کے بعد حافظ ابن تیمیہ نے لکھا کہ مذکورہ بالا نقول سے ثابت ہوا کہ امام احمد وغیرہ منبر اور رمانہ کے مس و مسح کو جائز سمجھتے تھے، جو حضور علیہ السلام کے بیٹھنے اور ہاتھ رکھنے کی جگہ تھے، پھر آگے امام مالک سے نقل کیا کہ وہ قبر مبارک کی طرح منبر کے مسح کو بھی مکروہ قرار دیتے تھے　(اقتضاء الصراط المستقیم ۳۶۷)

اس پر شیخ محمد حامد الفقی نے حاشیہ چڑھایا کہ امام مالک رحمہ اللہ کا قول زیادہ صحیح ہے، کیونکہ مسح منبر میں عمل اہل جاہلیت کے ساتھ تشبہ ہے، جو تبرک بآثار الصالحین کرتے تھے، شیخ موصوف سے ہم خوب واقف ہیں، زمانہ قیام مصر (۱۹۳۸ء) میں ان سے بارہا ملنے کا اتفاق ہوا ہے، جو باوجود قلت علم و مطالعہ کے سکیت میں پیش پیش اور اس کے بڑے علم بردار تھے، اور اسی لئے "رئیس جماعۃ انصار السنۃ المحمدیہ" بن گئے تھے، حد ہے کہ جس چیز کو امام احمد وغیرہ نے جائز و مستحسن قرار دیا، اس کو اس زمانہ کے اہل حدیث نے امام مالک کے قول کی آڑ لے کر ناجائز کہہ دیا، حالانکہ بشرط ثبوت امام مالک کے قول کی وجہ کوئی خاص خرابی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بَابُ غَسلِ الدَّمِ

(خون کو دھونا)

(۲۲۴) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰی قَالَ حَدَّثَنَا یَحْیٰی عَنْ هِشَامٍ قَالَ حَدَّثَتْنِیْ فَاطِمَةُ عَنْ اَسْمَآءَ قَالَتْ جَآءَ تِ امْرَاَةٌ اِلَی النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ اَرَاَیْتَ اِحْدَانَا تَحِیْضُ فِی الثَّوْبِ کَیْفَ تَصْنَعُ قَالَ تَحُتُّهُ ثُمَّ تَقْرُصُهُ بِالْمَآءِ وتنضحه بالماء وتُصَلِّی فِیْهِ:

(۲۲۵) حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ قَالَ اَنَا مُعَاوِیَةُ قَالَ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ اَبِیْهِ عَنْ عَآئِشَةَ قَالَتْ جَآءَ تْ فَاطِمَةُ بِنْتُ اَبِیْ حُبَیْشٍ اِلَی النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ اِنِّیْ امْرَاَةٌ اُسْتَحَاضُ فَلَا اَطْهُرُ اَفَادَعُ الصَّلٰوةَ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ لَا اِنَّمَا ذٰلِکِ عِرْقٌ وَّ لَیْسَ بِحَیْضٍ فَاِذَا قَبَلَتْ حَیْضَتُکِ فَدَعِی الصَّلٰوةَ وَاِذَا اَدْبَرَتْ فَاغْسِلِیْ عَنْکِ الدَّمَ ثُمَّ صَلِّیْ قَالَ وَقَالَ اَبِیْ ثُمَّ تَوَضَّئِیْ لِکُلِّ صَلٰوةٍ حَتّٰی یَجِیْءَ ذٰلِکَ الْوَقْتُ:

ترجمہ (۲۲۴): حضرت فاطمہؓ نے اسماء کے واسطے سے نقل کیا کہ ایک عورت نے رسول علیہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ آپ اس کے بارے میں کیا فرماتے ہیں کہ ہم میں کسی عورت کو کپڑے میں حیض آ تا ہے (تو وہ کیا کرے، آپ نے فرمایا کہ پہلے) ملے پھر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) عقیدہ وعمل کی ہوگی، جو انھوں نے لوگوں سے دیکھی ہوگی، اور ایسے حالات میں جائز ومستحب امور کی بھی ممانعت شرعاً ہونی ہی چاہیے، اسی طرح حافظ ابن تیمیہ نے لکھا کہ کسی صحابی، تابعی یا امام معروف سے ثابت نہیں ہوا کہ انھوں نے ایک حرف بھی کسی قبر کے پاس دعا کی فضیلت میں کہا ہو، لہٰذا قبور کے پاس دعا کیسے جائز ہو سکتی ہے جبکہ سلف اس کے منکر ہیں، اس سے روکتے ہیں اور اس کا امر ہمیں نہیں کرتے (۵۶۸)

لیکن خود حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے دو ورق قبل لکھا: ''جو کچھ مناسکِ حج کے ذیل میں مذکور ہے کہ آنحضرت اور آپ کے صاحبین پر تحیہ وسلام عرض کر کے دعا کرے تو اس کے بارے میں امام احمد وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ تحیہ کے بعد روبہ قبلہ ہو کر کھڑا ہو اور حجرۂ مبارکہ نبویہ کو اپنی بائیں جانب کرلے پھر اپنے لئے دعا کرے پھر لکھا کہ قبر کے پاس دعا کرنا مطلقاً مکروہ نہیں ہے بلکہ میت کے لئے تو مامور بہ ہے، بلکہ مکروہ یہ ہے کہ کسی قبر پر، اس کے پاس دعا کرنے کے لئے جائے۔'' پھر

پھر ۳۷۰ میں لکھا کہ ''جن دلائل سے دعا کا استحباب زیارت کرنے والے کے لئے ثابت ہے، وہ زیارت ہی کے تحت اور اس کے ضمن میں ہے جیسا کہ علماء نے مناسکِ حج میں لکھا ہے اور اس سے ہماری بحث نہیں ہے کیونکہ ہم لکھ چکے ہیں جو شخص زیارت مشروعہ کرے اور پھر اس کے ضمن میں دعاء بھی کرے تو وہ مکروہ نہیں ہے، لیکن سلف سے قبر کے پاس دعا کرنے کے لئے کھڑا ہونے کی کراہت منقول ہوئی ہے، اور وہی زیادہ صحیح ہے، اور مکروہ یہ ہے کہ قبر کے پاس ابتدائی نیت ہی دعا کرنے کی ہو۔'' یہاں سلف کی بات گول مول کر کے لکھ دی ہے حالانکہ سلف کا مقصد قبر کے پاس، قبر کی طرف متوجہ ہو کر دعا کرنے سے منع کرنا ہے تا کہ ایسا نہ سمجھا جائے کہ بجائے خدا کے صاحبِ قبر ہی سے سوال کر رہا ہے۔

غرض شریعتِ محمدیہ میں ہر شرک وشائبۂ شرک سے ضرور روک دیا گیا ہے اور ہر بدعت بھی پوری طرح ممنوع ہے، مگر جو تشدد حافظ ابن تیمیہ اور ان کے متبعین نے کیا ہے، وہ محلِ بحث ہے خود حافظ موصوف ہی لکھتے ہیں کہ اس امت کے بعد کے لوگوں کی اصلاح بھی اسی طرح ہو سکتی ہے، جس طرح پہلوں کی ہوئی تھی، ظاہر ہے کہ پہلوں کی اصلاح رسولِ اکرم علیہ ﷺ آپ کے صحابہ اور تابعین وائمہ مجتہدین وعلماء سلف نے کی تھی، اور ان کی اصلاحات میں اتنے تشدد، تنگی اور بے جا سختی کا عنصر شامل نہ تھا جو ان حضرات نے کر دیا ہے، اس لئے ہمارے نزدیک نہ تو اہلِ شرک وبدعت کا ہی طریق کار صحیح ہے اور نہ ہر ہر بات کو شرک وبدعت بتلانے والے حضرات اہلِ حدیث ہی اعتدال پر ہیں، بلکہ راہِ اعتدال پر وہی ہیں جو کتاب وسنت وآثارِ سلف پر ائمہ مجتہدین کے قطعی فیصلوں کی روشنی میں عمل کرتے ہیں، اور الحمدللہ ہمارے اکابر علماء دیوبند کا بھی وہی مسلک ہے جس کی تشریح ''انوار الباری'' میں ہوتی رہے گی، اور اگر کسی مسئلہ میں ان سے بھی غلطی یا خطا ہوئی ہے تو اس کو بھی ہم واضح کریں گے، کہ علمی تحقیق واحقاقِ حق کا صحیح مقتضیٰ ہے، واللہ الموفق، والحق احق ان یقال ویتبع، زیارت وتوسل وغیرہ مسائل مہمہ کی ابحاث اپنے مواقع میں پوری تفصیل ووضاحت سے آئیں گی، ان شاء اللہ تعالیٰ، یہاں ضمنی طور سے کچھ اشارات کر دیئے گئے ہیں۔

پانی رگڑے اور پانی سے صاف کرلے اور (اس کے بعد) اس کپڑے میں نماز پڑھ لے،

ترجمہ (۲۲۵): حضرت عائشہؓ سے روایت ہے فرماتی ہیں کہ حبیش کی لڑکی فاطمہ رسول ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور اس نے عرض کیا کہ میں ایک ایسی عورت ہوں جسے استحاضہ کی شکایت ہے، اس لئے میں پاک نہیں رہتی ہوں تو کیا میں نماز چھوڑ دوں آپ نے فرمایا نہیں، یہ ایک رگ (کا خون) ہے حیض نہیں ہے تو جب تجھے حیض آئے (یعنی حیض کے مقررہ دن شروع ہوں) تو نماز چھوڑ دے اور جب یہ دن گزر جائیں تو اپنے (بدن اور کپڑے) سے خون کو دھوڈال پھر نماز پڑھ، ہشام کہتے ہیں کہ میرے باپ نے کہا کہ حضور نے یہ (بھی) فرمایا کہ پھر ہر نماز کے لئے وضوء کرتی کہ وہی (حیض کا) وقت پھر لوٹ آئے۔

تشریح: جو عورت (استحاضہ) سیلانِ خون کی بیماری میں مبتلا ہو، اس کے لئے حکم ہے کہ ہر نماز کے وقت مستقل وضو کرے اور حیض کے جتنے دن اس کی عادت کے مطابق ہوتے ہوں ان دنوں میں نماز نہ پڑھے، اس لئے کہ ان ایام کی نماز معاف ہے، شریعت کا یہ حکم اگر چہ عورت کی زندگی کے ایک ایسے گوشہ سے تعلق رکھتا ہے جو نہایت ہی پوشیدہ رہتا ہے لیکن اس کے بارے میں اگر عورتوں کو کوئی رہنمائی نہ ملتی تو وہ اس گوشہ سے متعلق ایسی ہدایات سے محروم رہ جاتیں جن سے ان کا دین اور دنیا، روح اور جسم صاف اور پاک ہوسکتا تھا اور جس سے ان کی نفسیاتی اور اخلاقی، طبی اور روحانی اصلاح ہوسکتی تھی، اس بناء پر ایسی تمام احادیث کے بارے میں یہ ہی نقطۂ نظر رکھنا چاہیے کہ دین لوگوں کی زندگی کے لئے ایک مکمل تعمیری نقشہ کی حیثیت رکھتا ہے، انسانی زندگی کا کوئی سا پہلو دینی رہنمائی کے بغیر اپنے صحیح مقام پر فٹ نہیں ہوسکتا، پھر آج کے دور میں اس قسم کی جملہ احادیث کو جن میں عورت و مرد کے پوشیدہ معاملات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ اور ان کے بارے میں ہدایات دی گئی ہیں بیان کرنے میں کسی شرم کی ضرورت نہیں، جبکہ جنسی لٹریچر عام ہو چکا ہے اور جدید تعلیم کے سربراہ مرد عورت کے پوشیدہ سے پوشیدہ تعلقات کی تعلیم کو اپنے نزدیک ضروری قرار دینے لگے ہیں، جس کی فی الحقیقت کوئی ضرورت نہیں۔

بحث ونظر: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ خون کے نجس ہونے پر تو سب کا اجماع و اتفاق ہے اور اسی لئے امام بخاری رحمہ اللہ نے بھی اس کے دھونے کی صراحت کی، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اس کی کتنی مقدار معاف ہے کہ اس کو نہ دھونا بھی جائز ہے۔

تفصیل مذاہب: محقق عینی نے لکھا کہ علماء کوفہ (حنفیہ و دیگر حضرات) کے نزدیک خون ہو یا دوسری نجاسات، ان کی مقدار درہم معاف ہے، اور اسی سے وہ قلیل وکثیر کا فرق کرتے ہیں، امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تھوڑی مقدار خون کی معاف ہے، دوسری نجاستوں کا قلیل بھی معاف نہیں ہے، قلیل وکثیر سب کو دھونا ضروری ہے، ابنِ وہب سے مروی ہے کہ قلیل دمِ حیض کثیر دمِ حیض اور دوسری نجاستوں کی طرح نجس اور واجب الغسل ہے، البتہ دوسرے خون کا قلیل معاف ہے، کیونکہ حدیثِ اسماء میں کوئی تفریق قلیل وکثیر دمِ حیض کی نہیں ہے اور نہ اس میں یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے ان سے کوئی مقدار پوچھی ہے، یا مقدارِ درہم یا کم کو معافی کی حد قرار دیا ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے کہ ہر خون کو خواہ وہ کم ہو یا زیادہ سب نجاستوں کی طرح دھونا پڑے گا، بجز براغیث (پسووں کے خون کے کہ ان سے بچنا ممکن نہیں۔

حنفیہ کی دلیل: دمِ حیض کے بارے میں قلیل مقدار کے معاف ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ابوداؤد میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ ہمارے پاس عموماً ایک ہی کپڑا پہننے کو ہوتا تھا، حیض کی حالت میں جب اس میں کچھ خون لگ جاتا تھا تو اس کو تھوک سے تر کرکے، رگڑتے اور صاف کردیا کرتے تھے، اور آگے یہ حدیث بخاری میں بھی کتاب الحیض، "باب ھل تصلی المرأۃ فی ثوب حاضت فیہ" میں آرہی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ خون کی جگہ کو تھوک سے تر کرکے ناخنوں سے رگڑ دیا جاتا تھا۔

محقق عینی نے اس حدیث کو نقل کرکے لکھا کہ یہ حدیث صاف طور سے قلیل وکثیر کا فرق بتلا رہی ہے اور اسی لئے امام بیہقی شافعی نے

بھی اس کو نقل کر کے اعتراف کیا کہ ایسی صورت تھوڑے خون میں ہوئی ہوگی جو معاف ہے، اور زیادہ مقدار کے بارے میں حضرت عائشہؓ ہی سے مروی ہے کہ وہ اس کو دھوتی تھیں، محدث ابن بطال نے لکھا کہ حدیثِ اسماء اصل ہے حکمِ غسل نجاسات کے لئے، اور حدیث میں مراد دمِ کثیر ہے، کیونکہ حق تعالیٰ نے اس کی نجاست میں مفسوح کی شرط لگائی ہے جو کثیر جاری سے کنایہ ہے۔

لہٰذا حدیثِ مذکوران لوگوں کے مقابلہ میں بھی حجت ہے جو قلیل وکثیر کا فرق نہیں کرتے، اور امام شافعی پر بھی جو تھوڑے خون کو بھی دوسری نجاستوں کی طرح دھونا ضروری قرار دیتے ہیں۔

اس کے علاوہ یہ کہ حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ وہ خون کے ایک دو قطروں کو صحتِ نماز میں خلل انداز نہیں سمجھتے تھے، اور حضرت ابن عمرؓ نے اپنے ہاتھ سے ایک پھنسی کو توڑ دیا، جس سے معمولی خون نکلا تو اس کو صاف کر کے نماز پڑھ لی، تو کیا شافعیہ ان دونوں حضرات صحابہ سے بھی زیادہ محتاط ہیں؟ اور کیا انکے پاس ان دونوں حضرات سے بھی زیادہ روایات ہیں، جن کی وجہ سے انھوں نے ان کی مخالفت کی، اور قلیل وکثیر کا فرق نہیں کی؟

پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ کم مقدار میں ضرورت کی مجبوری ومعذوری موجود ہے کہ انسان اکثر حالات میں پھنسی، پھوڑے، یا پسو کے خون سے نہیں بچ سکتا، لہٰذا وہ معاف ہی ہونا چاہیے، اور اسی لئے حق تعالےٰ نے دمِ مفسوح کو حرام ونجس فرمایا، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس کے سوا کو حرام ونجس نہ کہا جائے۔

قدرِ درہم قلیل مقدار کیوں ہے؟

اس کے بارے میں ہم پہلے بھی لکھ چکے ہیں اور یہاں محقق عینی نے مزید لکھا کہ صاحب الاسرار نے حضرت علی وابن مسعود رض سے بھی مقدار نجاست کی قدر درہم نقل کی ہے جو حنفیہ کے لئے اقتدا کو حجت کافیہ ہے، نیز حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ اس کی مقدار اپنے ناخن سے مقرر کرتے تھے، محیط میں ہے کہ ان کا ناخن تقریباً ہماری ہتھیلی کے برابر تھا، اس سے معلوم ہوا کہ قدرِ درہم نجاست معاف ہے اور اس کے ساتھ نماز ممنوع نہیں، باقی دارقطنی کی حدیثِ ابی ہریرہ (کہ رسولِ اکرم ﷺ نے قدرِ درہم خون سے اعادۂ صلوۃ کا حکم فرمایا) سے ہم اس لئے استدلال نہیں کرتے کہ وہ منکر ہے، بلکہ امام بخاری نے اس کو باطل کہا ہے۔

اگر کہا جائے کہ نصِ قرآنی "وثیابک فطھر" میں کوئی تفصیل قلیل وکثیر نجاست کی نہیں ہے لہٰذا قلیل کی بھی معافی نہیں ہونی چاہیے اس کا جواب یہ ہے کہ قلیل تو بالاجماع مراد نہیں، کیونکہ موضعِ استنجاء کا عفو ورخصت سب کو تسلیم ہے (جو بقدرِ درہم ہے) پس کثیر کا تعین بھی ہو گیا، دوسرے کثیر کی مقدار آثار سے بھی ثابت ہے محقق عینی نے لکھا کہ حدیث الباب سے دوسرے امور مندرجہ ذیل بھی ثابت ہوئے:۔

(۱) دم بالاجماع نجس ہے۔ (۲) کسی چیز کو پاک کرنے میں عددِ غسل شرط نہیں ہے بلکہ صرف انقاء اور صفائی ضروری ہے (۳) جب کپڑے پر خون کا نشان نہ دیکھا جائے، تو اس پر پانی ڈالنے کے بعد عورت نماز پڑھ سکتی ہے۔

کیا صرف خالص پانی سے ہی نجاست دھو سکتے ہیں؟

محقق عینی نے لکھا کہ علامہ خطابی نے حدیث الباب سے اس امر پر بھی استدلال کیا ہے کہ ازالۂ نجاسات صرف خالص پانی سے کر سکتے ہیں، دوسرے پانی سے نہیں، کیونکہ ساری نجاستوں اور خون کا حکم ایک ہی ہے، اسی طرح امام بیہقی نے بھی اپنی سنن میں ہمارے اصحاب (حنفیہ) کے خلاف اس سے استدلال کیا ہے اور کہا ہے کہ ازالۂ نجاست صرف پانی سے واجب ہے دوسری سیال پاک چیزوں سے نہیں ہوسکتا اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں اکثر وبیشتر استعمال ہونیوالی چیزیں یعنی پانی کا ذکر ہے اسکو بطور شرط قرار نہیں دے سکتے، جیسے "وربائبکم الاتی

فی حجورکم ،، میں قیدوارد ہوئی ہے، دوسرے کسی چیز کی تخصیص ذکری، حکمِ ماسوا کی نفی نہیں کرتی، تیسرے یہ مفہوم لقب ہے جو ہمارے امام صاحب (اور اکثر کے نزدیک) حجت نہیں (عمدۃ القاری ۹۰۲-ا) (۹۰۳-ا)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی جوابدہی

آپ نے ۲۳۰-امیں لکھا کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں احتمال ہے کہ ممکن ہے ناخن سے دم حیض کھرچ کر پھر اس کو دھویا بھی جاتا ہو، پھر حافظ نے مزید جواب کا آئندہ پر وعدہ کرکے ۲۸۳-امیں لکھا کہ ممکن ہے زمانہ طہر کے لئے دوسرا کپڑا بھی ان کے پاس ہوتا ہو، اور ممکن ہے ناخن سے کھرچنا پاکی کے لئے نہ ہو، بلکہ صرف ازالۂ اثر و نشان کیلئے ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ نماز کے وقت اس کپڑے کو دھولیتی ہوں، اس کے علاوہ یہ کہ ایک روایتِ عائشہؓ میں یہ بھی ہے کہ ایک قطرہ خون کا دیکھ کر ہم اس کو ناخن سے کھرچ دیتی تھیں، اس بناء پر حدیث الباب میں مراد دمِ یسیر ہوگا جو معاف ہوتا ہے۔ لیکن پہلی توجیہ زیادہ قوی ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے جو احتمالات لکھے ہیں، اول تو وہ سب احتمالات، بعیدہ ہیں، اور امام بخاری کے ترجمۃ الباب کے بھی خلاف ہیں کہ وہ اسی حیض والے کپڑے میں نماز پڑھنے کا حکم بتلا رہے ہیں، رہا امام بیہقی کی طرح تھوڑے خون کی نجاست معاف ہونے کا جواب تو وہ شافعیہ کے خلاف ہی ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ دمِ یسیر کو بھی دوسری نجاستوں کی طرح نجس فرما چکے ہیں، غرض بات بنائے نہیں بنتی۔ والعلم عنداللہ العلی الحکیم۔

تحقیقی نظر: علامہ خطابی، امام بیہقی و حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے اس دعوے و دلیل کے مقابلہ میں کہ مطلق پانی کے سوا دوسرے پانی سے ازالۂ نجاست جائز نہیں، نقل و عقل دونوں سے شافی جواب موجود ہیں، کیونکہ بخاری، مسلم و موطا امام مالک سے ثابت ہے حضور علیہ السلام نے غسلِ میت کے لئے بیری کے پتے ڈالا ہوا پانی تجویز فرمایا، اور اب تک دستور ہے کہ پانی میں بیری کے پتے پکا کر اسی سے غسل دیتے ہیں، اور نسائی میں حدیث ہے کہ حضور نے فتح مکہ کے دن ایک لگن میں غسل فرمایا، جس میں گندھے ہوئے آٹے کا اثر تھا۔

مسندِ احمد میں "باب فی حکم الماء المتغیر بطاهر اجنبی عنه" میں اس حدیث کے علاوہ یہ حدیث بھی ہے کہ حضور علیہ السلام اور حضرت میمونہؓ نے ایک بڑے برتن (لگن) سے غسل کیا جس میں گندھے ہوئے آٹے کا اثر تھا، حاشیہ میں لکھا کہ احادیث الباب سے ایسے پانی کی طہارت ثابت ہوتی ہے، جس میں کوئی دوسری طاہر چیز مل گئی ہو، اور اس سے معمولی تغیر بھی پانی میں ہو جائے تو کچھ حرج نہیں، اور یہی ائمۂ اربعہ کا مذہب ہے، البتہ مالکیہ یہ کہتے ہیں کہ وہ پانی پاک تو ہے مگر پاک کرنے والے نہیں ہے، **قاله الحافظ فی التلخیص**.

(الفتح الربانی ترتیب مسند الامام احمد الشیبانی ۲۱۳-ا)

عقلی دلیل یہ ہے کہ پاک پانی میں پاک چیزیں ملنے کے بعد اگر اس پانی کی رقت و سیلان باقی ہے اور اس کے ذائقہ و بو میں کوئی زیادہ اثر دوسری پاک چیزوں کا نہیں ہوا تو اس کو طاہر و مطہر ہونے سے خارج کر دینا کس طرح موزوں ہے خصوصاً جبکہ پانی کی وصفِ طہوریت نصِ قطعی سے ثابت ہے لہٰذا شوافع کا بعض ایسے پانیوں کو بھی ماءِ مطلق سے نکال کر ماءِ مقید قرار دینا اور ان کو وصفِ طہوریت سے محروم سمجھنا درست نہیں معلوم ہوتا، یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے منہاج السنۃ ۹۵-۲ میں وضوء بالنبیذ کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے یہ بھی لکھدیا کہ نبیذ بھی تو ان حضرات کے قول کے موافق پانی ہی ہے، جو ماءِ مقید و مضاف آبِ نخود و آبِ باقلا وغیرہ سے وضو کو جائز کہتے ہی، اور وہی مذہب امام ابوحنیفہ اور امام احمد رحمہ اللہ کا ہے، اور یہی قول حجت و دلیل کے لحاظ سے دوسرے قول (عدم جواز والے) سے زیادہ قوی بھی ہے، کیونکہ نصِ قرآنی فان لم تجدوا ماء میں نکرہ سیاقِ نفی میں ہے۔ جس سے ہر پاک پانی مراد ہوگا، خواہ اس میں عام پانی کے لحاظ سے کوئی قدرتی فرق بھی ہو، جیسے سمندر کا نمکین پانی، یا جو کسی پاک چیز کے اس میں پڑنے سے کچھ بدل گیا ہو، پس جب سمندر کے کھاری اور

کڑوے کسیلے پانی سے وضوء جائز ہوا، تو ایسے پانی سے ضرور جائز ہونا چاہیے، جس میں دوسری پاک چیزیں پھل پتے وغیرہ پڑ جائیں، اور کوئی غیر معمولی تغیران سے پانی میں نہ پیدا ہوا ہو۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام اعظمؒ کا جو قول مرجوح یا مرجوع عنہ بھی ہے، وہ بھی عقل ونقل کی روشنی میں اتنا وزن دار اور قوی ہے، کہ دوسرے مذاہب کے منصف مزاج حضرات اس کا اعتراف کرنے پر مجبور ہوتے ہیں، اس کی دوسری مثال ماءِ مستعمل کی طہارت ونجاست کا مسئلہ ہے۔

وضوء بالنبیذ کی پوری بحث عن قریب آنے والی ہے جب امام بخاری "باب لا یجوز الوضوء بالنبیذ و لا بالسکر" لائیں گے، اور وہاں محقق عینی اور حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نور اللہ مرقد ہما کی تحقیقاتِ عالیہ پیش کی جائیں گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

استنباطِ احکام: دوسری حدیث الباب سے محقق عینی نے مندرجہ ذیل احکام کا استنباط کیا ہے:۔ (۱) عورت کو ضرورت کے وقت امورِ دین کے بارے میں مردوں سے استفتاء ومشافہہ جائز ہے (۲) شرعی ضرورت کے وقت عورتوں کی آواز سننا جائز ہے۔ (۳) زمانہ حیض میں نماز پڑھنے کی نہی تحریم ثابت ہوئی، چنانچہ باجماع مسلمین حائضہ کی نماز باطل ہے، نہ فرض درست ہے نہ نفل، اور اسی طرح طواف، سجدۂ تلاوت، سجدۂ شکر اور نمازِ جنازہ وغیرہ بھی جائز نہیں (۴) معلوم ہوا کہ خون نجس ہے (۵) محض انقطاع دم حیض ہی پر نماز واجب ہوجاتی ہے یعنی زمانۂ حیض ختم ہوتے ہی عورت پر واجب ہے کہ فوراً غسل کرلے۔ اور جس نماز کا بھی وقت موجود ہو وہ پڑھے، اور اس کے بعد بھی کوئی نماز اور روزہ ترک نہ کرے، گویا زمانہ حیض ختم ہوتے ہی وہ پاک عورتوں کے حکم میں ہوگئی، اور مزید کچھ وقت تحصیلِ حکم طہارت کے لئے نہیں چاہیے، یہی مذہب امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی ہے، لیکن اس بارے میں امام مالک رحمہ اللہ سے تین روایات ہیں:۔ (۱) انقطاع حیض کے بعد بھی تین دن تک حکمِ طہارت حاصل کرنے کے لئے رکی رہے گی، اس کے بعد اس پر مستحاضہ کے احکام لاگو ہوں گے (۲) ۱۵ دن پورے ہونے تک وہ نماز نہ پڑھیگی، جو امام مالک کے نزدیک اکثر مدتِ حیض ہے، (۳) ایک قول ہمارے اور شافعیہ کے مذہب کی طرح بھی ہے، (۶) حدیث الباب سے بعض حنفیہ نے خارج من غیر السبیلین سے وجوبِ وضوء پر استدلال کیا ہے کیونکہ نبی کریم علیہ السلام نے نقض طہارت کی علت رگ سے خون کا نکلنا بتلایا، ظاہر ہے بدن کے جس حصہ سے بھی خون نکلتا ہے وہ کسی رگ سے ہی خارج ہوتا ہے، کیونکہ جس میں رگیں ہی خون جاری ہونے کی جگہیں ہیں۔

علامہ خطابی کی تحقیق پر عینی کا نقد

خطابی نے فرمایا: "حدیث کے معنی وہ نہیں ہیں، جو ان حضرات (بعض حنفیہ) نے سمجھے ہیں نہ وہ مرادِ رسول اکرم بن سکتی ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ استحاضہ کا خون رگ کے پھٹ جانے سے آتا ہے جو اطباء کے نزدیک ایک بیماری ہے کہ رگوں کے مخازن واوعیہ میں جب خون زیادہ بھر جاتا ہے تو رگیں پھٹ پڑتی ہیں۔" محقق عینی نے فرمایا کہ خطابی کی بیان کردہ مراد اس لئے صحیح نہیں کہ اس سے مطلق حدیث کی تقیید، اور عام کی تخصیص بلا مخصص کے نیز ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے، جو باطل ہے۔ (عمدۃ القاری ۱-۹۰۶)

محقق عینی کی تائید: مسند احمد میں حدیث ہے:۔ "فانما ذلک رکضة من الشیطان او عرق انقطع او داء عرض لها" (الفتح الربانی ۲-۱۷۰) معلوم ہوا کہ استحاضہ کی صورت انقطاع عرق سے بھی ہوتی ہے اور کسی بیماری سے بھی، لہٰذا خطابی کا اس کو صرف بیماری کی حالت سے خاص کر دینا صحیح نہیں، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ نے "المصفیٰ" ۶۸۔ا میں لکھا کہ "حیض واستحاضہ کا محل تو ایک ہی ہے، فرق یہ ہے کہ جو معتاد وطبعی ہوتا ہے وہ دمِ حیض ہے اور جو غیر طبعی یعنی فسادِ مزاج اور فسادِ اوعیۃ الدم ہے ہوتا ہے وہ دمِ استحاضہ ہے، اور حدیث میں تصدع عروق سے کنایہ فسادِ اوعیہ کے بارے میں کیا گیا ہے۔" یہاں یہ آخری جملہ بھی خطابی کی تحقیق سے مل جاتا ہے۔ لیکن شروع میں حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے جو استحاضہ کا سبب فسادِ مزاج اور فسادِ ادعیہ دونوں کو قرار دیا ہے، وہ محقق عینی کے قول پر صحیح ہوتا ہے، اور بظاہر

مرادِ حدیث یہی صحیح و متعین ہے کہ استحاضہ کا خون غیر طبعی و غیر معتاد ہے، جو کبھی فسادِ مزاج کے سبب رگوں سے آتا ہے اور کبھی فساد و امتلاءِ عروق کے سبب عروق سے خارج ہوتا ہے، اور دونوں صورتوں میں چونکہ رکضۃ الشیطان ہے، یعنی اس کو موقع ملتا ہے کہ عورت کو التباس و اشتباہ میں ڈال دے، اور ایک امرِ دینی میں وہ مغالطہ کا شکار ہو جائے، کہ اپنے کو پاک اور نماز وغیرہ کے قابل سمجھے یا نہ سمجھے، یہ شیطان کو وساوس ڈالنے کا موقع چونکہ دونوں حالتوں میں مل جاتا ہے، اس لئے تینوں امور کا ذکر حدیث میں آ گیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

افاداتِ انور: فرمایا:۔ ہماری عام کتبِ حنفیہ میں دمِ مسفوح کو نجس اور غیر مسفوح کو پاک لکھا ہے، اور شارح منیہ نے کبیری میں اس پر اچھی بحث کی ہے اس موقع پر یہ بھی فرمایا کہ شوکانی نے اپنی فقہی مسائل کو ایک رسالہ میں جمع کیا ہے جس کا نام "الدرر البہیہ" رکھا ہے لیکن اس میں ایسے مسائل بھی موجود ہیں کہ ان پر عمل کرنے سے مغفرتِ خداوندی سے محرومی کا اندیشہ ہے مثلاً یہ کہ تمام اشیاء پاک ہیں بجز دمِ حیض، اور بول و برازِ انسان کے، اور لکھا کہ سور کی چربی حرام نہیں ہے، کیونکہ قرآن مجید میں اس کے گوشت کو حرام قرار دیا گیا ہے، اور چربی گوشت نہیں ہے۔ لہٰذا وہ حرام نہ ہوگی، وغیرہ نعوذ باللہ منہا، ایسے مسائل لکھ دیئے ہیں۔

قولہ ونضحہ الخ پر فرمایا کہ یہاں نضح سے مراد سب کے نزدیک دھونا ہی ہے، اور ہمارے نزدیک یہی مراد اس لفظ سے بولِ صبی کے بارے میں بھی ہے، پانی ڈالنا یا چھڑکنا نہیں ہے، ہم ہر جگہ یہاں سے وہاں تک ایک ہی مراد لیتے ہیں، لیکن شافعیہ کے یہاں الگ الگ مراد لی جاتی ہے۔

قولہ استحاض الخ پر فرمایا:۔ حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش ؓ کا مقصد استحاضہ فقہیہ نہیں تھا، اس کو وہ جانتیں تو سوال ہی نہ کرتیں، بلکہ مراد لغوی استحاضہ تھا، اہلِ لغت کے یہاں رحم سے ہر جریانِ خون استحاضہ ہی کہلاتا ہے فقہاء نے یہ تفریق کی کہ عادت کے موافق جو خون رحم سے جاری ہو وہ تو حیض ہے، اور جب زیادتی و غلبہ ہو تو وہ استحاضہ ہے۔

قولہ فلا اطھر الخ پر فرمایا کہ یہاں بھی ان کی مراد طہارتِ شرعیہ نہیں ہے بلکہ یہ ظاہر کر رہی ہیں کہ بظاہر تو میں پاک نہیں ہوتی، جریانِ خون کے سبب، اس میں تلوث و عدمِ طہارت کی صورت رہتی ہے، ایسی حالت میں کب تک نماز وغیرہ ادا نہ کروں؟ یہ سوال تھا، اور شریعت کا حکم اس لئے بھی معلوم کرنا ضروری تھا کہ بعض اوقات شریعت حالتِ نجاستِ حسیہ میں بھی طہارت کا حکم لگا دیتی ہے، مثلاً معذور کے لئے، اور بعض اوقات بظاہر طہارتِ حسیہ کی موجودگی میں نجاست کا حکم لگاتی ہے، جیسے طہرِ متخلل میں۔

قولہ انما ذلک دم عرق الخ پر فرمایا:۔ یہ علتِ منصوصہ ہے جس سے خارج من غیر السبیلین کا بھی ناقضِ وضو ہونا ثابت ہے، کیونکہ حضور علیہ السلام نے نقضِ وضو کی علت اس کا دمِ عرق ہونا بتلایا، باقی اس کا تحقق خروجِ احد السبیلین سے ہونا یہ خصوصیتِ مقام ہے، جس کا ذکر آپ کے ارشاد میں نہیں ہے، لہٰذا حکمِ وضو کو سبیلین پر دائر کرنے سے منطوق کا ترک اور مسکوت عنہ کا اخذ لازم آئے گا جو صحیح نہیں۔

حافظ کی توجیہ پر نقد: پھر فرمایا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے جو یہ کہا کہ "انہ دم عرق" سے مقصود اس کے دمِ حیض نہ ہونے کی تاکید ہے، اس کے ناقضِ وضو ہونے کا بیان و اظہار نہیں ہے، یہ توجیہ کمزور اور سیاقِ کلام کے بھی منافی و مخالف ہے۔

حافظ ابن تیمیہ سے تعجب

فرمایا:۔ "امام احمد رحمہ اللہ رعاف و نکسیر کی وجہ سے نقضِ وضوء کے قائل ہیں، پھر بھی حافظ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ خارج من غیر السبیلین سے نقضِ وضوء کے مسئلہ میں شافعیہ کے ساتھ ہو گئے ہیں۔" یہ وہ بات ہے جو ہم پہلے لکھ چکے ہیں کہ حافظ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ نے جن مسائل میں اپنی رائے خود سے قائم کر لی ہے، ان میں انھوں نے امام احمد رحمہ اللہ کی بھی پرواہ نہیں کی، اور بعض تفردات میں تو وہ اکابر امت سے بالکل الگ ہو کر ہی چل پڑے ہیں، اور اپنی کہتے ہیں، دوسروں کے سنتے بھی نہیں (جیسا کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا) یعنی دوسروں

کے دلائل سے صرفِ نظر کر لیتے ہیں، نہ ان کو پوری طرح ذکر کرتے ہیں، نہ ان کی جوابدہی ضروری سمجھتے ہیں، یہ بات علمی تحقیق کی شان کے خلاف ہے اور حافظ موصوف ایسے جلیل القدر محقق ومحدث کے لئے موزوں نہ تھی۔

چونکہ ایسے مسائل کی تعداد بہت کم ہے، اس لئے ان سے موصوف کی عظمت وقدر پر حرف نہیں آتا، یہ دوسری بات ہے کہ غلطی جس سے بھی ہو وہ غلطی ہی ہے، اور اس کا اعلان واظہار بھی ضروری ہے تاکہ تحقیق واحقاقِ حق میں کوتاہی نہ ہو، ساتھ ہی غرض ہے اور پہلے بھی لکھا گیا کہ معصوم بجز انبیاء علیہم السلام کے کوئی بھی نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

قولہ فاذا اقبلت الحیضۃ الخ ان الفاظ سے شافعیہ نے استدلال کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ان سے اشارہ تمیزِ الوان کی طرف ہے، اور وہ الوان کا اعتبار کرتے ہیں کہ گہرا سرخ رنگ اور کالا دمِ حیض کا ہے، باقی رنگ اس کے نہیں ہیں، گویا لفظِ اقبال وادبار سے معلوم ہوا کہ دمِ حیض خود ہی دمِ استحاضہ سے الگ اور متمیز ہے، اس کے آنے اور جانے سے حیض کی ابتداء اور خاتمہ کا پتہ لگتا رہیگا اور اس خیال کی تائید روایت ''فانہ دم اسود یعرف'' سے بھی ہوتی ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ان الفاظ سے ان کی نظریہ کی کچھ تائید تو ضرور نکلتی ہے مگر یہ تعبیر ہمارے مذہب ونظریہ سے بھی بعید نہیں ہے، ہمارا مذہب ہے کہ الوان پر کوئی اعتماد واعتبار نہیں، جو کچھ بھی سواد سے کدرت تک دیکھے گی سب حیض ہوسکتا ہے، بلکہ اعتبار عادت کا ہے، تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ مراد یہ ہے جب حیض کا وقتِ مقرر وعادی آجائے اور خون آنے لگے تو حیض کا زمانہ شروع ہوگیا اور جب اس کا زمانہ ختم ہوگیا، تو اس کے احکام بھی ختم ہوئے، غرض اقبال وادبار کو جس طرح الوان سے پہچانا جاسکتا ہے، عادت سے بھی جان سکتے ہیں، اور اس کی تائید اس باب کی دوسری احادیث کے الفاظ سے بھی ہوتی ہے مثلاً حضرت ام سلمہ سے مروی ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے مستحاضہ کو حکم فرمایا کہ ''وہ ان ایام ولیالی کے شمار پر نظر رکھے، جو مہینہ میں اس کے حیض کے تھے'' (ابوداؤد) اس میں صرف عادت پر محمول کیا ہے، نہ دماء کا ذکر ہے، نہ ان کے الوان کا، ابوداؤد میں ایک باب تو ''فی المرأۃ تستحاض ومن قال تدع الصلوۃ فی عدۃ الایام التی کانت تحیض'' قائم کیا ہے، اور اس کے تحت حدیثِ مذکور اور دوسری ''فامرھا رسول ان تقعد الایام التی کانت تقعد ثم تغتسل'' تیسری ''تدع الصلوہ ایام اقرائھا، وغیرہ لائے ہیں۔ پھر ''باب من قال اذا اقبلت الحیضۃ تدع الصلوۃ'' قائم کر کے حضرت عائشہؓ سے روایت ذکر کی: ''فلتنظر قدر ما کانت تحیض فی کل شھر'' اور دوسری روایت اذا اقبلت الحیضۃ وغیرہ لائے ہیں، نیز امام بخاری رحمہ اللہ نے بھی ''باب اذا حاضت فی شھر ثلاث حیض'' میں روایت ولکن دعی الصلوۃ قدر الایام التی کنت تحیضین فیھا ''روایت کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال وادبار کے راوی نے بھی صرف عبارتی تفنن اختیار کیا ہے اور تعدادِ ایامِ عادت سے زیادہ کوئی بات اس کو بھی مقصود نہیں ہے گویا وہ عورت معتادہ تھی اور اس کو اقبال وادبار کا حال حسبِ عادت معلوم تھا، یہ نہیں کہ وہ صرف رنگوں کے تغیرات سے پہچانتی تھی، ورنہ اگر الوان ہی کا اعتبار ہوتا تو قدرِ ایام وغیرہ کی تعبیرات کیوں اختیار کی جائیں، جن سے اعتبارِ الوان کی بات بے حیثیت بن جاتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

دمِ اسود والی روایت منکر ہے

شافعیہ نے جو روایت مذکورہ سے استدلال کیا ہے اس کو امام نسائی نے دو جگہ نکالا اور اعلال کی طرف بھی اشارہ کیا ہے، علل ابن ابی حاتم میں اس کو منکر کہا گیا، اور امام طحاوی رحمہ اللہ نے مشکل الآثار میں امام احمد رحمہ اللہ سے اس کا مدرج ہونا نقل کیا ہے، اور بصورتِ تسلیم ہم اس کو اغلب واکثر پر محمول کریں گے اس پر مدار نہیں کر سکتے جیسا شافعیہ نے سمجھا ہے۔

قولہ فاغسلی عنک الدم ثم صلی الخ یہ مقصد نہیں کہ خون کی نجاست دھوکر نماز پڑھ لیا کرو، اور نہ غسل دم سے یہاں غسل، متعارف مراد ہے لیکن وہ بالا جماع حیض کے بعد فرض وضروری ہے اس لئے یہاں اگرچہ روایت میں اس کا ذکر نہیں مگر مراد ومطلوب ضرور ہے، پھر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس حدیث فاطمہ بنت ابی حبیش والی میں لفظ "توضئی" بھی صحیح وثابت ہے، اگرچہ امام مسلم نے اس میں تردد کیا ہے اور کہا ہے کہ حدیث حماد بن زید میں ایک حرف کی زیادتی ہے جس کو ہم نے چھوڑ دیا ہے، ان کا اشارہ لفظ مذکور ہی کی طرف ہے، اور میں کہتا ہوں کہ وہ بلا کسی تردد کے صحیح ہے، جیسا کہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے اس کو ثابت کیا ہے اور اس کے متابعات بھی[1] ذکر کئے ہیں، لہٰذا اس کے بارے میں تردد یا تفرد کی بات درست نہیں۔

حافظ کا تعصب: فرمایا جس اسناد کو امام طحاوی لائے ہیں، اس کے رواۃ میں امام الائمہ ابوحنیفہ بھی ہیں اور محقق منصف ابن سید الناس رحمہ اللہ نے شرح ترمذی میں اس کی تصحیح کی ہے، اسی طرح محقق محدث ابوعمر وابن عبدالبر رحمہ اللہ نے بھی تمہید میں روایتِ مذکورہ بہ طریقِ امام اعظمؒ سے استشہاد کیا ہے، لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لفظِ مذکور کی زیادتی کی صحت کا اقرار کرنے کے باوجود طریقِ مذکور سے مدد نہیں لی، اس کی وجہ ہم سمجھتے ہیں اور آپ بھی سمجھ گئے ہوں گے اس سے زیادہ کیا کہیں؟ واللہ المستعان، ولاحول ولاقوۃ الا باللہ

بہرحال! امر بالوضوء حدیث میں ثابت ہے، پھر وہ ہمارے نزدیک تو وجوب پر محمول ہے، اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک استحباب پر، کیونکہ وہ عذر معذور کو ناقضِ طہارت نہیں مانتے، اور شاید اسی لئے بعض مالکیہ نے اس کو ساقط کرنے کی سعی کی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

وضوءِ معذور وقتِ نماز کے لئے ہے یا نماز کے واسطے

حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک وقت کے لئے ہے، اور مستحاضہ وغیرہا (مستقل عذر والے) وضوکر کے وقت کے اندر جو کچھ چاہے فرائض ونوافل پڑھ سکتے ہیں، اور اس عذر سے اس کی طہارت وقت کے اندر باطل نہ ہوگی، شافعیہ کہتے ہیں کہ ان کا وضو نماز کے لئے ہے، اور ایک وضوء سے صرف ایک فرض نماز اور اس کے ساتھ نوافل بعاً پڑھ سکتے ہیں امام مالک کا مذہب معذور شرعی کے لئے یہ ہے کہ ایک وضوء سے وہ جب تک چاہے فرائض ونوافل پڑھتا رہے گا، اور یہ وضوء عذر صرف دوسرے نواقضِ وضوء غسل سے ہی ٹوٹے گا، عذر شرعی مستقل سے نہ ٹوٹے گا۔ (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۷۷-۱)

شافعیہ کا استدلال لفظ "لکل صلوۃ" سے ہے، کہ اس سے بظاہر صرف نماز کے لئے وضو معلوم ہوتا ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ مراد ہر نماز کا وقت ہے، اور محقق عینی نے لفظِ وقت مغنی ابن قدامہ سے نقل بھی کیا ہے، لہٰذا اب کوئی تاویل بھی نہیں، اگرچہ اس کو تاویل اس لئے بھی نہیں کہہ

---

[1] امام طحاوی رحمہ اللہ کو متابعات پیش کرنے کی ضرورت کیوں پیش آئی؟ اس کو بھی پڑھتے چلئے! امام طحاوی رحمہ اللہ نے لکھا کہ امام صاحب والی روایت کے خلاف معارضہ کیا گیا اور کہا گیا کہ امام صاحب کی حدیث جس کو آپ نے ہشام عن عروۃ روایت کیا ہے خطا ہے، کیونکہ حفاظِ حدیث نے ہشام عن عروہ سے اس حدیث کو دوسرے طریقہ پر روایت کیا ہے،

معارضین ومخالفین کے دعوی ودلیل کی تفصیل نقل کر کے امام المحدثین طحاوی رحمہ اللہ نے لکھا کہ جناب! اس حدیث کی روایت ہشام بن عن عروہ سے محدث شہیر حماد بن سلمہ (شیخ اصحاب صحاح ستہ) نے بھی کی ہے، اس میں بھی وہی لفظ زائد موجود ہے، لہٰذا وہ روایت امام صاحب کی روایت کے موافق ہے اور حماد بن سلمہ کی روایت ہشام عن عروہ سے آپ حضرات کے نزدیک بھی مالک، لیث، اور عمرو بن حارث سے کم درجہ کی نہیں ہے الخ، صاحب امانی الاحبار نے لکھا کہ امام صاحبؒ کی متابعت تو حماد بن سلمہ سے ہوئی، اور ان دونوں کی متابعت اسی روایتِ مذکورہ پر حماد بن زید، یحییٰ بن سلیم، وکیع، ابوحمزہ سکری، ابوعوانہ، وابومعاویہ نے کی ہے، ان سب آٹھ کبار محدثین نے ہشام سے روایت کی اور ہشام متابعت حبیب بن ابی ثابت وغیرہ نے اور بعض طرق میں زہری نے کی ہے، اور عروہ کی متابعت ابن ابی ملیکہ نے کی ہے۔ (امانی الاحبار ۹۶-۲)

ایسے متعصب غیر منصف مزاج معارضین کو یہ خیال کب ہوا ہوگا کہ ان کے بے تکے فیصلوں کو چک بھی کیا جائے گا اور حفاظِ حدیث کے لفظ سے مرعوب کرنا بھی کچھ مفید نہ ہوگا، اور یہ بھی کیا خبر ہوگی کہ خود امام صاحب کو بھی کبار حفاظِ حدیث میں شمار کرتے پر دنیا مجبور ہو جائے گی، واللہ غالب علی امرہ ولکن اکثر الناس لایعلمون.

سکتے کہ عرف میں نماز بول کر اوقات مراد لیا کرتے ہیں، مثلاً کہتے ہیں:۔ آتیک الظھر اور آتیک العصر ،یعنی میں تمہارے پاس ظہر کے یا عصر کے وقت آؤں گا، تو اسی طرح لکل صلوۃ میں طہارت کو بھی اگر وقتِ صلوٰۃ کے لئے مانیں تو کوئی اشکال نہیں ہے، اس کے بعد میری رائے یہ ہے کہ لفظِ حدیث میں دونوں کے استدلال کی گنجائش یکساں ہے اور شریعت سے کوئی ناطق فیصلہ اس بارے میں نہیں ہوا، اس لئے یہ مسئلہ مراحلِ اجتہاد میں داخل ہے اور امام اعظمؒ کی نظر واجتہاد میں وقت کا اعتبار اس طرح ہوا جس طرح جنون واغماء میں بھی وقت کا اعتبار کیا گیا ہے، چنانچہ جو شخص ماہِ رمضان المبارک کا کچھ حصہ پاکر مجنون ہو جائے تو اس پر پورے رمضان کی قضا واجب ہے، اور جس پر پورے ایک دن رات کے لئے بے ہوشی طاری ہو جائے، تو اس سے اس دن کی نمازوں کی قضا ساقط ہو جاتی ہے۔

پس جنون واغماء بھی اعذار شرعیہ ہیں، جن میں وقت ہی کا اعتبار رہا ہے، یہ دوسری بات ہے کہ اغماء میں ایک دن رات کا نصاب مقرر ہوا ایک دن رات کی پانچ نمازوں کا باہمی ربط ہے اور اسی لئے امام صاحب کے یہاں پانچ فائتہ نمازوں میں قضا کے وقت ترتیب ضروری ہے باب صوم میں پورے ماہ کا نصاب دوظیفہ معتبر ہوا کہ جنون کے لئے ایک ماہ اغماء (بے ہوشی) کی پانچ نمازوں کے برابر ہوا، چنانچہ جو شخص رمضان سے پہلے ہی مجنون ہو جائے، اور پورا مہینہ رمضان کا جنون کی حالت میں گزر جائے تو اس پر پورے رمضان کی قضا نہیں ہے، جس طرح مکمل ایک دن رات بے ہوشی میں گذرے تو اس دن کی نمازوں کی قضا واجب نہیں ہے۔

غرض جس طرح جنون واغماء کے عذر والوں کے لئے وقت کا لحاظ واعتبار ہے، اسی طرح معذور شرعی کے لئے بھی ایک وقت کی نماز کا زمانہ مقرر رہا، اور وقت کا لحاظ اس لئے بھی موزوں ہے کہ وہ امرِ سماوی ہے جس طرح عذر امرِ سماوی ہے، فعل اختیاری یا فعل عبد دونوں نہیں ہیں، اور اسی لئے معذور کو حکم ہے کہ وہ وقت کا انتظار کرتا رہے جب آخر وقت نماز کا ہونے لگے تو وضو کر کے نماز پڑھ لے۔

یہ سب تفصیلات ائمۂ مجتہدین سے اس لئے منقول ہیں کہ زیرِ بحث مسئلہ مراحلِ اجتہاد سے ہے ورنہ منصوصات شرعیہ میں نہ اجتہاد کی ضرورت ہے، نہ ان میں اجتہاد مجتہد کو دخل دینے کا حق ہے۔ فاحفظہ فانہم جداوالله الموفق۔

علامہ شوکانی کا اشکال وجواب

اس موقع پر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے علامہ شوکانی کا اشکال نقل کیا کہ مستحاضہ کے واسطے ہر نماز کے وقت غسل کا ثبوت کسی صحیح دلیل سے نہیں ہے، اور یہ تکلیفِ شاق ہے، جس سے کم کو اللہ تعالیٰ کے مخلص بندے بھی نہیں اٹھا سکتے، چہ جائیکہ ناقص عورتیں، نیز انھوں نے لکھا کہ احادیث سے متحیرہ کا وجود بھی ثابت نہیں ہوتا (نیل الاوطار)

حضرت رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ان کی یہ دونوں باتیں غلط ہیں، کیونکہ مستحاضہ کے لئے غسل ہر نماز کے لئے بھی ثابت ہے اور غسلِ واحد سے جمع بین الصلاتین بھی، اس کو حافظ ابن حجر نے بھی تسلیم کیا ہے اور ابوداؤد میں بھی موجود ہے اور امام طحاوی نے نقل کیا کہ ایک کوفیہ عورت مرضِ استحاضہ میں مبتلا ہوئی، دو سال تک اس میں پریشان رہی، پھر حضرت علیؓ سے مسئلہ پوچھا تو آپ نے ہر نماز کے وقت غسل کا حکم فرمایا، اس کے بعد وہ حضرت ابنِ عباسؓ کے پاس گئی، آپ نے فرمایا:۔ میں بھی وہی جانتا ہوں جو حضرت علیؓ نے بتلایا ہے ان سے بتلایا گیا کہ کوفہ میں سردی زیادہ ہے اور اس کو ہر نماز کے وقت غسل کرنا بہت دشوار ہے آپ نے فرمایا:۔ اگر خدا چاہتا تو اس کو اس سے بھی زیادہ مشقت والی تکلیف میں مبتلا کر دیتا، اور ظاہر یہ ہے کہ وہ عورت متحیرہ تھی (جس پر بعض صورتوں میں ہر نماز کے وقت غسل کرنا واجب ہوتا ہے یہی مذہب حنفیہ وشافعیہ کا ہے۔ باقی معتادہ ومبتدءَ کے لئے جو غسل ہے وہ حسبِ تحقیق امام طحاوی رحمہ اللہ تبرید یا تقلیلِ دم ودفعِ تقطیر کے لئے ہے جو آنحضرت کے اس حکم سے مستفاد ہے کہ آپ نے حضرت زینبؓ کو پانی کے لگن (ٹب) میں بیٹھنے کو فرمایا تھا، ظاہر ہے کہ ہر نماز کے وقت غسل

میں دشواری ہو تو ایک غسل سے کئی نمازیں پڑھنا غرضِ مذکور کے لئے سودمند ہے، لیکن متحیرہ کی بعض صورتوں کے سوا اور سب غسل بدرجۂ استحباب ہیں البتہ ہر نماز کے وقت وضو واجب ہے۔)

رہا علامہ شوکانی کا متحیرہ کے ثبوت سے انکار کرنا، وہ اس لئے غلط ہے کہ امام احمد، اسحاق، خطابی، بیہقی، ابن قدامہ وغیرہ ایسے اکابر محدثین محققین نے اس کو ثابت کیا ہے اور احادیث سے اس پر استدلال کیا ہے۔

حیض و استحاضہ کے مباحث کو رفیقِ محترم علامہ بنوری دام فیضہم نے بھی معارف السنن میں خوب تفصیل و ایضاح سے لکھا ہے، اور ہم بھی باقی مباحث کتاب الحیض میں لکھیں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ وبہ نستعین۔

بَابُ غَسْلِ الْمَنِيِّ وَفَرْكِهِ وَغَسْلِ مَايُصِيبُ مِنَ الْمَرْاَةِ

(منی کا دھونا اور اس کا رگڑنا، اور جو تری عورت کے پاس جانے سے لگ جائے اس کا دھونا)

(۲۲۶) حَدَّثَنَا عَبْدَانُ قَالَ اَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ الْمُبَارَكِ قَالَ اَنَا عَمْرُو بْنُ مَيْمُوْنِ الْجَزَرِيُّ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ عَنْ عَآئِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ اَغْسِلُ الْجَنَابَةَ مِنْ ثَوْبِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَخْرُجُ اِلَى الصَّلٰوةِ وَاِنَّ بُقَعَ الْمَآءِ فِيْ ثَوْبِهٖ.

(۲۲۷) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ ثَنَا يَزِيْدُ قَالَ ثَنَا عَمْرٌو وعَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ قَالَ سَمِعْتُ عَآئِشَةَ ح وَثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ ثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ قَالَ ثَنَا عَمْرُو بْنُ مَيْمُوْنٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ قَالَ سَاَلْتُ عَآئِشَةَ عَنِ الْمَنِّيِ يُصِيْبُ الثَّوْبَ فَقَالَتْ كُنْتُ اَغْسِلُ مِنْ ثَوْبِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَخْرُجُ اِلَى الصَّلٰوةِ وَاَثَرُ الْغَسْلِ فِيْ ثَوْبِهٖ بُقَعُ الْمَآءِ.

ترجمہ (۲۲۶): حضرت عائشہؓ سے روایت ہے فرماتی ہیں کہ میں رسول اللہ ﷺ کے کپڑے سے جنابت (یعنی منی کے دھبے) کو دھوتی تھی پھر (اس کو پہن کر) آپ نماز کے لئے تشریف لے جاتے تھے اور پانی کے دھبے آپ کے کپڑے میں ہوتے تھے۔

ترجمہ (۲۲۷): حضرت سلیمان بن یسار کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عائشہ سے اس منی کے بارے میں پوچھا جو کپڑے کو لگ جائے تو انھوں نے فرمایا کہ میں منی کو رسول اللہ ﷺ کے کپڑے سے دھو ڈالتی تھی پھر آپ نماز کے لئے باہر تشریف لے جاتے اور دھونے کا نشان (یعنی) پانی کے دھبے آپ کے کپڑے پر ہوتے تھے۔

تشریح: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے نجاست منی کے مسئلہ میں مذہبِ حنفیہ کی موافقت کی ہے، چنانچہ یہاں غسل منی کا ترجمہ قائم کیا، جس طرح غسل بول و مذی کا ذکر کیا ہے، اسی طرح اگلے باب میں غسل جنابت کا ترجمہ لائے اور کچھ آگے چل کر **باب اذا القی علی ظهر المصلی** میں دم و جنابت (منی) کا ذکر ساتھ کیا، جس سے معلوم ہوا کہ وہ دم کی طرح منی کو بھی نجس سمجھتے ہیں۔

طہارت کے مختلف طریقے

فرمایا:۔ حنفیہ کے یہاں چیزوں کو پاک کرنے کے متعدد ذرائع ہیں، مثلاً سبیلین کی طہارت ڈھیلوں کے استعمال سے ہو سکتی ہے خفین کو رگڑ کر صاف کر دینے سے، جن چیزوں میں نجاست اندر نہ داخل ہو سکے، ان کا مسح کافی ہے زمین خشک ہونے سے پاک ہو جاتی ہے، منی کے لئے کھرچ دینا شرعی طہارت ہے، اگر چہ اس سے بالکلیہ ازالہ نہیں ہوتا، کیونکہ یہ بات بعض اوقات پانی سے بھی حاصل نہیں ہوتی، جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی آئندہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے، وہ فرماتی ہیں کہ دھونے کے بعد بھی میں کپڑے میں دھبے اور نشان دیکھتی تھی، اس سے مراد پانی کے دھبے تھے یا منی کے؟

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ بظاہر تو دوسری صورت مراد ہے کیونکہ راویوں نے تین الفاظ نقل کئے ہیں (۱) **وان بقع الماء فی ثوبه** (۲) **واثر الغسل فی ثوبه** (۳) **ثم اراہ فیه بقعة**۔ اور یہی آخر والی صورت مراد معلوم ہوتی ہے، تاہم پہلے لفظ کی وجہ سے پانی کے دھبے بھی مراد ہو سکتے ہیں، اور راویوں کے الفاظ سے مسائل نکالنا مناسب نہیں، خصوصاً جبکہ ان کے الفاظ مختلف ہوں، یا جبکہ مسئلہ حلال وحرام کا یا باب طہارت ونجاست کا ہو، اور اسی طرح راویوں کے الفاظ فرک، مسح اور سلت سے بھی طہارت منی پر استدلال کرنا صحیح نہیں، کیونکہ بعض کا مقصد تطہیر ہے بعض کا موجودہ حالت میں نجاست کی تقلیل ہے، اور کسی کا مقصد اس کے گھناؤنے وجود کا ازالہ اور اس کو لوگوں کی نظر سے مستور کر دینا، جس طرح رینٹ بلغم کو بحالتِ نماز کپڑے میں مل دیتے ہیں، دوسرے یہ کہ قلیل نجاست ہمارے یہاں معاف ہے، کیونکہ قلیل نظر شارع میں بمنزلۂ عدم ہے، جیسے سبیلین وخفین میں، پھر یہ کہ سلت ومسح کو کافی سمجھنے والوں کے پاس کوئی دلیل اس امر کی نہیں ہے کہ حضور علیہ السلام نے سلت ومسح منی کے بعد اسی کپڑے میں بغیر دھوئے ہوئے نماز ادا فرمائی ہو، اور زیادہ عجیب بات یہ ہے کہ یہ لوگ نجاستِ مذی کے قائل ہیں (جس کے خروج سے صرف وضو کا وجوب ہوتا ہے) اور خروجِ منی سے غسل کا وجوب بھی مانتے ہیں، پھر بھی اس کی طہارت کے مدعی ہیں، اسی لئے ابن عربی نے شرح ترمذی ۱۸۱۔ا میں لکھا کہ "احادیثِ صحاح میں حضرت عائشہؓ سے فرک سے زیادہ اور کچھ مروی نہیں ہے اور مراد اس کا ازالۂ عین ہے باقی اسی کپڑے سے نماز بھی ادا کرنا یہ ان کی کسی روایت میں نہیں ہے، بلکہ ان کی روایت میں منی کا دھونا بھی موجود ہے، باقی فرک والی روایت میں لفظ فیصلی فیہ کی زیادتی بروایتِ علقمہ واسود اس میں کلام کیا گیا ہے اور دار قطنی نے بھی اس پر نقد کیا ہے لہٰذا حدیثِ فرک بغیر نماز کے رہ گئی جس سے استدلال درست نہیں یہی مسئلہ کی غایت وحقیقت ہے"

بحث ونظر: منی کی طہارت ونجاست کے بارے میں لمبی بحثیں ہوئی ہیں، اور چونکہ طہارتِ منی کی طرف زیادہ شدت وقوت سے صرف امام شافعی رحمہ اللہ گئے ہیں، کیونکہ امام احمد رحمہ اللہ سے بھی دو قول مروی ہیں، اس لئے امام شافعی رحمہ اللہ کو اس معاملہ میں متفرد بھی کہا گیا ہے، پھر اس تفرد کے الزام کو دفع کرنے کے لئے بعض حضرات نے تفصیلِ مذاہب لکھتے ہوئے تسامحات سے بھی کام لیا ہے، مثلاً علامہ نووی رحمہ اللہ نے شرح مسلم ۱۴۰۔ا میں لکھا۔

تفصیل مذاہب: "علماء کا طہارت ونجاستِ منی انسان کے بارے میں اختلاف ہے، امام مالک وابوحنیفہ نجاست کے قائل ہیں، لیکن امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اس کی طہارت کیلئے فرک بھی کافی ہے اگر خشک ہو اور یہی ایک روایت امام احمد سے بھی ہے، امام مالک رحمہ اللہ تر خشک دونوں کا دھونا ضروری بتلاتے ہیں، لیث کے نزدیک بھی نجس ہے، مگر اس کی وجہ سے نماز نہیں لوٹائی جائے گی، حسن نے کہا کہ کپڑے کے اندر منی لگی ہو تو نماز نہ لوٹائی جائیگی، اگرچہ زیادہ ہو) اور جسم میں لگی ہو تو لوٹائی جائے گی اگرچہ کم ہو، اور بہت سے حضرات منی کو طاہر کہتے ہیں، حضرت علی سعد بن ابی وقاص، ابن عمر، حضرت عائشہ، داؤد امام احمد سے اصح الروایتین میں یہی مروی ہے اور یہی مذہب امام شافعی واصحابِ حدیث کا بھی ہے، جس نے امام شافعی رحمہ اللہ کو متفرد بہ قولِ طہارت سمجھا، غلطی کی۔"

تقریباً اسی طرح مذاہب کی تفصیل "معارف السنن شرح سنن الترمذی" ۳۸۳۔ا) میں علامۂ بنوری دام فیضہم نے بھی نقل کی ہے، ممکن ہے ان کے پیش نظر یہی علامہ نووی کو نقل ہو، لیکن "العرف الشذی" میں حضرت علی وعائشہ وغیرہ صحابہ کرام کی طرف طہارتِ منی کی روایت نقل نہیں ہوئی ہے، اور امام ترمذی نے اس کو صرف قول غیر واحد من الفقہاء کہا ہے، اور اجزاءِ فرک بغیر غسل کی روایت کو حضرت عائشہ سے منسوب کی ہے، طہارتِ منی کو ان کا یا حضرت علیؓ وغیرہ کا قول ومذہب ہونا نقل نہیں کیا، غرض اس بارے میں بات کھٹکی، اس لئے اس پر تنبیہ ضروری ہوئی، اور اس لئے مزید احساس ہوا کہ حضرت عائشہ کی احادیث پر تو حنفیہ کے مذہب کا بڑا مدار ہے اور ان کی روایات میں فرک یا غسل وغیرہ ضرور موجود ہے پھر ان کو قائلین طہارت میں کیسے شمار کر سکتے ہیں؟ یہ فرک وغسل وغیرہ کا اہتمام وروایت ہی بتلا رہا ہے کہ وہ اس کو

پاک نہیں سمجھتی تھی، اور اگر بالفرض ایسا سمجھتی تھیں تو اپنی روایات کے خلاف عمل یا عقیدہ بھی تو حنفیہ کے خلاف پڑے گا، اور ایسا ہوتا تو دوسری صنف کے حضرات ضرور اس کو بھی حنفیہ کے مقابلہ میں پیش کرتے، حالانکہ ایسا نہیں ہوا۔

غرض صحابۂ کرامؓ کے لئے اس معاملہ میں آراء کی تعین مناسب نہیں، اور اگر ایسا کرنا ہی ہے تو اس سے زیادہ قوت حنفیہ کو ملے گی، شافعیہ کو نہیں، امام طحاوی رحمہ اللہ نے معانی الآثار میں جہاں "فذهب الذا هبون ان المنى طاهر" لکھا، وہاں بھی علامہ عینی نے لکھا کہ ان سے امام طحاوی کی مراد شافعی، احمد، اسحٰق وداؤد ہیں (امانی الاحبار ۲۵۳۔۱)

حافظ ابن حزم کی تحقیق

ابن حزم نے محلی میں لکھا: ۔منی طاہر ہے خواہ وہ پانی میں گرے یا جسم اور کپڑے کو لگے، اس کو دور کرنا واجب نہیں، وہ تھوک کی طرح ہے، کوئی فرق نہیں، اور یہی قول سفیان ثوری، شافعی، احمد، ابوثور، ابوسلیمان، اور ان کے سب اصحاب کا ہے۔" پھر لکھا کہ امام مالک کا مذہب ہے کہ بغیر دھوئے منی سے طہارت نہ ہوگی اور اس کے لئے وہ حضرت عمرؓ، ابوہریرہ، انس وسعید بن المسیب سے دھونے کی روایت نقل کرتے ہیں۔

آگے امام ابوحنیفہ کا مذہب تفصیل سے نقل کر کے (جس میں غلطی بھی کیں ہے لکھا کہ وہ تائید میں حضرت ابن عمرؓ کا قول ذکر کرتے ہیں کہ اگر منی تر ہو تو دھولو، خشک ہو تو اس کو کھرچ دو، پھر لکھا کہ نجاست کے قائلین حضرت عائشہؓ کی روایت کہ خود حضور علیہ السلام منی کو دھوتے تھے، اور حضرت عائشہؓ سے غسلِ منی والی اور دوسری حت والی روایت سے استدلال کرتے ہیں، مگر اس میں ان کیلئے کوئی حجت نہیں ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ سے تو یہ بھی بہ تواتر ثابت ہے کہ میں رسولؐ کے کپڑے سے منی کو کھرچ دیتی تھی، پھر آپ اس ہی کپڑے میں نماز پڑھ لیتے تھے، اور حضرت سعد بن وقاصؓ سے بھی کپڑے سے منی کو کھرچ دینا ثابت ہے، نیز حضرت عباسؓ سے اس کو بمنزلۂ تھوک ورینٹ بتلانے کا بھی ثبوت ہے، لہٰذا جب صحابۂ کرام سے مختلف باتیں ملیں تو ایسے وقت قرآن وسنت ہی کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے، رہی سلیمان بن یسار کی حدیث بروایتِ حضرت عائشہؓ کہ خود رسولِ اکرم بھی منی کو دھوتے تھے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں منی کو دھونے یا زائل کرنے کا کوئی حکم رسول اکرم ﷺ سے ثابت نہیں ہے، اور نہ یہ ثابت ہوا کہ آپ نے اس کو نجس فرمایا، صرف اس کو دھونا ضرور آپ سے ثابت ہوا، لیکن آپ کے سارے افعال کو وجوب پر محمول نہیں کیا جا سکتا، چنانچہ آپ نے نخامہ (رینٹ بلغم) کو بھی دیوارِ قبلہ میں دیکھ کر اس کو اپنی دستِ مبارک سے رگڑ کر صاف فرمادیا تھا۔" (محلی ۱۲۵۔۱)

تحقیق مذکور پر نظر

اس تفصیل سے بھی یہ بات صاف ہوگئی کہ امام نووی کا حضرت عائشہ، ابنِ عمر وسعد بن وقاص وغیرہ صحابہ کو قائلینِ طہارت کے زمرہ میں شامل کرنا صحیح نہیں، اور ان کی عبارتِ مذکورہ سے بڑا مغالطہ ہوتا ہے، نیز ابن حزم کے اقرار سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ حضرت عائشہؓ سے بہ تواتر فرکِ منی کا ثبوت موجود ہے، ظاہر ہے کہ فرک الشی عن الثوب کا محاورہ کھرچنے کے لئے ہی مستعمل ہے جو خشک چیز کے لئے ہوتا ہے، لہٰذا حنفیہ کا مذہب حضرت عائشہؓ کی متواتر روایات سے ثابت ہوا پھر حضرت عائشہؓ سے دوسری روایت غسل منی کی ہیں۔

جن کا تعلق تر ہونے سے معلوم ہوتا ہے، اس صورت میں بھی حضراتِ حنفیہ ہی کا فیصلہ زیادہ صحیح ہے کہ اس کو بغیر دھوئے پاک نہیں کہتے، رہی یہ بات کہ حضور کے سارے افعال کو وجوب پر محمول نہیں کر سکتے، اصولی طور سے ضرور صحیح ہے، مگر قرائن سے صرفِ نظر بھی صحیح نہیں، جب حضور کے فعل سے بھی غسلِ منی کا ثبوت تسلیم ہوگیا، اور کسی روایت سے بھی منی کے لگے ہوئے کپڑے میں آپ کی نماز ثابت نہیں، پھر حضرت عائشہؓ کا یہ التزام باہتمام کہ ٹھیک نماز کے وقت بھی آپ کے کپڑوں سے منی کو دھورہی ہیں، اور اس کے باوجود دھونے کے نشانات آپ کے کپڑوں

پر سب کے مشاہدہ میں آ رہے ہیں، ان سب قرائن سے کیا صرف اتنی بات نکلی کہ منی بھی تھوک وریںنٹ کی طرح ہے کہ اس کو بھی آپ نے دیوارِ قبلہ سے صاف فرمایا تھا، حالانکہ وہاں ظاہری قرینہ اس کا بھی ہے کہ اصلِ کراہت یا ہٹانے کا اہتمام دیوارِ قبلہ کی عظمت وطہارت اور نظافت کے لئے تھا، یہی وجہ ہے کہ رینٹ وتھوک کو بحالت نماز بھی کپڑے میں مل دینے کا ثبوت موجود ہے جس سے اس کی طہارت معلوم ہو چکی ہے، بخلافِ منی کے کہ اس کی نجاست کے قرائن بہت ہیں، مگر طہارت کے قرآئن میں صرف کھینچ تان ہی معلوم ہو رہی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

نجاست منی کے دلائل وقرآئن

(۱) صحیح احادیث سے ازالۂ منی کا ثبوت غسل، مسح، فرک، حت وحک سے ہو چکا ہے جو واضح دلیل نجاست ہے، مثلاً حدیثِ سلیمان بن یسار جس کا ذکر اوپر محلی سے نقل ہوا کہ خود نبی اکرم نے بھی غسل منی کیا ہے یا حدیثِ عائشہؓ مسلم کی کہ میں اس رسولِ اکرم کے کپڑے سے دھوتی تھی، اور اس کے دھونے کے نشانات دیکھے جاتے تھے، یا حدیثِ میمونہؓ کہ میں نے رسولِ اکرم کے لئے غسل کا پانی رکھا، آپ نے اس پانی کو فرج پر ڈالا اور اس کو بائیں ہاتھ سے دھویا، پھر ہاتھ کو زمین پر مار کر اس کو اچھی طرح رگڑ کر دھویا، یہ خوب ہاتھ رگڑ کر دھونا بھی نجاست کا قرینہ ہے، یا حدیثِ عبداللہ بن عمر بخاری ومسلم میں کہ حضرت عمرؓ نے رسول اکرم سے سوال کیا:۔ رات کے وقت جنابت کے بعد کیا کریں، تو حضور نے فرمایا:۔ ''وضو کرو، شرمگاہ کو دھودو، پھر سو جایا کرو'' یا حدیثِ معاویہؓ کہ انہوں نے اپنی بہن ام حبیبہ (زوجۂ مطہرہ نبی اکرم) سے پوچھا:۔ کیا رسول اکرم مجامعت والے کپڑے میں نماز پڑھ لیا کرتے تھے؟ آپ نے بتلایا کہ ہاں! جب اس کپڑے میں نجاست کا اثر نہ دیکھتے تھے، تو پڑھ لیا کرتے تھے (رواہ مالک واسنادہ صحیح) یا حدیثِ عائشہؓ کہ میں حضور کے کپڑے سے منی کھرچ دیا کرتی تھی، جب وہ خشک ہوتی تھی، اور اس کو دھو دیا کرتی تھی جب کہ وہ تر ہوتی تھی۔ (رواہ ابوعوانہ والطحاوی، والبزار والدارقطنی والبیہقی) (۲) کسی حدیث سے ثابت نہیں کہ اس کا ازالہ نہ کیا گیا ہو یا اس کو بدستور چھوڑ دیا گیا ہو، اگر وہ پاک ہوتی تو کم از کم بیانِ جواز ہی کے لئے ایک بار تو اس امر کا ثبوت ہوتا (۳) بہت سے تابعین سے منقول ہے کہ اگر وہ منی لگے ہوئے کپڑوں سے نماز پڑھ لیتے تھے، تو اس کا اعادہ کرتے تھے، علامہ بنوری دام فیضہم نے لکھا کہ قائلینِ نجاست کے پاس پانچ احادیث مرفوع اور پانچ موقوف ہیں، تلک عشرۃ کاملۃ، پھر لکھا کہ سب سے قوی دلیل قائلینِ طہارت کی دارقطنی کی حدیثِ ابنِ عباسؓ ہے، جس میں مرفوعاً روایت کی کہ منی بمنزلۂ مخاط وبزاق ہے، اور اس کو لکڑی یا کپڑے سے صاف کر دینا کافی ہے، لیکن اس کی سند ضعیف ہے، اور اس کا رفع وہم ہے، دیکھو آثارالسنن نیموی اور اس کی تعلیق ۱۴، اور طبرانی نے اس کو دوسری سند سے محمد بن عبید اللہ الغرزمی کے واسطے سے لیا ہے، جس کے ضعف پر اجماع ہے (قالہ الہیثمی فی الزوائد ۹ ۲۷-۱)

البتہ حضرت ابن عباسؓ کا قول تعلیقاً بہ لفظِ ''المنی بمنزلة المخاط فامطه عنک و لو با ذخرة'' (ترمذی) اور بروایتِ ہیثمی ''لقد کنا نسلة بالا ذخرو الصوفة یعنی المنی'' (مجمع الزوائد ۲۷۹-۱) صحیح ہے، لیکن دونوں میں ازالہ کا ذکر ہے جو بہ نسبت طہارت کے نجاست کا مرجح ہے اور مخاط سے تشبیہ بظاہر صورتِ ازالہ کی مشابہت معلوم ہوتی ہے کہ دونوں مزج ہیں، لکڑی وغیرہ سے زائل ہو سکتے ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ سلت کی صورت قلیل مقدار میں پیش آئی ہو، جو حنفیہ کے نزدیک بقدر عفو ہی، لہٰذا حضرت ابن عباسؓ کے قولِ مذکور کو احتمالات مذکورہ کی موجودگی میں حجت نہیں بنایا جا سکتا، خصوصاً مقابل کے صریح دلائل کے مقابلہ میں۔

اگر کہا جائے کہ فرک وسلت کی صورت میں کچھ اجزاء منی کے باقی رہ جاتے ہیں، پھر طہارت کس طرح ہو جاتی ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ موزہ اور جوتہ بھی تو دلک سے پاک ہو جاتا ہے جیسا کہ روایتِ ابی داؤد وغیرہ سے ثابت ہے، حالانکہ اس سے بھی پوری طرح نجاست کا ازالہ نہیں ہوتا۔

امام اعظم کی مخالفتِ قیاس

اس بارے میں قیاس کا مقتضیٰ تو یہی تھا کہ خشک منی کھر چنے سے پاک نہ ہو، چنانچہ امام مالک رحمہ اللہ اسی کے قائل ہیں، لیکن یہ امام صاحب رحمہ اللہ کا اتباعِ سنت اور عمل بالحدیث ہے کہ حدیثِ عائشہؓ وغیرہ کے سبب سے قیاس کو ترک کر دیا بلکہ اس کی مخالفت کی، یہی بات امام طحاوی رحمہ اللہ نے بھی معانی الآثار میں کہی ہے　　(معارف السنن ۳۸۵-۱)

محقق عینی کے ارشادات

فرمایا:۔''حافظ ابن حجر نے امام طحاوی کی اس بات کا رد کیا ہے کہ حضرت عاشہؓ اس کپڑے کو دھوتی ہوں گی، جس میں رسول اکرم ﷺ نماز پڑھتے ہوں گے، اور اس کپڑے سے صرف کھرچنے پر اکتفا کرتی ہوں گی جس میں نماز نہ پڑھتے ہونگے اور کہا کہ یہ بات مسلم کی ایک روایت سے رد ہو جاتی ہے، جس میں حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ میں اس کو حضور علیہ السلام کے کپڑے سے کھرچ دیتی تھی، پھر آپ اسی میں نماز پڑھتے تھے، یہاں فیصلی فیہ میں فاءِ تعقیب ہے، جس سے احتمال تخللِ غسل کا فرک اور صلوۃ میں باقی نہیں رہتا۔

یہ استدلال فاسد ہے کیونکہ فا کا تعقیب کے لئے ہونا احتمالِ مذکور کو دور نہیں کرتا، اہلِ عربیت کہتے ہیں کہ ہر چیز کے اندر تعقیب اسی کے مناسب حال ہوا کرتی ہے، مثلاً کہتے ہیں''تزوج فلان فولدلہ''(فلاں نے نکاح کیا پھر ان کے بچہ بھی ہو گیا) یہ اس وقت بولتے ہیں کہ جب نکاح اور بچہ ہونے کے درمیان صرف مدتِ حمل فاصل ہو، حالانکہ وہ مدت بھی فی نفسہ بہت طویل ہے، لہٰذا یہاں بھی حضرت عائشہؓ کی روایت کا یہ مطلب[1] لیا جا سکتا ہے کہ جس کپڑے میں آپ سوتے تھے اس کو فرک کر دیا اور پھر نماز کے وقت اس کو دھو دیا اور آپ نے اس میں نماز پڑھ لی اور فا بمعنی ثم بھی کلامِ عرب میں مستعمل ہے جیسے آیت''**ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما، فكسونا العظام لحما**''میں ہے، ظاہر ہے کہ اس کے اندر جتنی فا ہیں سب ہی بمعنی ثم ہیں، اس لئے کہ سارے معطوفات متراخی ہیں، پھر اس فا کے بمعنی ثم ہونے کی تائید روایتِ بزار و معانی الآثار سے بھی ہوتا ہے، جس میں حضرت عائشہؓ سے ثم یصلی فیہ مروی ہے، رہا حافظ ابن حجر کا یہ فرمانا کہ روایت ابن خزیمہ سے بھی ان کی تائید ہوتی ہے کہ اس میں''وہو یصلی''ہے وہ اس لئے صحیح نہیں کہ یہ جملہ اسمیہ ہے، اور حال واقع ہوا ہے، اس کو حقیقت و واقعہ پر محمول کریں گے تو ٹھیک مطلب یہ ہوگا کہ حضرت عائشہؓ حالتِ نماز میں آپ کے کپڑے سے فرک کرتی تھیں، جب یہ مطلب نہیں لیا جا سکتا جیسا کہ ظاہر ہے تو پھر وہی احتمال تخللِ غسل کا فرک و صلوۃ کے درمیان موجود رہے گا۔ واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال(عمدۃ ۹۰۸-۱)

امام شافعی رحمہ اللہ کے استدلالِ طہارت پر نظر

آپ کا ایک مشہور استدلال یہ بھی ہے کہ حق تعالیٰ نے خلقتِ آدم کی ابتدا دو پاکیوں سے کی ہے پانی اور مٹی سے، اور یہ بھی مستبعد ہے کہ حق تعالیٰ انبیاء علیہم السلام کو نجاست سے پیدا فرماتے　　(کتاب الام ۴۹، ۴۷-۱)

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ منی خون سے پیدا ہوتی ہے اور کون کو امام شافعی رحمہ اللہ بھی نجس مانتے ہیں، تو پھر نجس چیز سے پاک چیز

---

[1] یہ احتمال بعض مالکیہ کی طرف سے بھی پیش کیا گیا اور امام طحاوی حنفی رحمہ اللہ نے بھی معانی الآثار میں اچھی تفصیل سے پیش کیا ہے، اسی لئے محقق عینی رحمہ اللہ نے امام طحاوی رحمہ اللہ کی طرف سے دفاع بھی کیا ہے، اور حافظ ابن حجر کی فاءِ تعقیب کا بھی جواب دیا ہے مگر شاید یہ سب تفصیل صاحب مرعاۃ کے مطالعہ میں نہیں آئی، اسی لئے آپ نے اس کو بعض مالکیہ کا رد سمجھا اور فاءِ تعقیب کا استدلال بھی دہرایا، حالانکہ محقق عینی نے اس کا فرق کر دیا ہے، ملاحظہ ہو مرعاۃ شرح مشکوۃ ۳۲۸-۱)

کے پیدا ہونے میں کیوں استبعاد ہے؟ دوسرے یہ کہ دمِ حیض ماں کے پیٹ میں جنین کی غذا ہے، تو انبیاء علیہم السلام کے لئے یہ نجس غذا کیسے تجویز ہوتی؟ اور ان حضرات قدسی نفوس کے پاک و مقدس اجسام کی پرورش نجس غذا سے کیوں ہوئی؟ اگر مسئلہ استحالہ کو جواب میں لائیں تو اسی سے ہم بھی جواب دے سکتے ہیں۔

حافظ ابن قیم و حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ بھی قائلینِ طہارت میں

یہ دونوں حضرات بھی منی کو طاہر کہتے ہیں، چنانچہ حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اپنے فتاویٰ میں اثبات طہارت کی سعی کی ہے، اور حافظ ابن قیم نے بدائع الفوائد ۱۱۹۔۳ تا ۱۲۶۔۳ میں، بلکہ انھوں نے اس مسئلہ میں دو فقیہوں کے درمیان ایک خیالی مناظرہ کا بھی سماں باندھا ہے، اس کی بنیاد بھی امام شافعی ہی جیسے نظریہ پر ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد

فرمایا:۔ اس قسم کے من گھڑت مناظروں اور افسانوں پر مجھے حافظ ابن قیم جیسے حضرات سے اتنی زیادہ حیرت نہیں ہے، جس قدر کہ فقہائے امت میں سے امام شافعی رحمہ اللہ ایسے جلیل القدر فقیہ کی طرف مذکورہ بالا طریقِ استدلال کی نسبت سے ہے، کیونکہ امورِ تکوین اور امورِ تشریع میں بڑا فرق ہے، اس لئے دونوں کو ساتھ ملا کر مسائل کا فیصلہ کرنا کسی طرح مناسب نہیں۔

محدث نووی کا انصاف

فرمایا:۔ اس مسئلہ میں علامہ نووی رحمہ اللہ کا منصفانہ قول دیکھ کر مجھے بہت خوشی ہوئی، آپ نے شرح المہذب ۵۵۴۔۲ میں لکھا:۔ "ہمارے اصحاب (شافعیہ) نے اس مسئلہ میں بہت سے قیاسات اور مناسبات بے فائدہ ذکر کی ہیں، نہ ہم ان کو پسند کرتے ہیں، نہ ان سے استدلال کو جائز سمجھتے ہیں، بلکہ ان کے لکھنے میں بھی تضیع وقت خیال کرتے ہیں۔"

علامہ شوکانی کا اظہارِ حق

قاضی شوکانی نے باوجود ظاہری ہونے کے اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھا:۔ "قائلینِ طہارتِ منی یہ دلیل بھی دیتے ہیں کہ اصل اشیاء میں طہارت ہے لہٰذا اس سے بغیر کسی دلیل کے عدول نہیں کر سکتے، لیکن اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ منی کو زائل کرنے کے جو تعبدی طریقے مروی ہوئے ہیں، یعنی غسل، مسح، فرک، حت، سلت یا حک، ان سے تو اس کی نجاست ہی ثابت ہوتی ہے، کیونکہ کسی چیز کے نجس ہونے کی یہی دلیل کیا کم ہے کہ شریعت اس کے ازالہ کے طریقے بتلائے، پس صواب یہی ہے کہ وہ نجس ہے، اور اس کو طرقِ مذکورہ میں سے کسی ایک طریقہ پر زائل کرنا جائز و درست ہے۔" (نیل الاوطار ۵۴۔۱)

صاحبِ تحفۃ الاحوذی کی تائید

مذکورہ بالا عبارت نقل کر کے آپ نے لکھا:۔ "علامہ شوکانی کا یہ کلام حسن جید ہے" (تحفہ ۱۱۴۔۱) لیکن آگے چل کر آخر صفحہ میں غسل و فرک کی بحث لکھتے ہوئے آپ نے صرف حافظ ابن حجر کا قول نقل کر دیا ہے اور محدث طحاوی رحمہ اللہ نیز محقق عینی کے جوابی ارشادات کو نقل نہیں کیا، جو شانِ تحقیق و انصاف سے بعید ہے۔

صاحبِ مرعاۃ کا رویہ

آپ نے علامہ شوکانی کا قول مذکور نقل کر کے اپنی استاذ موصوف کی طرح تائید و تحسین نہیں کی، اور پھر لکھا کہ "ظاہر یہی ہے کہ منی نجس ہے" اس کی طہارت غسل یا فرک وغیرہ سے ہو سکتی ہے، لیکن رطب و یابس کا فرق میرے نزدیک صحیح نہیں، کیونکہ مسند احمد و ابنِ خزیمہ[1] کی حدیثِ عائشہؓ میں ترکِ غسل دونوں حالتوں میں ثابت ہے، اس حدیث کو حافظ نے فتح الباری میں ذکر کر کے اس سے سکوت کیا، اور ان احادیث کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان سے طہارتِ منی کا ثبوت نہیں ہوتا، بلکہ ان سے صرف کیفیتِ تطہیر معلوم ہوتی ہے، اور زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ نجس تو ہے مگر اس کی تطہیر میں خفت مشروع ہے کہ بغیر پانی کے بھی پاک ہو سکتی ہے اور ہر نجس کو پانی سے پاک کرنا ضروری بھی نہیں ہے، ورنہ جوتہ میں نجاست لگنے پر اس کی طہارت مٹی پر رگڑنے سے نہ ہوتی، الخ

علامہ شوکانی نے یہ بھی لکھا کہ اس مقام میں لمبی چوڑی بحثیں اور بہت کچھ قیل و قال ہوئے ہیں، اور مسئلہ اسکا مستحق بھی ہے، لیکن بات بڑھ کر یہاں تک پہنچ گئی کہ بہت کمزور قسم کے دلائل بھی گھڑ لئے گئے، مثلاً بنی آدم کے شرف و کرامت اور آدمی کی طہارت سے حجت پکڑنا، الخ[2]

بحث مطابقت ترجمۃ الباب

امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمہ و عنوانِ باب میں تین امور کا ذکر کیا ہے، غسلِ منی فرکِ منی اور غسلِ رطوبتِ فرج، مگر جو حدیث لائے ہیں، ان سے بظاہر صرف امرِ اول کا فیصلہ نکلتا ہے، باقی دو کا نہیں اس لئے حدیث سے ترجمہ و عنوان کی مطابقت زیرِ بحث آ گئی ہے۔ اور شارحین بخاری نے مختلف طور سے جوابدہی کا فرض ادا کیا ہے۔ مثلاً (۱) علامہ کرمانی نے فرمایا:۔ اگر کہا جائے کہ حدیث الباب میں تو فرکِ منی کا ذکر نہیں ہے، تو میں کہوں گا حدیث میں غسلِ منی کا ذکر ہے، جس سے ثابت ہوا کہ فرک پر اکتفا نہیں ہوگا، ترجمۃ الباب کا مطلب یہی تھا کہ منی کا حکم غسل و فرک کے لحاظ سے بتلایا جائے کہ ان میں سے کون سا حکم حدیث سے ثابت ہے اور واجب کیا ہے۔ نیز حدیث سے غسلِ رطوبتِ فرج کا حکم بھی معلوم ہو گیا، کیونکہ جماع کے وقت اختلاطِ منی سے چارہ نہیں، یا ترجمہ میں سب احادیث پیشِ نظر رہی ہوں گی جو اس باب میں وارد ہیں اور بعض امور پر دلالت کرنے والی حدیث پر اکتفا کیا، اس طرح امام بخاری یہ کثرت کیا کرتے ہیں، یا ارادہ اس سے متعلق حدیث بھی ذکر کرنے کا ہوگا، مگر نہ لا سکے، یا اپنی شرط پر نہ پایا ہوگا (۲) حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ امام بخاری رحمہ اللہ حدیثِ فرک کو نہیں لائے، بلکہ حسبِ عادت اس کی طرف صرف اشارہ کر دیا، کیونکہ حضرت عائشہؓ سے غیر بخاری میں فرک کی روایات موجود ہیں، پھر حافظ نے وہ روایات ذکر کی ہیں، اور مسئلہ غسلِ رطوبتِ فرج کے بارے میں صریح حدیثِ عثمان امام بخاری آخر کتاب الغسل میں لائیں گے، اگرچہ یہاں ذکر نہیں کی، گویا یہاں اس مسئلہ کا حدیث الباب سے استنباط کر لیا ہے، اس طرح کہ کپڑے پر جو منی لگ جاتی ہے، وہ اکثر اختلاطِ رطوبتِ فرج سے خالی نہیں ہوتی۔ (۳) علامہ قسطلانی نے فرمایا:۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے گو حدیثِ فرک ذکر نہیں کی، مگر اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے، جیسی ان کی عادت ہے، یا ارادہ اس سے متعلق حدیث لانے کا ہوگا، پھر کسی وجہ سے اس کو لانے کا موقع نہ ملا، یا اس کو اپنی شرط پر نہ پایا ہوگا۔ تیسری چیز غسلِ رطوبتہ فرج کے بارے میں قسطلانی نے حافظ کی رائے کا اتباع کیا ہے۔ (۴) حضرتِ اقدس مولانا گنگوہی رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ پہلی بات تو باب کی دونوں حدیثوں سے ثابت ہے، دوسری اس پر قیاس سے ثابت ہوئی کہ جب نمازِ اثرِ منی کے بقا کی صورت میں جائز ہو گئی تو اس کپڑے میں بھی قیاساً درست ہو جائے گی، جس سے فرکِ منی ہوا ہو، کیونکہ پوری طرح نجاست کا ازالہ دونوں میں نہیں

---

[1] علامہ ماردینی حنفی نے ان دونوں روایات کو ابن عمار کی وجہ سے ضعیف معلول قرار دیا ہے، اور ابن عبید کے حضرت عائشہؓ سے عدم سماع کی سبب سے منقطع بھی کہا ہے، (الجواہر النقی ۲۰۲۔ ج ۱) [2] معارف السنن ۳۸۷۔۱

ہوا، البتہ تقلیل نجاست ہوگئی، اور عام ابتلا کے سبب منی کے بارے میں شریعت نے یہ سہولت دیدی ہے کہ باوجود نجاست اس کے کم کو معاف کر دیا، تیسری بات لفظِ جنابت سے ثابت ہوئی کہ اس میں مرد وعورت دونوں کے اثراتِ جنابت شامل ہیں، لہٰذا ترجمۃ الباب کے تینوں اجزاء احادیث الباب سے ثابت ہو گئے (۵) محقق عینی رحمہ اللہ چونکہ صاف سیدھی بات پسند کرتے ہیں اور کھینچ تان کے قائل نہیں، اس لئے وہ حافظ وغیرہ کی مندرجہ بالا توجیہات سے خوش نہیں ہیں اسی لئے انھوں نے لکھا:۔ یہ اعتذار وارد ہے، کیونکہ قاعدہ سے جب کسی باب کا کوئی ترجمہ یا عنوان کسی چیز کے لئے قائم کیا ہے تو اس چیز کا ذکر حدیث الباب میں آنا چاہیے، اور اشارہ پر اکتفا کی بات بے وزن ہے، جبکہ مقصود و غرضِ ترجمہ ہی اس سے متعلق حدیث کی معرفت ہے ورنہ محض ترجمہ یا عنوان قائم کرنے کا کیا فائدہ؟!

پھر ظاہر ہے کہ یہاں جو حدیث الباب ذکر ہوئی، ان میں نہ 'فرک'' کا ذکر ہے اور نہ ''غسل مایصیب من المرأة'' اس کے بعد علامہ عینی نے لکھا کہ کرمانی نے جو عذر و تاویل پیش کی ہے وہ بھی یہاں کچھ مفید نہیں ''ولكن حبك الشيء يعمى ويصم'' یعنی ہر ترجمۃ الباب کی مطابقت کو ضروری طور پر ثابت کرنے کا التزام غلو کی حد تک پہنچا دیتا ہے۔ (عمدۃ القاری ۹۰۶۔۱)

صاحبِ لامع الدراری کا تبصرہ

آپ نے یہاں لکھا'' علامہ عینی رحمہ اللہ نے حافظ ابن حجر کے کلام پر حسبِ عادت سخت گرفت کی ہے اور ان کی بات کو بے وزن کہا ہے، لیکن خود بھی کوئی توجیہ اثباتِ ترجمہ کے لئے پیش نہیں کی، بلکہ اسی طرف مائل ہوئے کہ ترجمۃ الباب کے اجزاء میں سے جزءِ اول کے سوا اور اور کوئی جزو ثابت نہیں ہوتا۔'' (لامع الدراری ۹۴۔۱)

ہمیں حضرتِ شیخ الحدیث دامت فیوضہم کی عظمت اور جلالتِ قدر کا پوری طرح اعتراف ہے مگر اس قسم کے نقدِ مذکور سے اختلاف بھی ہے، اس لئے کہ اکابر اہلِ علم کے یہاں علمی غلطیوں کا احساس زیادہ ہوا کرتا ہے، امام بخاری جیسے جلیل القدر محدث نے امامِ اعظمؒ کے متعلق کیسے کیسے سخت الفاظ استعمال فرما دیئے گو اس کی بنا زیادہ غلط فہمیوں پر تھی، مگر اس قسم کے علمی انتقادات کو حسبِ عادت وغیرہ الفاظ سے بے وزن بتلانا مناسب نہیں، اگر ایسا ہی ہے تو محقق عینی اور ابنِ حزم میں کوئی فرق نہ ہو سکے گا، ہم محقق عینی کی اس بات کو نہایت قابلِ قدر اور مبنی بر صاف سمجھتے ہیں کہ تراجم ابواب بخاری کی ہر جگہ اور پوری مطابقت ضروری نہیں، اور اس بارے میں کھینچ تان کر کے کوئی تاویل نکالنا علم وتحقیق کے معیار سے وزن دار نہیں ہے، چنانچہ بعض مواقع میں وہ ایسی تاویل کو 'جرِ ثقیل'' سے استمداد کے برابر فرما دیتے ہیں۔

فقہ البخاری: ہوسکتا ہے کہ ''فقہ البخاری'' جو ان کے ''تراجم ابواب'' میں سمویا ہوا ہے، اس کا ثبوت غیر احادیثِ بخاری سے ہوتا ہو، یا بعض ان احادیثِ بخاری کے اشارات سے ہوتا ہو، جو دوسرے ابواب میں ذکر ہوئی ہیں، مگر علامہ عینی کا اعتراض اپنی جگہ پھر بھی اٹل ہے کہ ترجمۃ الباب کی باتوں کا ثبوت اگر اسی باب کی احادیثِ بخاری سے نہیں ہو پاتا، تو ایسے تراجم وعنوانات کا کچھ فائدہ نہیں، کیونکہ اصل غرض ومقصد تو ان کے مطابق احادیثِ رسول اللہ علیہ السلام کی معرفت ہونی چاہیے، جب وہ ان مواقع پر موجود نہیں ہیں تو فقہ بغیر حدیث رہ گئی جس کی قیمت و مرتبت اپنی جگہ کتنی ہی اعلیٰ ہو مگر وہ صحیح بخاری مجرد کے لئے شایانِ شان نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم

تحقیق: لفظِ حدیث ''غسل الجنابة'' پر علامہ کرمانی نے لکھا کہ جنابت تو معنوی چیز ہے، اس کو دھونے کا کیا مطلب؟ لہٰذا یا تو مضاف محذوف ہے یعنی اثرِ جنابت، یا موجبِ جنابت، دوسری صورت یہ کہ جنابت بول کر معنی مجازی منی کے لئے گئے ہیں ''تسمية الشيء باسم السبب'' کے طریقہ پر، کیونکہ اس کا وجود سببِ بعد صلوٰۃ وغیرہ ہے، محقق عینی نے اس کو نقل کر کے لکھا کہ یہ بھی ہوسکتا ہے حضرت عائشہؓ نے منی پر اسمِ جنابت کا اطلاق فرمایا ہو، لہٰذا تقدیرِ محذوف یا مجاز ماننے کی بھی ضرورت نہیں۔

دلیلِ حنفیہ: محقق عینی نے لکھا کہ یہ حدیث بھی حنفیہ کے لئے حجت ہے کہ منی نجس ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ کی تعبیر "کنت اغسل الجنابة من ثوب النبی صلے اللہ علیہ وسلم" اس پر دال ہے، اور کنت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ایسا وہ کیا ہی کرتی تھیں، جو مزید دلیلِ نجاست ہے۔

علامہ کرمانی پر نقد: آپ نے لکھا تھا "اس حدیث سے نجاست منی پر استدلال صحیح نہیں کیونکہ ممکن ہے غسلِ منی کا سبب یہ ہو کہ اس کی گذرگاہ (پیشاب کی نالی) نجس ہے، یا بوجہ اختلاطِ رطوبتِ فرج ہو، اس مذہب کے مطابق جس میں رطوبت مذکورہ نجس ہے" اس محقق عینی نے نقد کیا کہ متقدمین اطباء میں علماءِ تشریح کی تحقیق سے مستقرِ منی اور مستقرِ بول الگ الگ ہیں، اور ایسے ہی ان دونوں کے مخرج بھی جدا جدا ہیں لہٰذا گذرگاہ کی نجاست والی بات بے تحقیق ہے، اور نجاستِ رطوبتِ فرج کا مسئلہ اختلافی ہے، اس کی وجہ سے بھی استدلال مذکور کو کمزور نہیں کہہ سکتے۔ (عمدۃ القاری ۹۱۰-۱)

بَابٌ اِذَا غَسَلَ الْجَنَابَةَ اَوْغَيْرَهَا فَلَمْ يَذْهَبْ اَثَرُهٗ

(اگر منی یا کوئی اور نجاست دھوئے اور اس کا نشان زائل نہ ہو تو کیا حکم ہے؟)

(۲۲۸) حَدَّثَنَا مُوْسَى بْنُ اِسْمٰعِيْلَ قَالَ ثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ قَالَ ثَنَا عَمْرُو بْنُ مَيْمُوْنٍ قَالَ سَمِعْتُ سُلَيْمَانَ بْنَ يَسَارٍ فِي الثَّوْبِ تُصِيْبُهُ الْجَنَابَةُ قَالَ قَالَتْ عَآئِشَةُ كُنْتُ اَغْسِلُهٗ مِنْ ثَوْبِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ يَخْرُجُ اِلَى الصَّلٰوةِ وَاَثَرُ الْغَسْلِ فِيْهِ بُقَعُ الْمَآءِ:

(۲۲۹) حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ خَالِدٍ قَالَ ثَنَا زُهَيْرٌ قَالَ ثَنَا عَمْرُو بْنُ مَيْمُوْنِ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ عَنْ عَآئِشَةَ اَنَّهَا كَانَتْ تَغْسِلُ الْمَنِيَّ مِنْ ثَوْبِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ اَرَاهُ فِيْهِ بُقْعَةً اَوْ بُقَعًا.

ترجمہ (۲۲۸): حضرت عمر بن میمون کہتے ہیں کہ میں نے اس کپڑے کے متعلق جس میں جنابت (ناپاکی) کا اثر آ گیا ہو سلیمان بن یسار سے سنا وہ کہتے تھے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ رسول ﷺ کے کپڑے سے منی کو دھو ڈالتی تھی، پھر آپ نماز کے لئے باہر تشریف لے جاتے اور دھونے کا نشان یعنی پانی کے دھبے کپڑے میں ہوتے تھے۔

ترجمہ (۲۲۹): سلیمان بن یسار حضرت عائشہ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ رسول اکرم ﷺ کے کپڑے سے منی کو دھو ڈالتی تھیں (وہ فرماتی ہیں کہ) پھر (کبھی) میں اس میں ایک دھبہ یا کئی دھبے دیکھتی تھی۔

تشریح: محقق عینی رحمہ اللہ نے لکھا کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد اس باب سے یہ ہے کہ کسی قسم کی نجاست دھونے کے بعد اگر اس کا اثر و نشان باقی رہ جائے تو اس کا شرعاً کچھ حرج نہیں ہے، جیسا کہ باب کی دونوں حدیثوں سے یہی بات ثابت ہوتی ہے، پھر لکھا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے جو اس سے مراد اثرِ شئی مغسول لیا ہے، وہ غلط ہے، کیونکہ وہ نجاست اگر بعینہ باقی رہ گئی تو ہو طہارت کو ناقص کرنے والی ہے البتہ اس کا اثر رنگ وغیرہ یا دھونے کا دھبہ باقی رہ گیا تو اس کا بے شک کچھ حرج نہیں ہے، لہٰذا اثرِ ماء مراد ہے، اثرِ منی مراد نہیں ہے، چنانچہ حدیث الباب کا لفظ "واثر الغسل فی ثوبه بقع الماء" بھی اس کو بتلاتا ہے۔

ترجمۃ الباب میں اوغیرہا سے مراد غیر جنابت ہے، جیسے دمِ حیض وغیرہ، لیکن امام بخاری نے اس باب میں کوئی حدیث ایسی ذکر نہیں کی جس سے ترجمہ کا یہ جزو ثابت ہوتا۔

بحث و نظر: علامہ عینی نے یہاں بھی حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے اس کلام پر نقد کیا ہے کہ "امام بخاری نے اگرچہ باب میں صرف حدیثِ جنابت ذکر کی ہے، مگر غیرِ جنابت کو اس کے ساتھ قیاساً شامل کیا ہے، یا اس سے اشارہ ابوداؤد کی حدیثِ ابی ہریرہ کی طرف کیا ہے، جس میں ہے کہ حضرت خولہ بنت یسار نے رسولِ اکرم ﷺ کی خدمت میں عرض کیا: یا رسول اللہ! میرے پاس صرف ایک کپڑا ہے حالتِ حیض میں

وہ ملوث ہوجاتا ہے تو کس طرح کروں؟ آپ نے فرمایا:۔ جب تم پاک ہوجایا کرتو اس کو دھولیا کرو، عرض کیا:۔ اگر اس سے خون نہ جائے یعنی پوری طرح صاف نہ ہو آپ نے فرمایا:۔ بس پانی سے دھولینا کافی ہے، پھر اس کا اثر ونشان (رنگ وغیرہ) رہ جائے تو کوئی حرج نہیں"۔

ترجمہ بلا حدیث غیر مفید

محقق عینی رحمہ اللہ نے حافظ کے کلام مذکور کو نقل کر کے لکھا: یہاں تک تو بات معقول ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ ترجمۃ الباب میں ایک مسئلہ ذکر کرتے ہیں، پھر اسی پر دوسرے مسائل قیاس کرتے ہیں، یا کوئی حدیث باب میں لاتے ہیں، جس کی ترجمۃ الباب پر دلالت و مطابقت ہو، لیکن اس امر کو معقول و مفید نہیں کہا جا سکتا کہ ہم کہیں امام بخاری ترجمہ میں ایسی بات بھی کہہ رہے ہیں، جس کے لئے اس باب میں کوئی حدیث بھی موافق و مطابق نہیں لائے۔ اس کے علاوہ حافظ ابن حجر کا کہنا بھی محل نظر ہے کہ غیرِ جنابت کو قیاس سے ثابت کیا ہے کیونکہ قیاس سے ان کی مراد معلوم نہیں کون سا قیاس ہے، لغوی، اصطلاحی، شرعی، یا منطقی، اور اس کو قیاسِ فاسد کے سوا کیا کہیں؟! رہی اشارہ والی بات تو یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ امام بخاری حدیثِ ابی داؤد مذکور سے واقف تھے یا نہیں؟ غرض یہ سب ظن وتخمین کی باتیں ہیں، یہ (جو مقام تحقیق کے مناسب نہیں) (عمدۃ القاری ۹۱۱-۱)

حضرت شیخ الحدیث دام فیضہم کا ارشاد

آپ نے یہاں اصولِ تراجم بخاری میں سے اصل ۳۴ کی طرف اشارہ فرمایا، جو مقدمہ لامع ۱۰۷ میں حضرت علامہ کشمیری رحمہ اللہ کے افادات میں سے ذکر کی گئی ہے اور لکھا کہ "ممکن ہے اور غیرہا کا اضافہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اسی اصل کے تحت کیا ہو، لہٰذا اس کو حدیث الباب سے ثابت کرنے کی ضرورت نہیں۔" (لامع ۹۶-۱)

حضرت شیخ الحدیث دام ظلہم کا ارشاد مذکور نہایت اہم و مفید ہے، اور آپ نے اصل مذکور کو فیض الباری ۱۷۹-۱ سے اخذ کیا ہے، حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ امام بخاری کی عادت یہ بھی ہے:۔ جب حدیث کا مضمون کسی خاص جزئی پر وارد ہو، مگر ان کے نزدیک وہ حکم عام ہو تو وہاں وہ لفظ او غیرہا ترجمہ میں رکھ دیتے ہیں تا کہ افادۂ تعمیم ہو، اور ایہامِ تخصیص نہ رہے، پھر اس پر وہ باب میں نہ کوئی دلیل لاتے ہیں، نہ اس کی تلاش کی ضرورت۔

جیسے "باب الفتیا وھو واقف علی ظھر الدابۃ او غیرھا" میں کیا (بخاری ۱۸) کہ حضور اکرم ﷺ کا دابہ پر ہونا تو بعینہ اسی حدیث میں مذکور ہے گو دوسرے طریق سے مروی میں ہے، اس لئے امام بخاری نے وغیرہا کا لفظ ترجمہ میں بڑھا دیا، اور یہ بھی ان کی عادت ہے کہ ترجمہ میں ایسا لفظ ذکر کر دیتے ہیں جس کا ذکر اس موقع کی حدیث الباب میں نہیں ہوتا بلکہ اسی حدیث میں دوسرے طریق سے مروی میں ہوتا ہے، پھر بعض مرتبہ وہ اس کو اس دوسرے طریق سے بخاری میں دوسری جگہ روایت کرتے ہیں اور عمداً تعمیر والغاز کے طور پر ترک کر دیتے ہیں اور بعض اوقات وہ لفظ بخاری میں ہوتا بھی نہیں، بلکہ دوسری جگہ ہوتا ہے، اور اسی کی رعایت سے وہ لفظ ترجمۃ الباب میں ذکر کر دیتے ہیں (یہاں حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے صرف عاداتِ بخاری کا ذکر کیا ہے، کوئی تبصرہ اس پر نہیں کیا ہے فافہم)

قولہ فلم یذہب اثرہ

علامہ عینی رحمہ اللہ نے لکھا کہ اثرہ کی ضمیر کل واحد من غسل الجنابۃ او غیرھا کی طرف راجع ہے، اور علامہ کرمانی نے بھی لکھا کہ اثرہ سے مراد اثر الغسل ہے، لیکن حافظ ابن حجر نے مراد ضمیر مذکر کی وجہ سے اثر الشیئ المغسول لیا وہ صحیح نہیں ہے جیسا ہم پہلے لکھ چکے ہیں، اس

لئے کرمانی کی توجیہ زیادہ بہتر ہے، کیونکہ بقاءِ اثرِ غسل مضر نہیں، نہ کہ بقاءِ مغسول کہ وہ مضر ہے، یہ دوسری بات ہے کہ کہیں ازالہ اثرِ مغسول بہت دشوار ہو تو وہ شرعاً معاف ہے دوسرا نسخہ علامہ کرمانی نے فلم یذہب اثرہا کا بھی نقل کیا ہے، اس وقت تاویلِ مذکور کی بھی ضرورت نہیں رہتی، مگر کرمانی نے اس کی تفسیر اثرالجنابۃ سے جو کی ہے وہ اس کو حافظ ابن حجر کی توجیہ مذکور سے متحد کر دیتی ہے، جس کی غلطی ظاہر ہے (عمدۃ القاری ۱؍۹۱۲)

قولہ کنتِ اغسلہ: پر علامہ عینی نے لکھا کہ علامہ کرمانی نے اس کی مرادِ غسل اثرِ منی بتلائی ہے، جو صحیح نہیں، بلکہ مرادِ غسلِ منی ہے، اور ضمیر مذکر باعتبار معنی جنابت کے ہے کہ اس کے معنی یہاں منی کے ہیں۔

بَابُ اَبْوَالِ الْاِبِلِ وَالدَّوَابِّ وَالْغَنَمِ وَمَرَابِضِهَا وَصَلّٰى اَبُوْ مُوْسٰى فِيْ دَارِ الْبَرِيْدِ وَالسِّرْقِيْنِ وَالْبَرِيَّةُ اِلٰى جَنْبِهٖ فَقَالَ هٰهُنَا وَثَمَّ سَوَآءٌ

(اونٹ، چوپائے اور بکریوں کے پیشاب اور ان کے رہنے کی جگہوں (کا حکم کیا ہے) حضرت ابوموسیٰ نے دارالبرید میں نماز پڑھی جہاں گوبر تھا، حالانکہ اس کے قریب ہی جنگل یعنی صاف میدان تھا، آپ نے فرمایا یہ جگہ اور وہ جگہ یعنی جنگل (دونوں) برابر ہیں،

(۲۳۰) حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ اَيُّوْبَ عَنْ اَبِيْ قِلَابَةَ عَنْ اَنَسٍ قَالَ قَدِمَ اُنَاسٌ مِّنْ عُكْلٍ اَوْ عُرَيْنَةَ فَاجْتَوَوُا الْمَدِيْنَةَ فَاَمَرَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِلِقَاحٍ وَّ اَنْ يَّشْرَبُوْا مِنْ اَبْوَالِهَا وَ اَلْبَانِهَا فَانْطَلَقُوْا فَلَمَّا صَحُّوْا قَتَلُوْا رَاعِيَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاسْتَاقُوا النَّعَمَ فَجَآءَ الْخَبَرُ فِيْ اَوَّلِ النَّهَارِ فَبَعَثَ فِيْ آثَارِهِمْ، فَلَمَّا ارْتَفَعَ النَّهَارُ جِيْٓءَ بِهِمْ فَاَمَرَ فَقُطِعَ اَيْدِيْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ وَ سُمِرَتْ اَعْيُنُهُمْ وَاُلْقُوْا فِي الْحَرَّةِ يَسْتَسْقُوْنَ فَلَا يُسْقَوْنَ قَالَ اَبُوْ قِلَابَةَ فَهٰٓؤُلَآءِ سَرَقُوْا فَقَتَلُوْا وَكَفَرُوْا بَعْدَ اِيْمَانِهِمْ وَحَارَبُوا اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ:

(۲۳۱) حَدَّثَنَا اٰدَمُ قَالَ ثَنَا شُعْبَةُ قَالَ اَنَا اَبُو التَّيَّاحِ عَنْ اَنَسٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّيْ قَبْلَ اَنْ يُّبْنَى الْمَسْجِدُ فِيْ مَرَابِضِ الْغَنَمِ:

ترجمہ (۲۳۰): حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ کچھ لوگ عکل یا عرینہ (قبیلوں) کے آئے اور مدینہ پہنچ کر وہ بیمار ہو گئے، تو رسول ﷺ نے انھیں دودھ دینے والی اونٹنیوں کے پاس لے جانے کا حکم دیا اور فرمایا کہ وہاں کی اونٹنیوں کا دودھ...... اور پیشاب پئیں چنانچہ وہاں چلے گئے اور جب اچھے ہو گئے تو رسول ﷺ کے چرواہے کو قتل کر کے جانوروں کو ہانک لے گئے۔ دن کے ابتدائی حصے میں رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس (اس واقعہ کی) خبر آئی تو آپ نے ان کے پیچھے آدمی بھیجے جب دن چڑھ گیا تو (تلاش کے بعد) وہ (ملزمین) حضور کی خدمت میں لائے گئے، آپ کے حکم کے مطابق (شدید جرم کی بناء پر) ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ دیئے گئے اور آنکھوں میں گرم سلائیں پھیر دی گئیں اور (مدینہ کی) پتھریلی زمین میں ڈال دیئے گئے (پیاس کی شدت سے) پانی مانگتے تھے، مگر انھیں پانی نہیں دیا جاتا تھا۔

ابوقلابہ نے (ان کے جرم کی سنگینی ظاہر کرتے ہوئے) کہا کہ ان لوگوں نے (اول) چوری کی (پھر) قتل کیا، اور (آخر) ایمان سے پھر گئے اور اللہ اور اس کے رسول ﷺ سے جنگ کی۔

ترجمہ (۲۳۱): حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ مسجد کی تعمیر سے پہلے بکریوں کے باڑے میں نماز پڑھ لیا کرتے تھے۔

تشریح: پہلی حدیث الباب میں جو واقعہ بیان ہوا ہے وہ قبیلۂ عکل و عرینہ کے لوگوں سے متعلق ہے، جن کی تعداد بہ روایتِ طبرانی وابی عوانہ سات تھی، چار عرینہ کے اور تین عکل کے تھے، لیکن بخاری کی روایت کتاب الجہاد سے تعداد آٹھ معلوم ہوتی ہے، تو محقق عینی نے یہ

فیصلہ فرمایا کہ آٹھواں شخص ان دونوں قبیلوں کے علاوہ کسی اور قبیلہ کا مگران کے اتباع میں سے ہوگا۔ (عمدۃ القاری ۱-۹۱-۱)

پھر یہ واقعہ صحیح بخاری میں مختلف ابواب میں مزید بارہ جگہ آئے گا، اور ہر جگہ واقعہ میں کمی زیادتی یا اجمال وتفصیل ہے، مثلاً یہاں ذکر ہوا کہ وہ لوگ جب تندرست ہو گئے تو انھوں نے حضور اکرم علیہ کے چرواہے کو قتل کر دیا، اور اونٹ کھول کر ہنکا لے گئے، ۴۲۳ بخاری "باب اذا حرق المشرک المسلم هل یحرق" میں یہ بھی ہے کہ وہ اسلام چھوڑ کر کافر ہو گئے، اسی طرح ۶۰۲ "باب المغازی" اور ۷۵۲ "باب من خرج من ارض لا تلائمه" میں ہے کہ واپس ہو کر جب وہ حرہ کے کنارے پہنچ گئے تو اسلام کے بعد کفر اختیار کر لیا ۶۶۳ تفسیر مائدہ "باب قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله و رسوله" میں یہ بھی ہے کہ انھوں نے قتل نفس کیا، اور خدا اور رسول خدا سے محاربہ کیا، اور اپنے ناروا طریقوں سے رسول اکرم علیہ کو خوف زدہ کرنا چاہا ۱۰۰۵ کتاب المحاربین میں ہے کہ وہ مرتد ہو گئے اور چرواہوں کو قتل کیا۔

حدیث الباب کے تحت بہت سے مسائل نکلتے ہیں، ان کی تفصیل اور اختلاف ائمہ کی تشریح آگے رہی ہے، دوسری حدیث الباب سے اتنا معلوم ہوا کہ بناء مسجد سے پہلے حضور علیہ بکریوں کے باڑوں میں نماز ادا فرمالیا کرتے تھے، مقصد یہ کہ علاوہ دوسری صاف ستھری زمینوں کے وہاں بھی چونکہ سطح مستوی وصاف ہوتی تھی، اور اسی لئے ان میں لوگ بیٹھتے اٹھتے تھے، تو نماز بھی وہاں پڑھی جاتی تھی، اس کا یہ مطلب نہیں کہ باڑے میں خاص ان جگہوں میں بھی نماز پڑھتے تھے جہاں بکریوں کے پیشاب اور مینگنیاں وغیرہ ہوتی تھیں، کیونکہ ایسی جگہوں میں نماز پڑھنا تو نظافت کے بھی خلاف تھا، اور لوگ گندی غلیظ جگہوں میں بیٹھنا بھی پسند نہیں کرتے تو نماز کے وہاں ادا کرنے کا کیا موقع ہے، اور اگر اس کو مان بھی لیں کہ نماز کے لئے ایسی جگہ کوئی وجہ عدم جواز کی نہیں ہے، جیسا کہ امام بخاری بظاہر سمجھتے تھے کہ جن جانوروں کا گوشت حلال ہے، ان کے پیشاب وگوبر بھی پاک ہیں، تب بھی اس حدیث سے ان کا مسئلہ ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ وہ بات بناءِ مساجد سے قبل کی ہے، خود راوی اسی کو بتلا رہے ہیں، جیسا کہ حافظ ابن حزم نے حضرت ابن عمرؓ کی روایت مسجد میں کتوں کے آنے جانے اور پیشاب کرنے کی نقل کر کے دعوی کیا ہے کہ یہ بات نجاستوں کے احکام نازل ہونے سے قبل کی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث ونظر: ابوال وازبال ماکول اللحم کی نجاست وطہارت کے بارے میں امام احمد رحمہ اللہ کے دو قول منقول ہیں، عام طور سے کتابوں میں یا تو امام احمد کی طرف کوئی قول منسوب ہی نہیں ہوا یا امام مالک کی طرح ان کو بھی طہارت کا قائل کہا گیا ہے، دوسرے یہ کہ داؤد ظاہری بھی طہارت کے قائل ہیں، مگر ابن حزم ظاہری شدت سے نجاست کے قائل ہیں اور انھوں نے اس پر محلی میں سیر حاصل بحث کی ہے، جو قابل مطالعہ ہے، سب سے پہلے یہاں ہم مذاہب نقل کرتے ہیں:۔

تفصیل مذاہب: حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا:۔ حدیث الباب سے قائلین طہارت نے استدلال کیا ہے، اس طرح کے ابوال ابل کے لئے تو اس میں صراحت ہے باقی دوسرے ماکول اللحم جانوروں کو اس پر قیاس کر لیا، یہ قول امام مالک، امام احمد اور ایک طائفہ سلف کا ہے، اور شافعیہ میں سے ان کی موافقت ابن خزیمہ، ابن المنذر، ابن حبان، اصطخری، رویانی نے کی ہے، دوسرا مذاہب امام شافعی اور جمہور کا ہے، جو تمام ابوال وارواث کی نجاست کے قائل ہیں، خواہ وہ ماکول اللحم جانوروں کے ہوں یا غیر ماکول اللحم کے' (فتح الباری ۲۳۵-۱)

محقق عینی رحمہ اللہ نے لکھا:۔ امام مالک رحمہ اللہ نے حدیث الباب سے طہارت ابوال ما کول اللحم پر استدلال کیا ہے اور یہی مذہب، امام احمد، امام محمد بن الحسن، اصطخری شافعی ورویانی شافعی کا بھی ہے، اور شعبی، عطاء، نخعی، زہری، ابن سیرین، حکم، اور ثوری کا بھی یہی قول ہے، ابوداؤد بن علیہ نے کہا کہ ہر حیوان کا پیشاب وگوبر پاک ہے، بجز آدمی کے، اور یہی قول داؤد (اور ظاہریہ) کا بھی ہے، کما ذکرہ ابن حزم فی المحلی ۱۶۹-۱

امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام ابو یوسف، ابوثور اور دوسرے بہت سے حضرات تمام ابوال (وارواث ماکول اللحم وغیر ماکول اللحم) کو نجس کہتے ہیں بجز اس مقدار کے جو معاف ہے (عمدۃ القاری ۹۱۹-۱)

صاحب امانی الاحبار نے لکھا کہ یہی قول باوجود ظاہریت کے ابن حزم کا بھی ہے، اورانھوں نے اس بارے ''محلی'' میں بسوط بحث کی ہے اوراس مذہب کو متفرق طریقوں سے ثابت ومدلل کیا ہے، اوراسی مذہب کو جماعت سلف سے نقل کیا ہے، جن میں حضرت ابن عمر، حضرت جابر حسن، ابن المسیب، زہری، ابن سیرین اور حماد بن ابی سلیمان کا ذکر کیا ہے۔

امام احمد کا مذہب: اگرچہ حافظ وعینی نے امام احمد کا مذہب صرف ایک ہی قول کے لحاظ سے ذکر کیا ہے، جس کی وجہ بظاہراس کی شہرت ہے مگران کا دوسرا قول نجاست کا بھی منقول ہے چنانچہ محقق ابن قدامہ نے لکھا:۔

''ماکول اللحم کا بول وروث طاہر ہے، کلام خرقی سے یہی مفہوم ہوتا ہے اور یہی قول عطاء نخعی، ثوری، وامام مالک رحمہ اللہ کا ہے، اورامام احمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ نجس ہے، اور یہی قول امام شافعی وابوثور کا ہے، اورحسن سے بھی ایسا ہی منقول ہے کیونکہ بول وروث آنحضرت کے ارشاد ''استنز ھو امن البول'' کے عموم میں داخل ہے''۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی کی اس نقل سے معلوم ہوا کہ مسئلہ زیر بحث میں امام احمد رحمہ اللہ کے دو قول ہیں، گومشہور قول اول ہے (الکوکب الدری ۱۲۷۔۱) نیز لامع الدراری ۹۶۔۱میں ہے کہ بظاہر امام بخاری نے امام مالک کے مذہب کی موافقت کی ہے، جو حنفیہ، شافعیہ اور جمہور کے خلاف ہے اورامام احمد رحمہ اللہ سے دونوں قول منقول ہیں، علامہ کرمانی نے لکھا کہ ابن بطال نے کہا:۔امام مالک ابوالِ **ماکول اللحم** کی طہارت کے قائل ہیں، اورامام ابوحنیفہ وامام شافعی فرماتے ہیں کہ سارے ابوال نجس ہیں، رسول اکرم ﷺ نے عکل وعرینہ کے لوگوں کو ابوال پینے کی اجازت مرض کی وجہ سے دی تھی۔

حافظ ابن حزم نے بھی محلی میں امام احمد کا مذہب نقل نہیں کیا، شاید انھوں نے بھی امام موصوف کے قول کی اہمیت نہیں دی کہ ان سے دونوں کی طرح کے اقوال منقول ہیں، اور ۱۸۰۔۱ میں امام احمد رحمہ اللہ کے واسطہ سے حضرت جابر بن زید کا یہ قول بھی نقل کیا کہ ''پیشاب سارے نجس ہیں۔''

راقم الحروف کے نزدیک اول تو یوں ہی تصحیح مذاہب کی اہمیت زیادہ ہے، پھراس لئے بھی اس کی روشنی میں فہمِ معانی حدیث کی مہم سر کرنے میں بڑی مدد ملتی ہے، اور ہمارے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ بھی درس میں مذاہب کے بیان اور خصوصیت سے تائیدِ حنفیت میں اس کے موافق دوسرے ائمہ مجتہدین ودیگر کبار علماءِ امت کی آراء کو بڑی اہمیت دیا کرتے تھے، اس لئے اوپر کی تفصیل میں اضافہ کیا گیا ہے۔

دلائل مذاہب: قائلینِ طہارت کے دلائل یہ ہیں (۱) حدیث الباب جس سے اونٹ کے پیشاب کی طہارت نصاً اور دوسرے مأکول اللحم جانوروں کے پیشاب کی طہارت قیاساً ثابت ہوتی ہے۔ابن العربی نے کہا کہ اس حدیث سے طہارت کے قائلین نے استدلال کیا ہے (۲) بکریوں کے باڑوں میں نماز ادا کرنے کی حدیث میں اجازت بھی دلیلِ طہارت ہے۔(۳) حدیثِ براء مرفوعاً **لا بـأس ببـول ما اكل لحمه** (دارقطنی) حدیثِ جابر **ما اكل لحمه فلا باس ببوله** (دارقطنی) (۴) اثرِ ابی موسیٰ کہ دارالبرید میں نماز پڑھی، جہاں جانوروں کا گوبر تھا، اور قریب ہی صاف ستھرے میدان میں نہ پڑھی، اور فرمایا کہ نماز یہاں اور وہاں برابر ہے، اس سے امام بخاری نے استدلال کیا ہے (۵) ابن المنذر نے کہا کہ اصل اشیاء میں طہارت ہے تا آنکہ نجاست ثابت ہو، اور عکل وعرینہ کے لوگوں سے اس حکم طہارت کو خاص سمجھنا اس لئے صحیح نہیں کہ کوئی دلیلِ تخصیص نہیں ہے، دوسرے یہ کہ بازاروں میں بکریوں کی مینگنیاں فروخت ہوتی ہیں، جن پر اہلِ علم نے کبھی نکیر نہیں کی، تیسرے یہ کہ اونٹ کا پیشاب دواؤں میں استعمال ہوتا رہا پہلے بھی اور اب بھی، اوراس کو بھی علماء نے کبھی نہیں روکا (فتح الباری ۲۳۵۔۱)

نیل الاوطار میں ابن المنذر کا استدلال مذکور نقل کر کے علامہ مجد الدین ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا قول نقل کیا:۔''جب بکریوں کے باڑوں میں نماز کی اجازت مطلقاً دے دی گئی اور کوئی شرط حائل کی نہیں لگائی گئی کہ مثلاً کپڑا بوریا وغیرہ بچھا کر پڑھی جائے، جو پیشاب سے بچائے،

ایسے ہی احکام اسلام سے ناواقف نومسلموں، کو جب مطلقاً شربِ بول ابل کی اجازت دے دی گئی، اور پھر ان کو نہ منہ دھوکر صاف کرنے کا حکم دیا گیا، اور نہ نماز وغیرہ کے لئے ان کو بدن اور کپڑوں سے لگے ہوئے پیشاب کو دھونے کا حکم دیا گیا، باوجودیکہ وہ لوگ اونٹ کا پیشاب پینے کے عادی بھی تھے (یعنی ایسی حالت میں اور بھی زیادہ ان کو پاکی کے احکام بتلانے کی ضرورت تھی) یہ سب امور اس کی دلیل ہیں کہ قائلینِ طہارت کا مذہب صحیح ہے (بستان الاحبار مختصر نیل الاوطار ۱۹۔۱ و تحفۃ الاحوذی ۷۸۔۱)

صاحب تحفہ نے نقل مذکور کے بعد اپنی طرف سے لکھا کہ میرے نزدیک بھی ظاہر قول طہارتِ بولِ ماکول اللحم ہی کا ہے۔

حافظ ابن حزم کے جوابات

اس سلسلہ میں نہایت مبسوط و مکمل بحث تو ''محلی'' میں ہے، جو ۱۶۸۔۱ سے ۱۸۲۔۱ تک پھیلی ہوئی ہے، جس میں قائلینِ طہارت کے تمام حدیثی، اثری وعقلی دلائل کے کافی وشافی جوابات دیئے ہیں، اور امام احمد رحمہ اللہ کا انھوں نے کوئی مذہب ذکر نہیں کیا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان کو قائلینِ نجاست میں سمجھتے ہیں، یا کم از کم قائلِ طہارت قرار دینے میں تو ضرور متامل ہیں۔ گویا امام احمد کے جس قول کو شہرت دے دی گئی ہے، وہ ان کے نزدیک زیادہ قوی النسبت نہیں ہے اور ہمارا حاصلِ مطالعہ بھی یہی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

حافظ ابن حزم کی مذکورہ سیر حاصل بحث کو مطالعہ کرنے کی گذارش کر کے ہم یہاں صرف امام طحاوی، ابن حجر، اور محقق عینی کے جوابات مختصراً ذکر کر دینا کافی سمجھتے ہیں واللہ الموفق:۔

امام طحاوی کے جوابات

گو حافظ ابنِ حزم کی سی ہمہ گیری نہیں، مگر پھر بھی امام طحاوی رحمہ اللہ نے اس موضوع پر حسبِ عادت دونوں طرف کے دلائل نہایت عمدگی سے محدثانہ طرز میں جمع کر دیئے ہیں، جو امانی الاحبار میں پوری تشریحات و ابحاث کے ساتھ ۱۰۷۔۲ سے ۱۱۶۔۲ تک پھیلے ہوئے ہیں، جن کے مطالعہ سے ایک محقق عالم مستغنی نہیں ہوسکتا، افسوس ہے کہ طوالت کے ڈر سے ہم ان کو بھی یہاں نقل نہیں کر سکے۔

محقق عینی کے ارشادات

حدیث الباب میں اجازت بحالتِ ضرورت تھی، لہٰذا بغیر ضرورت کے اس کو مطلق ومباح سمجھنا صحیح نہیں، جس طرح ریشمی کپڑا پہننا مردوں پر حرام ہے، مگر حرب کے موقع پر اور مرضِ خارش کے سبب، نیز سخت سردی میں بھی جب دوسرا کپڑا نہ ہو مباح ہے، غرض شریعت میں جو از وقت ضرورت کے احکام بہ کثرت موجود ہیں، دوسرا جواب یہ ہے کہ حضور علیہ السلام کو بہ طریق وحی معلوم ہو گیا ہوگا کہ ان لوگوں کی شفا اسی صورت سے مقدر ہے، اور جب شفا کا یقین ہو تو حرام چیز کا تناول شرعاً جائز ہونے میں کچھ شبہ ہی نہیں ہے، جیسے تناولِ مردار سخت بھوک کی حالت میں، اور شراب پینا شدت پیاس اور لقمہ اتارنے کے لئے، کہ بغیر اس کے جان کا خطرہ ہو، حافظ ابنِ حزم نے لکھا کہ یہ بات یقینی طور پر ثابت ہو چکی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عکل وعرینہ کے لوگوں کو شربِ بول کا حکم ان کے مرض سے شفا کے لئے اور بطور تداوی ہی کے دیا تھا، چنانچہ اس سے ان کو صحت بھی حاصل ہو گئی، اور تداوی بھی ضرورتِ شرعیہ ہی کے تحت آتی ہے، قال تعالیٰ ''الا ما اضطررتم الیہ'' لہٰذا جس امر کے لئے انسان مجبور ومضطر ہو جائے، وہ حرام نہیں رہتا، خواہ وہ کھانے کی چیزوں میں سے ہو یا پینے کی، علاوہ اس کے شمس الائمہ نے یہ بھی لکھا کہ ''حضرت انسؓ کی حدیث بروایتِ قتادہ میں صرف شربِ البان کی رخصت دینے کا ذکر ہے اس میں شرابِ ابوال کا کوئی ذکر نہیں ہے، البتہ روایتِ حمید الطویل میں اس کا ذکر ہے، پھر جبکہ حدیثِ مذکور میں حکایتِ قول نہیں، بلکہ صرف حکایتِ حال ہے تو ابوال

کے بارے میں اس کو حجت کے درجہ میں نہیں رکھ سکتے (بیانِ حالات میں کمی وبیشی کا احتمال شک پیدا کر دیا کرتا ہے، پھر جبکہ رسول اکرم علیہ کے سارے اعمال وافعال وحی الٰہی کے تحت انجام پاتے تھے، اور آپ نے ان لوگوں کو ذریعہ وحی ایک امر کا ارشاد فرمایا، جس میں شفا کا حصول بھی آپ کو بطریقِ وحی معلوم ہو گیا تھا، ایسی صورت چونکہ ہمارے زمانہ میں نہیں ہو سکتی، جس طرح آنحضرت علیہ نے حضرت زبیرؓ کو ریشی کپڑے پہننے کی اجازت خاص طور پر دے دی تھی کہ ان کے بدن میں جوئیں بہ کثرت پیدا ہوتی تھیں یا اسلئے کہ وہ عکل وعرینہ کے لوگ خدا کے علم میں کافر تھے، اور رسولِ خدا علیہ کو بطریقِ وحی علم ہو گیا تھا کہ وہ لوگ مرتد ہو کر مریں گے اور کافر کے لئے کیا بعید ہے کہ شفاء نجس چیزوں سے بھی ہو سکے۔'' اگر کہا جائے کہ کیا ابوالِ ابل میں مرض استسقاء دفع کرنے کی خاصیت موجود ہے، جس کی وجہ سے حضور علیہ السلام نے ان لوگوں کو ان کے پینے کا حکم فرمایا تھا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضور کے اونٹ شیخ وقیصوم یہ دونوں گھاس چرتے تھے، اور جو اونٹ ان کو چرتے ہیں، ان کے دودھ سے انواعِ استسقاء میں ایک قسم کا علاج ہوتا ہے، اور یہ سب تفصیل آپ کو وحی کے ذریعہ معلوم ہو گئی ہوگی، اور اب بھی یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی شخص کو اس امر کا یقینی علم حاصل ہو جائے کہ فلاں شخص کا فلاں مرض بغیر فلاں حرام چیز کے دفع نہ ہوگا تو وہ چیز اس کے لئے مباح ہو جائے گی، جس طرح شدید پیاس کے وقتِ شراب اور سخت بھوک کے وقت مردار کھانا مباح ہو جاتا ہے۔

پھر یہ کہ آنحضرت کے عام ارشاد وحکم ''استنزہ وامن البول فان عامة عذاب القبر منه'' پر سختی سے عمل در آمد کرنا زیادہ اولیٰ و احوط ہے، جس سے سارے ابوال سے پرہیز واحتیاط کرنا ضروری ہوا، خصوصاً شدید وعید عذابِ قبر کے سبب سے اس روایتِ ابی ہریرہ کی تصحیح محدث ابن خزیمہ وغیرہ نے مرفوعاً کی ہے۔ (عمدۃ القاری ۱-۹۱۹)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے جوابات

ابن المنذر کے دلائل کے جواب میں آپ نے لکھا:۔ یہ استدلال ضعیف ہے، کیونکہ اختلافی امور پر نکیر ضروری نہیں ہوتی، لہٰذا ترکِ نکیر دلیلِ جواز بھی نہیں بن سکتی چہ جائیکہ وہ دلیل طہارت ہو، اور اس کے مقابلہ میں ابوال کی نجاست پر حدیثِ ابی ہریرہؓ دلالت کر رہی ہے جو پہلے گزر چکی ہے، ابن عربی (مالکی) نے کہا:۔ ''اس حدیث (عکل وعرینہ والی) سے قائلینِ طہارتِ ابوال نے استدلال کیا ہے، اس پر معارضہ ہوا کہ وہ اجازت تو تداوی کے لئے تھی جواب دیا گیا کہ تداوی کو حالِ ضرورت پر محمول نہیں کر سکتے، کیونکہ وہ شرعاً واجب وضروری نہیں ہے، پھر غیر ضروری وواجب کے سبب کوئی حرام چیز حلال کیسے بن سکتی ہے، اس پر کہا گیا کہ حالِ ضرورت کا انکار صحیح نہیں بلکہ وہ حالتِ ضرورت ہی ہے جبکہ اس کی خبر وہ شخص دے، جس کی خبر پر اعتماد کیا جاتا ہو، اور جو چیز ضرورت کے سبب مباح ہو اس کو تناول کے وقت حرام نہیں کہا جائے گا ''لقوله تعالىٰ وقد فصل لكم ماحرم عليكم الا ما اضطررتم اليه'' واللہ اعلم۔''

حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے ابن عربی کا کلام مذکور نقل کر کے لکھا:۔ یہ مقدمہ ''کہ حرام حرم بغیر امرِ واجب کے مباح نہیں ہو سکتا'' غیر مسلم ہے، کیونکہ مثلاً رمضان میں روزہ نہ رکھنا حرام ہے، اس کے باوجود امرِ جائز (غیر واجب) کے سبب یعنی سفر وغیرہ کی وجہ سے مباح ہو جاتا ہے، پھر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا کہ ان کے علاوہ دوسرے بعض لوگوں نے یہ استدلال کیا ہے کہ پیشاب نجس ہوتا تو اس سے تداوی جائز نہ ہوتی، کیونکہ حدیث میں ہے:۔ ''حق تعالیٰ نے میری امت کے لئے حرام میں شفا نہیں رکھی'' رواہ ابو داؤد عن ام سلمہ اور دوسرے طریق سے اس کتاب کے اشربہ میں بھی آئے گی، ظاہر ہے کہ نجس حرام ہے، لہٰذا اس سے تداوی نہ ہونی چاہیے کہ اس میں شفا نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیثِ مذکور حالتِ اختیار پر محمول ہے، لیکن حالتِ ضرورت میں وہ چیز حرام رہتی ہی نہیں، جیسے مردار مضطر کیلئے، اگر کہا جائے کہ حضور سے شراب سے علاج کرنے کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا ''شراب دواء نہیں ہے بلکہ مرض ہے

"(مسلم) تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جواب شراب اور دوسرے مسکرات کے ساتھ خاص ہے اور مسکر اور غیر مسکر نجاسات میں فرق اس لئے ہے کہ مسکرات کی حالت اختیار میں استعمال پر حدِ شرعی عائد ہوتی ہے، غیر مسکر نجس چیزوں کے استعمال پر حالتِ اختیار میں بھی کوئی شرعی حد نہیں ہے، دوسرے اس لئے کہ شراب پینے کے مفاسد بہت ہیں، تیسرے اس لئے کہ ایام جاہلیت میں ان لوگوں کا اعتقاد تھا کہ شراب شفا ہے، اس غلط اعتقاد کی شریعت نے مخالفت کی، امام طحاوی رحمہ اللہ نے اس کو بیان کیا ہے، اس کے برعکس ابوالِ ابل کا معاملہ ہے کہ ابن المنذر نے حضرت ابن عباس سے مرفوعاً روایت کی کہ ان سے فسادِ معدہ کے مرض کو شفا حاصل ہوتی ہے لہٰذا ایسی چیز کو جس کا دواء ہونا حدیثِ رسول علیہ السلام سے ثابت ہوا، ایسی چیز پر قیاس نہیں کر سکتے، جس کا دوا نہ ہونا حدیث سے ثابت ہو چکا ہے واللہ اعلم۔

اس طریقہ پر (جو ہم نے اختیار کیا ہے) جمع بین الادلہ کی صورت ہو جاتی اور ان سب کے موافق عمل بھی ہو جاتا ہے (فتح الباری ۲۳۵۔۱)

ذکرِ حدیثِ براء وحدیثِ جابرؓ

ان دونوں احادیثِ دارقطنی کے جواب میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے التلخیص الحبیر میں کہا کہ "دونوں کی اسناد نہایت ضعیف ہیں"۔ صاحبِ تحفہ نے لکھا کہ یہ دونوں حدیث ضعیف ہیں، احتجاج واستدلال کی صلاحیت نہیں رکھتیں۔ (تحفۃ الاحوذی ۱۔۷۸)

علامہ کوثری رحمہ اللہ کے افادات

محدثِ شہیر ابوبکر بن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے اپنے مصنف میں جن مسائل کے بارے میں امام اعظم پر نکیر کی ہے، ان میں شربِ ابوال کا مسئلہ بھی لیا ہے، چنانچہ یہی حدیث الباب جس کے تحت ہم بحث کر رہے ہیں، ذکر کر کے آپ نے آخر میں لکھا: "کہتے ہیں ابوحنیفہ نے اونٹ کے پیشاب پینے کو مکروہ قرار دیا ہے" اس پر علامہ کوثری رحمہ اللہ نے "النکت الطریفہ فی الحدیث عن ردود ابن ابی شیبة علی ابی حنیفہ" ۱۰۵ میں لکھا: ہشیم اور ابوقلابہ دونوں تدلیس کرتے ہیں اور انھوں نے عنعنہ بھی کیا ہے اور ابوالِ ابل کا ذکر صرف بعض رواۃ عن انس کے یہاں ہے، جبکہ حدیثِ عرنیین کی روایت کرنے والے بھی صرف حضرت انسؓ ہیں، پھر زیادتی ثقہ چونکہ جمہور کے نزدیک مقبول ہے، اس پر نظر کر کے ابوال کی زیادتی مان کر اس کا شرب بطور دواء جائز بھی تسلیم کر لیا گیا ہے لیکن ان کی نجاست وطہارت کا مسئلہ پھر بھی زیرِ بحث ومحلِ خلاف رہا ہے، بعض نے نجس کہا اور بطور تداوی کے شرب کو جائز قرار دیا (کیونکہ ان سے تداوی بہرحال اطباء کے یہاں بھی مسلم ہے، کما ذکر فی قانون ابن سینا) بعض نے کہا کہ ان کے ابوال طاہر ہیں، اور ایسے ہی تمام ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب بھی ان کے نزدیک پاک ہیں، امام ابوحنیفہؒ یہاں اپنے اصول پر چلے ہیں کہ زائد کو سند ومتن کے لحاظ سے ناقص پر لوٹائیں گے، جیسا کہ "شرح علل الترمذی لابن رجب" میں ہے، چنانچہ آپ نے لفظِ البان پر اقتصار کیا جو تمام روایات میں موجود ہے۔ اس لئے آپ نے ابوالِ ابل کو نجس اور ان کا شرب حرام قرار دیا ہے، جس طرح باقی ابوال ہیں کہ ان سے اجتناب واحتراز کا حکم بہت سی احادیثِ معروفہ میں آ چکا ہے، پھر بھی اگر کوئی امام ابوحنیفہؒ کی (ایسی صحیح وبرتر) رائے وتحقیق کو نظر انداز ہی کرنے پر تل جائے اور اونٹوں کے پیشاب پینے کو پسند کر کے اس پر مصر ہو تو وہ جانے، ہم تو ادلۂ صریحہ قویہ کی وجہ سے احتراز واجتناب ہی کے راستہ پر چلتے رہیں گے تمام جانوروں کے پیشاب کی نجاست کے قائل صرف امام صاحب[1] ہی نہیں بلکہ ان کے ساتھ امام شافعی، ابویوسف، ابوثور اور بہت سے دوسرے اکابر ہیں۔

---

[1] مطلب یہ ہے کہ اس بارے میں ابن ابی شیبہ کا صرف امام صاحب کو مطعون اور محل اعتراض بنانا کیا مناسب ہے، امام شافعی کی وفات ۲۰۴ھ میں ہو چکی ہے، اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی ۱۸۲ھ میں، اور خود ابن ابی شیبہ کی وفات ۲۳۵ھ میں ہوئی ہے اور ہمارے نزدیک تو امام احمد کا قول بھی نجاست ہی کا راجح ہے، جیسا کہ ابن قدامہ حنبلی سے نقل کر چکے ہیں، اگرچہ مشہور دوسرا قول ہو گیا ہے، پھر دوسرے سب حضرات کو چھوڑ کر صرف امام صاحب پر طعن کرنا ہماری سمجھ میں نہیں آتا۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس کے بعد علامہ کوثری رحمہ اللہ نے شمس الائمہ سرخسی کا وہ قول نقل کیا جو ہم محقق عینی کے ارشادات میں بھی نقل کر کے آئے ہیں، اور علامہ کوثری نے جدید افادہ یہ کیا کہ خود علامہ سرخسی سے یا طباعت کی غلطی سے بات الٹی درج ہوگئی ہے کیونکہ البان کی روایت پر اقتصار کرنے والے حمید الطویل ہیں، قتادہ نہیں، کیونکہ قتادہ تو ابوال کی زیادتی نقل کرنے والے ہیں الخ ("الصحابۃ کلھم عدول" کا مطلب؟)

اس کے بعد علامہ کوثری نے بڑے کام کی بات یہ لکھی ہے کہ امام صاحب اگرچہ الصحابۃ کلھم عدول کے قائل ہیں، مگر وہ ان کی عصمت کے مدعی نہیں ہیں، کیونکہ قلتِ ضبط اور نسیان بوجہ کبرسنی وغیرہ کی علتیں سب کے ساتھ لگی ہوئی ہیں، ظاہر ہے کہ حضرت انسؓ بھی (جو حدیث عکل وعرینہ کے راوی ہیں) معمرین صحابہ میں سے ہیں، اور آخر عمر میں تو خطاء سے کسی طرح بھی معصوم نہ تھے، اس لئے قلتِ ضبط یا نسیان کا احتمال موجود ہے، حجاج ظالم نے جب ان سے اشدِ عقوبت ثابت بہ سنتِ نبویہ کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے سادہ لوحی سے یہی عکل و عرینہ والی عقوبت سنادی (جس سے حجاج کو اپنے نت نئے مظالم کے لئے بڑی سند مل گئی ہوگی) جامع ترمذی میں ہے کہ حضرت حسن بصری کو جب یہ واقعہ معلوم ہوا تو بہت رنجیدہ ہوئے، اگر حضرت انسؓ آخر عمر میں بھی محفوظ القوی اور مستقیظ ہوتے تو اس روایت کو سنا کر حجاج کی جور و ظلم کی مہم کو مدد نہ پہنچاتے، ممکن ہے امام صاحب نے ان کی روایت مذکورہ کو حدث ونجاست ایسے مہم مسئلہ میں بھی ایسی ہی وجوہ سے توقف و تامل کی نظر سے دیکھا ہو، علامہ کوثری رحمہ اللہ نے یہ نہایت اہم حدیثی فائدہ بھی آخر میں لکھا کہ سنن ابی داؤد طبع کستلیہ کے ۳۰۵۔ا میں حدیثِ ابی ذر میں اشرب من البانھا کے بعد ہے کہ بعض رواۃ کو ابوالہا کے لفظ میں شک ہے، جس کے بارے میں ابوداؤد کا قول نقل ہوا کہ اس کی روایت حماد بن زید نے ایوب سے کی ہے اور لفظ ابوالہا ذکر نہیں کیا، ابوداؤد نے اس پر کہا کہ یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ لفظ ابوالہا تو صرف حدیثِ انس میں ہے، جس کی روایتِ صرف اہل بصرہ نے کی ہے، انتہی بعض الرواۃ سے بعضِ رواۃ عن انس مراد ہیں۔

لہٰذا یہ بات محقق ہوگئی کہ تحریمِ ابوالِ ابل کا مسئلہ ایسا نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے امام صاحب پر طعن کیا جائے، اس کے بعد علامہ کوثری نے لکھا کہ اس مسئلہ میں محدثِ محقق مولانا محمد انور شاہ کشمیری نے بھی فیض الباری میں سیر حاصل بحث کی ہے (النکت ۱۰۷)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات

فرمایا: امام بخاری رحمہ اللہ کی طرف یہ نسبت میرے نزدیک صحیح نہیں ہے کہ انھوں نے پورے باب النجاسات میں داؤد ظاہری کا مذہب اختیار کیا ہے، جیسا کہ کرمانی نے نقل کیا ہے، کیونکہ وہ خود مجتہد فی الفقہ ہیں، جو چاہتے ہیں ان کے مسائل میں سے لے لیتے ہیں اور جو چاہتے ہیں چھوڑ دیتے ہیں اور کسی باب کے چند مسائل کسی مذہب کے موافق اختیار کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ باقی سب مسائل بھی اسی کے موافق لئے ہیں، دوسرے یہ کہ سب اصحاب ظاہر کی طرف بھی یہ نسبت صحیح نہیں کہ وہ مطلقاً تمام ازبال وابوالِ حیوانات کو طاہر کہتے ہیں، بجز خنزیر، کلب وانسان کے، کیونکہ ابنِ حزم بھی بہت بڑے ظاہری ہیں، جو عام ظاہریہ کے اس باب میں سخت مخالف ہیں۔ (۱۷۷۔ا سے ۱۷۹۔ا تک ان کی تردید بھی کی ہے ملاحظہ ہو "المحلی")

مسلک امام بخاری رحمہ اللہ

فرمایا:۔ میرے نزدیک امام بخاری رحمہ اللہ صرف ابوالِ ابل وغنم ودواب کی طہارت کے قائل ہیں۔ اور مرابض کا ذکر کر کے ازبال کی

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) علامہ ابن حزم نے محلی ۱۸۰۔ا میں حضرت ابن عمرؓ سے غسلِ بولِ ناقہ کا حکم نقل کیا ہے، اور امام احمد کی روایت سے حضرت جابر سے تمام ابوال کا نجس ہونا ذکر کیا ہے، حسن سے ہر پیشاب کو دھونے کا قول، ابن المسیب سے "الرش بالرش والصب بالصب من الابوال کلھا" نقل ہے حضرت سفیان بن عیینہ کے واسطہ سے محمد بن سیرین کا عمل چگاڈر کا پیشاب دھونے کا، زہری سے ابوالِ ابل کو دھونے کا قول، حماد بن ابی سلیمان سے اونٹ اور بکری کے پیشاب کو دھونے کا ارشاد ثابت ہے ظاہر ہے کہ یہ سب حضرات بھی محدث ابن ابی شیبہ سے متقدم تھے پھر بھی صرف امام صاحب کی بات کھٹکی۔ واللہ المستعان۔ (مؤلف)

طہارت بھی مانتے ہیں، مگر اس کے لئے حیوانات میں سے صرف ابل و غنم کو متعین کیا ہے جو حدیث میں مذکور ہیں اور ترجمہ میں دواب کا لفظ اپنی طرف سے زیادہ کیا، جس پر حدیث سے کوئی دلیل نہ تھی، اس لئے اس کو مبہم رکھا ہے پھر دواب سے بھی مراد میرے نزدیک وہ حیوانات لئے ہیں جو سواری میں کام آتے ہیں اور ابوال کی طہارت و نجاست کے بارے میں کوئی حکم صراحت سے نہیں کیا ہے جیسی ان کی عادت ہے کہ جب احادیث میں طرفین کے لئے مواد ہوتا ہے تو فیصلہ ناظرین پر چھوڑ دیا کرتے ہیں اور ایک جانب کا فیصلہ خود نہیں کرتے بجز خاص ضرورت کے۔

غرض حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے زیر بحث مسئلہ میں امام بخاری رحمہ اللہ کے مسلک کے بارے میں حافظ ابن حجر اور دوسرے حضرات سے الگ ہے جو سمجھتے ہیں کہ انھوں نے مالکیہ یا ظاہریہ کا مسلک پوری طرح اختیار کیا ہے۔

سرقین پر نماز: قولہ والسرقین پر فرمایا کہ ابوموسیٰ نے سرقین (گوبر وغیرہ) کے پاس اس طرح نماز پڑھی کہ اگر چاہتے تو اس سے ذرا سا بچ کر قریب ہی کی پاک صاف وستھری زمین میں بھی پڑھ سکتے تھے، مگر اس کی پروا نہیں کی، خیال کیا کہ یہاں اور وہاں برابر ہے اور اگر فی السرقین کی صورت لی جائے، تب بھی یہ ثابت نہیں ہوتا کہ سرقین پر نماز پڑھی، کیونکہ ظرفیت میں توسع ہے، جس طرح بخاری میں ہی آگے آئے گا کہ اونٹ مسجد سے باہر تھا، مگر راویِ حدیث نے تعبیر یہ کردی کہ وہ مسجد کے اندر تھا، یہاں حضرت رحمہ اللہ نے اعرابی اختلاف کی طرف اشارہ فرمایا، کیونکہ والسرقین رفع کے ساتھ بھی مروی ہوا ہے اور والسرقینِ جر کے ساتھ بھی، پہلی صورت رفع کی ہے کہ دار یا مربد میں نماز پڑھی جبکہ پاس ہی گوبر تھا اور ملی ہوئی اس سے بھی زیادہ صاف ستھری میدان و جنگل کی زمین تھی، دوسری صورت یہ کہ دار لا برید اور دار السرقین میں نماز پڑھی یعنی بکریوں کے طویلہ میں جہاں گوبر بھی تھا یہ مطلب بہر صورت نہیں کہ خود نماز بھی خاص گوبر کے اوپر پڑھی گئی تھی) پھر اشکال ہوا کہ قسطلانی میں تو ابن ابی شیبہ سے "فصلی معنا علی روث و تین" مروی ہے (وہاں نماز لید اور بھوسہ پر پڑھی) اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت اعمش سے وکیع نے کی ہے اور شعبہ و سفیان نے اعمش سے "صلی ھنا ابوموسیٰ علے مکان فیہ سرقین" (اس مکان میں نماز پڑھی جس میں گوبر تھا) روایت کیا ہے، ان دونوں کی روایت وکیع سے راجح ہے اور بخاری کی روایت رفع والی تو سب سے زیادہ راجح ہے۔

فرمایا:۔ بولِ انسان اور براز تو بالا جماع نجس ہے ماکول اللحم جانوروں کے ابوال و ازبال (پیشاب و گوبر) میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ و امام شافعی دونوں کو نجس کہتے ہیں، اور امام مالک و زفر کا مذہب طہارت کا ہے، امام محمد سے بھی ایک قول طہارت کا منقول ہے ان حضرات نے ابوال کی طہارت حدیث عرنیین سے اخذ کی ہے اور بکریوں کے باڑوں میں نماز کی اجازت سے طہارتِ ازبال کا مسئلہ لیا ہے، پہلے ہم حدیثِ مذکور کے متعلق جو حدیث الباب بھی ہے بحث کرتے ہیں:۔

اس میں چار باتیں محلِ بحث ہیں (۱) طہارت و نجاستِ ابوال (۲) حرام سے تداوی کا جواز و عدمِ جواز (۳) حدود کا مسئلہ (۴) مثلہ کا حکم:

بحثِ اوّل: حدیث الباب کو طہارتِ ابوال کے لئے حجت جب ہی بنا سکتے ہیں کہ ان کے پینے کی اباحت طہارت پر مبنی ہو، لیکن اگر وہ بطورِ دوا تھی، تو اس سے طہارت پر استدلال کسی طرح صحیح نہیں، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ ایک چیز فی نفسہ حرام بھی ہو اور شارع کی طرف سے کسی ضرورت کی بناء پر اس کے استعمال کی اجازت و اباحت بھی ہو جائے، پھر راویوں کے الفاظ سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ وہ

---

[1] ظاہریہ کے یہاں تمام حیوانات کے ازبال و ابوال پاک ہیں بجز انسان کے، جیسا کہ ابنِ حزم نے داؤد ظاہری سے نقل کیا ہے (محلی ۱۶۹۔۱) شافعیہ و حنفیہ کے مذاہب میں بھی تھوڑا سا فرق ہے "کہ ان کے یہاں ہر جانور کا یکساں حکم ہے، حنفیہ کے یہاں اول تو فضلاتِ ماکول اللحم کو تعارضِ ادلہ کی وجہ سے نجاستِ حنفیہ کا حکم دیا گیا ہے اور پرندوں کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ فضا میں اڑنے اور بیٹ کرنے والے پرندوں کبوتر، چڑیا وغیرہ کا فضلہ پاک ہے اور دوسرے پرندوں مرغی، بطخ اور مرغابی کا فضلہ صاحبین کے نزدیک نجس خفیف ہے اور امام صاحب کے نزدیک غلیظ ہے۔ (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۱۔۱۷) فرقِ مذکور کو ابن حزم نے زیادہ نمایاں کر کے حنفیہ کی تردید کی ہے، کہ نجاست کی تقسیم امام ابوحنیفہ سے پہلے کسی نے نہیں کی وغیرہ، اور اپنا مسلک امام شافعی کے ساتھ مطابق و متحد بتلایا ہے۔ (مؤلف)

پیشاب کا پینا بطور دواء وعلاج کے تھا کیونکہ انھوں نے بیانِ واقعہ کے اندر ہی ان لوگوں کے مرض کا ذکر "فـاجتـو و الـمـدينة " سے کیا ہے لہٰذا یہ بات صاف اور منقح ہوگئی کہ شربِ ابوال کا حکم صرف استشفاء کے لئے تھا اور الفاظ حدیث سے کوئی اشارہ تک بھی اس امر کا نہیں ملتا کہ وہ حکم طہارت پر مبنی تھا۔ نیز صحیح بخاری ۸۴۰"بـاب الـبـان الاتن "میں یہ بھی تصریح کی ہے کہ مسلمان ابوالِ ابل سے علاج کرتے تھے اور اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے، ایسی صورت میں ظاہر ہے ذہن میں یہی بات فوری طور پر آتی ہے کہ حدیثِ عرنیین میں بھی اونٹ کا پیشاب پینا بطور تداوی ہی تھا، ابن سینا نے لکھا کہ اونٹ کے دودھ سے استسقاء کو فائدہ ہوتا ہے بلکہ بعض اطبّاء نے تو یہ بھی کہا ہے کہ اونٹ کے پیشاب کی بو سے اس مرض کو نفع ہوتا ہے اسی لئے یہ بات بھی زیرِ بحث آسکتی ہے کہ وہ تداوی بطور شرب تھی یا بطریق نشوق (سونگھنے) کے تھی، کیونکہ بعض احادیث سے یہ بات بھی مترشح ہوتی ہے کہ وہ سونگھنے کے طور پر تھی پینے سے نہ تھی آس کی صورت یہ ہے کہ طحاوی میں تو حضرت انسؓ سے صرف شرب البان کا ذکر ہے۔ اذا خـرجـتـم الى ذود لنا فشربتم مِن البانها کہا کہ قتادہ نے حضرت انس سے ابوالہا کی بھی روایت کی ہے اور نسائی ص ۱۶۶ ج ۲ میں بھی ایسا ہی ہے" اور اس میں سعید بن المسیب سے ایک روایت ليشـر بـوامن البانها کی ہے، اس میں بھی ابوال[1] کا ذکر نہیں ہے، دوسری روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے ان لوگوں کو اونٹنیوں کی طرف بھیج دیا اور انھوں نے ان کے دودھ و پیشاب پئے، یعنی اس سے یہ بات نہیں نکلتی کہ شربِ مذکور آپ کے حکم وایما سے تھا، اس لئے کسی روایت میں ابوال کو البان سے الگ بیان کرنا، کسی میں البان پر اقتصار کرنا، اور کسی میں شربِ مذکور کا حکم حضور کی طرف منسوب ہونا، اور کسی میں نہ ہونا، وغیرہ امور غور وتامل کی دعوت ضرور دیتے ہیں، پھر بعض طریق میں البان کا لفظ مقدم اور ابوال کا موخر ہے، ایسی صورت میں علفتها تبنا و ماء باردا کے طریقہ پر دوسرے کے لئے دوسرا فعل محذوف بھی مان سکتے ہیں:۔ان يشـر بـوامن البانها ويستنشقوا من ابوالها، اور مصنف عبدالرزاق میں ابراہیم نخعی سے نقل ہوا کہ ابوالِ ابل میں کچھ حرج نہیں اور لوگ اس سے نشوق کرتے تھے، معلوم ہوا کہ وہ بھی طریقۂ علاج تھا، لہٰذا وہ قرینہ حذف فعل کا ہو جائے گا، مگر اس بارے میں ایک وجہ سے تردد ہے کہ طحاوی میں اسی روایت میں یستنشقون کی جگہ یستشفون بابوال الابل نقل ہوا ہے، اس سے مصنّف مذکور لفظ میں تردد وشبہ پیدا ہو گیا۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے آخر میں فرمایا کہ یہ سب بحث ہوسکتی ہے، مگر میرے نزدیک مختار یہی ہے کہ بظاہر ان لوگوں نے پیشاب بھی پیا ہوگا، لیکن وہ تھا بہرحال تداوی ہی کے طور پر، اس میں کوئی تردد وتامل نہیں ہے۔

بحثِ دوم: محرماتِ شرعیہ سے علاج ودوا جائز ہے یا نہیں، اس بارے میں ناقلین مذہب حنفی کے کلام میں اضطراب ہے مثلاً کنز میں ہے کہ ابوال کو نہ دواء کے طور پر پی سکتے ہیں نہ بغیر دواء کے، بحر کی کتاب الرضاع میں ہے کہ اصل مذہب تو عدمِ جواز ہی ہے پھر مشائخ نے قیود و شرائط کے ساتھ جائز قرار دیا ہے، درمختار میں عدمِ جواز امام صاحب کے نزدیک، اور ردالمحتار میں جواز امام ابو یوسف سے نقل ہے، نہایہ میں ذخیرہ سے جواز نقل ہوا بشرطیکہ اس سے شفا معلوم ہو۔ اور اس کے سوا دوسری دوا معلوم نہ ہو، خانیہ میں ہے کہ جس سے شفا کا حصول ہو اس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں، جیسے ضرورت کے وقت پیاسے کے لئے شراب درست ہے، یہ بھی کہا گیا ہے کہ جوازِ تداوی کا اختلاف درحقیقت ظن کی صورت میں ہے اور جب شفاء وصحت یقینی ہو تو جواز میں اتفاق ہے۔ المصفی میں اس کی تصریح ہے مگر یہ نہیں معلوم ہوسکا کہ ان کی مراد کیا ہے، اتفاق ائمہ کا یا مشائخ کا، فتح القدیر میں ہے کہ تداوی محرم سے مطلقاً جائز ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بھی رمایا کہ اگر یہی بات صحیح ہے کہ اصل مذہب میں مطلق عدمِ جواز تھا اور مشائخ مابعد نے ضرورت وعدمِ ضرورت کی تفصیل کردی تو یہ ان کی مخالفت نہیں ہے اور اس کی صحت کے وجوہ وقرائن بھی ہیں، مثلاً طحاوی میں امام اعظم سے نقل ہوا کہ دانت

[1] علامہ کوثری کے افادات میں بھی ہم ابوداؤد (باب الجنب یتیمم) کے حوالہ سے اس کی تائید ذکر کرچکے ہیں، "مؤلف" معانی الآثار ص۹۴ میں ہے کہ حمید نے کہا قتادہ لفظِ ابوال کی روایت کرتے ہیں اور ہم نے اس کو اپنے شیخ سے نہیں سنا، نسائی ص۱۲۷ میں بھی اسی طرح ہے، اور نسائی میں طریقِ انسؓ سے بھی ابوال کا ذکر قطعاً نہیں ہے۔ (العرف الشذی ص۴۹)

کی بندش سونے کے ساتھ درست ہے، پس جب وہ جائز ہوگیا تو تداوی بالمحرم بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگی، ایسے ہی ریشمی کپڑا پہننے کا جواز جہاد کے موقع پر ہے، غرض مذہب میں تنگی و سختی بھی ہے اور مستثنیات بھی ہیں، اور عدم جواز مطلقاً جو منقول ہے وہ پیش بندی اور سدذرائع کے طور پر ہے تاکہ لوگ محرماتِ شرعیہ کا ارتکاب بےضرورت نہ کرنے لگیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان کے زمانے میں تداوی بالمحرم کی ضرورتیں پیش نہ آئی ہوں، طحاوی میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے عرفجہ کو سونے کی ناک بنوانے کی اجازت دی تھی، کیونکہ چاندی کی ناک میں بو پیدا ہوگئی تھی، اسی طرح حضرت زبیر بن العوام اور عبدالرحمٰن بن عوف کو خارش کی وجہ سے ریشمی کپڑے پہننے کی اجازت دی تھی۔

احادیث ممانعت تداوی بالحرام

فرمایا: ممانعت کی بہت سی احادیث طحاوی وابوداؤد میں موجود ہیں ان میں سے **لا تداووا بحرام** ہے (حرام سے دوامت کرو) اور مسلم میں ہے **انها داء ولیست بدواء** (وہ بیماری ہے دوا نہیں ہے) طحاوی میں ہے **ان الله لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم** (اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے شفا محرمات میں نہیں رکھی) جس کی تاویل عالمگیری میں اچھی نہیں کی گئی۔

ممانعت کی غرض کیا ہے؟

فرمایا:۔ یہ ہے کہ شفا کی تلاش وجستجو حرام سے نہ کی جائے کہ باوجود حلال چیزوں کے بھی ان کو چھوڑ کر حرام کو اختیار کیا جائے، پس مقصد یہ ہے کہ جب تک حلال میسر ہو حرام کے ساتھ تداوی نہ کی جائے، جس کی طرف جعل کا لفظ مشیر ہے، کیونکہ وہ حقیقت سے ہٹ کر دوسری صورت اختیار کرنے پر بولا جاتا ہے، قرآن مجید میں ہے **وتجعلون رزقکم انکم تکذبون** (یعنی وہ حق تعالیٰ کی طرف سے تمہارا رزق وروزی نہیں ہے، لیکن تم اس کو خود اپنی طرف سے خود اپنا رزق ونصیب بنا لیتے ہو) اسی طرح حق تعالیٰ نے تمہارے لئے شفا تو حلال میں رکھی ہے اور تم اس کو حرام سے طلب کرتے ہو، اور حرام کو حلال کی جگہ پانی طرف سے کرتے ہو، گویا ان کے طریق کار کی قباحت بتلائی ہے باقی احادیثِ ممانعت میں بھی کراہت تداوی بالمحرم ہی بتلائی ہے، اور حالتِ اختیار میں اس کو طلب کرنے سے روکا ہے اور الفاظ میں مطلق ممانعت بلا استثناءِ ضرورت واضطرار وغیرہ بطور سدِ ذرائع اختیار کی گئی ہے۔

ایک غلط توجیہ پر تنبیہ

فرمایا:۔ بعض لوگوں نے یہ سمجھا ہے کہ حرام میں بالکل شفا ہے ہی نہیں، اور انھوں نے آیت "**فیھما اثم کبیر و منافع للناس**" میں بھی تاویل کی ہے کہ منافع سے مراد منافعِ تجارت ہیں منافع بدنیہ میرے نزدیک یہ غلط ہے بلکہ منافع مطلقاً مراد ہیں صرف منافعِ تجارت نہیں کیونکہ ماکول ومشروب اشیاء خود بالذات مطلوب ہوتی ہیں، نقود کی طرح نہیں کہ وہ آلۂ تحصیل غیر ہوتے ہیں اور خود بالذات مطلوب نہیں ہوتے پس اگر ہم نے صرف منافعِ تجارت مراد لیں گے اور دوسرے ذاتی منافع مراد نہ لیں گے تو گویا ہم ان کو نقود کے حکم میں کردیا جو صحیح نہیں، اور قرآن مجید نے تو یہاں خود ہی ایسی غیر معمولی مشکل اور گتھی سلجھادی جو انسانی افکار وانظار کی دسترس سے باہر تھی، کہ شریعت جب کسی چیز کو حرام قرار دیتی ہے تو اس میں بدن کی کوئی منفعت باقی رہتی ہے یا نہیں؟ قرآن مجید نے ایک اصلِ عظیم کی طرف رہنمائی فرمادی کہ باوجود بقاءِ منافع کے بھی بہت سی چیزیں حرام کردی گئیں، جس کی علت یہ ہے کہ ان کا نقصان نفع کے مقابلہ میں زیادہ ہے، چنانچہ فرمایا:۔ **واثمهما اکبر من نفعهما** تسلیم کیا کہ ان میں نفع بھی ہے مگر چونکہ نقصان وگناہ زیادہ ہے اس لئے حرام کردیا گیا، یہ بات بغیر حق تعالیٰ کے بتلانے کے معلوم نہ ہوسکتی تھی، کیونکہ وہی خوب جانتے ہیں کہ اثم بڑا ہے یا نفع زیادہ ہے۔

عجیب بات: فرمایا: حدیث الباب کو اگر تداوی پر محمول کریں تو اس سے طہارتِ ابوال کا مسئلہ نہیں نکالا جا سکتا اور طہارت پر محمول کریں تو تداوی بالمحرم کا مسئلہ مستنبط نہیں ہوسکتا، پھر معلوم نہیں کس طرح بعض حضرات نے اسی ایک حدیث سے دونوں مسئلے نکال لئے ہیں۔

ایک مشکل اور اس کا حل

محترم المقام حضرت مولانا محمد بدر عالم صاحب دام ظلہم نے فیض الباری ۳۴۷۔ا میں حضرت شاہ صاحبؒ کی طرف سے یہ بات نقل کی کہ امام طحاوی عندالضرورت بھی جوازِ تداوی بالمحرم کا ماسوی المسکرات سے خاص کرتے ہیں اس کے بعد امام طحاویؒ کی معانی الآثار مطالعہ کر کے ان کو اشکال پیش آیا کہ امام طحاوی نے تو ایسا نہیں کہا، چنانچہ حاشیہ میں انھوں نے یہی اشکال پیش کیا، پھر لکھا کہ حافظ ابن حجرؒ نے بھی یہی سمجھا ہے اور حضرت شاہ صاحب والی بات مطابق نہیں ہوتی، اس کے نیچے محترم علامہ بنوری نے ایک رائے لکھی، وہ بھی وہاں دیکھی جا سکتی ہے، پھر موصوف نے معارف السنن میں غالباً بہ اتباع ''العرف الشذی'' یہی بات حضرت شاہ صاحبؒ کی طرف منسوب کی کہ امام طحاوی کے نزدیک تداوی بالحرام جائز ہے، مگر خمر اس سے مستثنیٰ ہے، اس سے تداوی ان کے نزدیک کسی حالت میں جائز نہیں، الخ ۳۸۷۔ا

راقم الحروف کو بھی اس اشکال پر رک جانا پڑا، اور حل کی فکر ہوئی، اور محض خدائے علیم وخبیر کے فضل سے یہ مشکل حل ہوگئی ہو ولی المدد والمنہ۔

صورتِ واقعہ یہ ہے کہ نہ امام طحاویؒ نے جوازِ تداوی بالحرام سے خمر ودیگر مسکرات کو مستثنیٰ کیا اور نہ حضرتِ شاہؒ نے یہ بات انکی طرف منسوب کی ہے، یہ محض مغالطہ ہوا ہے اور ایسے عجائب وغرائب، بہت سے ہیں کہ حضرتؒ نے درس میں فرمایا کچھ اور اس کا بن گیا کچھ اور، والی اللہ المشتکیٰ۔

ہمارے علم میں ابھی تک ایسی کچی بات نہیں آئی جو حضراتؒ نے اپنے درس یا تالیف میں فرمائی ہو، ہاں! جب فہمِ معانی قرآن وحدیث میں بڑے بڑوں سے غلطی کا امکان ہے تو فہم معانی کلام انور میں غلطی کا امکان کیوں نہیں ہے؟!

تحقیق: بات صرف اتنی تھی کہ حدیث ''ان اللہ لم یجعل شفاء کم فی ماحرم علیکم'' کو دوسرے گروہ کے حضرات (قائلین طہارتِ ابوال)، نے اپنی دلیل کا مقدمہ بنایا کہ حضور علیہ السلام نے شربِ ابوال کو شفا قرار دیا، یہ پہلا جز ومقدمہ تھا، دوسرا جزو یہ حدیثِ مذکور ہوئی، نتیجہ نکلا کہ ابوال حلال وطاہر ہیں، اس کے جواب میں امام طحاوی نے فرمایا کہ حدیثِ مذکور کا مورد تو صرف خمر ہے، ہر محرّم چیز نہیں ہے اس لئے شربِ بول کے بارے میں اس کا پیش کرنا بے محل ہے اور بتلایا کہ زمانۂ جاہلیت میں لوگ شراب کے اندر شفاء وصحت کا عقیدہ رکھتے تھے اس لئے اس کی محبت وعقیدت کی جڑ کاٹنے کے لئے حضور علیہ السلام نے اس طرح زور دے کر اس کے اندر شفا نہ ہونے کی بات فرمائی کہ جس طرح تم خیال کرتے ہو، اس میں کچھ بھی شفا نہیں ہے) (یا حسبِ تحقیق شاہ صاحبؒ اس میں شفا مافوق الطبیعۃ نہیں ہے۔) حضرت شاہ صاحبؒ نے یہی بات آثار السنن کے حواشیِ مخطوطہ ۱۸ میں بھی لکھی ہے کہ امام طحاوی نے اس کی مراد کو مسکر پر مقصود کیا اور شوافع میں سے امام بیہقی نے بھی ایسا ہی سمجھا ہے، اس کے بعد حضرت شاہ صاحبؒ مسئلۂ تداوی بالمسکر کی طرف منتقل ہوگئے اور لکھا کہ حنفیہ کا مختار یہی ہے کہ وہ بھی جائز ہے اور حدیثِ مذکور ان کے خلاف اس لئے نہیں کہ اس میں شفاء سے مراد شفاءِ زائد علی الطبیعۃ ہے جیسے عسل میں ہے (کہ اس کو شفاء للناس کہا گیا، حالانکہ دنیا کی اور بھی لاکھوں چیزوں میں شفا ہے) پھر فرمایا کہ شاید لفظِ ان اللہ لم یجعل شفاء امتی سے بھی اسی طرف اشارہ ہے کہ محرماتِ شرعیہ میں حق تعالےٰ نے اپنی طرف سے خاص شفاءِ زائد علی الطبیعۃ نہیں رکھی یہ صورت تو جب ہے کہ ہم اس حدیث کا مضمون بطور اخبار سمجھیں، اور اگر بطور عدم تجویز شرعاً کہیں تو اس کو حالت اختیار پر محمول کریں گے جیسا کہ علماء نے کہا ہے، صرف ضرورت پر محمول نہ کریں گے (یعنی تداوی بالمسکر کا جواز صرف ضرورت پر نہیں بلکہ اس سے زائد مرتبۂ اضطرار کے وقت صحیح ہوگا) پھر شاہ صاحب نے لکھا کہ شاید امام طحاویؒ نے بھی یہی معنی شفاء کے لئے ہیں اور فتح میں اس کو پوری طرح نہ لیا گیا، اس لئے اس پر حوالہ کر کے چھوڑ دیا۔''

غالباً یہ آخری جملہ حافظ کی طرف اشارہ ہے کہ انھوں نے ۲۳۵۔ا میں امام طحاوی کی طہارتِ مذکورہ معانی الآثار کا حوالہ دیا ہے اور وہ یہی سمجھے ہیں کہ امام طحاوی تداوی بالمسکر کو کسی صورت میں بھی جائز نہیں سمجھتے، آخر میں حافظ نے یہ جملہ لکھا "**قاله الطحاوی بمعناه**" اس سے ان کی ذمہ داری کچھ ہلکی بھی ہو جاتی ہے، مگر ظاہر ہے کہ حافظ ابن حجر جو تداوی بالخمر والمسکر کو وقتِ ضرورت بھی ناجائز سمجھ رہے ہیں اس کی تائید امام طحاوی کے قول سے نہیں مل سکتی، ممکن ہے ان کو امام طحاوی کی مراد سمجھنے میں واقعی کچھ مغالطہ ہی ہوا ہو، مگر حضرت شاہ صاحبؒ کو ہرگز مغالطہ نہیں ہوا اور ان کے درسِ ترمذی و بخاری کے حوالہ سے جو یہ بات نقل ہوئی کہ امام طحاویؒ نے اس بات کو ہمارے ائمہ میں سے کسی کی طرف منسوب نہیں کیا، (معارف السنن ۲۷۷۔ا و العرف الشذی ۴۸) یا یہ جملہ کہ امام طحاوی عند الضرورت بھی صرف ماسوی المسکرات کو جائز سمجھتے ہیں اور نہیں معلوم یہ صرف ان ہی کی تحقیق ہے یا اور کسی کا مذہب بھی ہے (فیض الباری ۳۲۷۔ا) یہ جملے بھی حضرتؒ نے صرف اس تحقیق کے بارے میں فرمائے ہوں گے کہ امام طحاوی حدیثِ مذکور کو مسکرات پر مقصور کرتے ہیں، مطلب یہ کہ قصرِ مذکور والی رائے ہمارے ائمہ میں سے کسی کی طرف منسوب نہیں ہوئی، بیہقی شافعی نے اس کو لکھا ہے، مسئلہ تداوی بالمسکر سے اس کا کچھ تعلق نہیں ہے نہ ہو سکتا ہے، کیونکہ معانی الآثار موجود ہے، ہر شخص دیکھ اور سمجھ سکتا ہے کہ امام طحاوی نے اس کو مطلقاً ممنوع قرار نہیں دیا، اور غالباً اسی لئے محقق عینی نے بھی یہ بات امام طحاوی کی طرف منسوب نہیں کی بلکہ حافظ ابن حجر خود چونکہ اسی کے قائل ہیں کہ حدیث مذکور خمر و مسکر سے مخصوص ہے لہٰذا اس کی حرمت کسی ضرورت و اضطرار کے وقت بھی رفع نہ ہوگی۔

حافظ پر نقد: محقق عینی نے حافظ موصوف کی بات نقل کر کے لکھا کہ اس میں نظر ہے، اس لئے کہ خصوصیت کا دعویٰ بلا دلیل ہے اور ناقابلِ قبول، پھر لکھا کہ جوابِ قاطع یہی ہے کہ حدیثِ مذکور حالتِ اختیار پر محمول ہے، جیسا ہم ذکر کر چکے ہیں، (عمدۃ القاری ۹۲۰۔ا) یعنی ممانعت کا مورد حالتِ اختیار ہے، حالتِ اضطرار نہیں ہے، اور حافظ پر امام طحاوی کے متعلق گرفت عینی نے غالباً اس لئے نہیں کی کہ حافظ نے فرق بین المسکر وغیر المسکر کی بات کو تو امام طحاوی کے قول یا معنی سے مؤید کہا ہے، آگے خود اپنی رائے لکھی ہے کہ غیر مسکرات میں گنجائشِ جواز ہے، کیونکہ ان کے دواء ہونے کی شارع نے صراحت نہیں کی، اور مسکرات کے داء اور غیر شفا ہونے کی صراحت کر دی ہے، اس لئے ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کر سکتے۔ غرض ہمیں یقین ہے کہ امام طحاوی کی طرف تداوی بالمسکر کے عدمِ جواز مطلقاً کی نسبت جس نے بھی سمجھی غلطی کی، اور حضرت شاہ صاحبؒ نے تو ایسی بات ہرگز نہیں فرمائی اور محقق قول فقہاءِ حنفیہ کا یہی ہے کہ حالتِ اضطرار (یعنی شدید ضرورت کے وقت میں تداوی بالمسکر بھی جائز ہے مثلاً کسی کا گلا خشک ہو جائے، اور وہ پانی وغیرہ نہ ہونے کے سبب مرنے لگے تو بقدرِ ضرورت شراب کا استعمال جائز ہوگا۔

مزید تائید: تفسیر مظہری میں ہے:۔ یہ مطلب نہیں کہ حق تعالیٰ نے حرام میں شفا پیدا ہی نہیں کی، کیونکہ خلافِ منطوق آیت ہے، اور تحریم کی وجہ سے منافعِ خلقیہ منتفی نہیں ہو سکتے۔ بلکہ معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہیں رخصت اور کھلی اجازت اس امر کی نہیں دی کہ حرام سے شفا حاصل کرو، یعنی غیر حالتِ اضطرار میں اجازت نہ ہوگی، اور نہایہ میں تبیین سے نقل کیا کہ "تداوی بالمحرم جائز ہے، مثلاً خمر و بول سے بشرطیکہ کوئی مسلمان طبیب یہ فیصلہ کر دے کہ اس میں کسی خاص شخص یا مرض کے لئے شفا ہے اور اس کے لئے دوسری مباح دوا موجود نہ ہو جو اس کے قائم مقام ہو سکے، اور حرمت ضرورت کے سبب اٹھ جاتی ہے، اس لئے اس کو تداوی بالحرام نہ کہیں گے، اور اس کی حدیثِ عبداللہ بن مسعود ان **الله لم يجعل شفاء كم فی ماحرم عليكم**) شامل نہ ہوگی اور ممکن ہے انھوں نے اس حدیث کو اس وقت کسی خاص بیماری کے متعلق بیان کیا ہو، جس کی دوسری دواء غیر ممنوع و حرام سب کے لئے معروف و مشہور ہو، اور اسی طرح ابن حزم نے بھی محلی میں لکھا: "یقینی طور سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ مردار و خنزیر بھوک سے ہلاکت کے خوف پر مباح ہے، گویا حق تعالیٰ نے مہلک بھوک سے شفا ہی ایسی چیز میں رکھ دی جو دوسرے حالات میں حرام ہے، اسی کو ہم دوسرے الفاظ میں اس طرح بھی کہہ سکتے ہیں کہ ایک چیز جب تک ہم پر حرام ہے اس میں کوئی

شفا ہمارے لئے نہیں ہے لیکن جب حالتِ اضطرار میں ہوں گے تو وہ چیز اس وقت ہم پر حرام نہ رہے گی، بلکہ حلال ہو جائے گی، اور اُس...... کو شفا بھی کہہ سکتے ہیں، یہی حدیث کے ظاہر سے مفہوم ہو رہا ہے (امانی الاحبار ۱۱۰-۱)

قصرِ منع مرجوح ہے

فرمایا اگرچہ امام طحاوی و بیہقی نے حدیثِ ابن مسعودؓ کو مسکر پر مقصور کیا ہے...... اور حدیث ام سلمہ بروایت وتصحیح ابن حبان سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، مگر میرے نزدیک اولیٰ یہی ہے کہ حدیث کو ظاہر پر رکھا جائے اور اس میں مسکر کی تخصیص و تاویل نہ کی جائے، البتہ اس کو حالتِ اختیار کے ساتھ مقید کہا جائے جیسا کہ محقق عینی نے کہا ہے اور حالتِ اضطرار میں تداوی ہر حرام چیز کے ساتھ جائز ہے، جبکہ اس کی قائم مقام دوسری چیز موجود نہ ہو، پھر یہ کہ شفا کا لفظ امورِ مبارکہ متبرکہ میں بولا جاتا ہے، دوسرے امور میں منفعت کہی جاتی ہے شفا نہیں، جیسا حق تعالےٰ نے آیت ''فیھما اثم کبیر و منافع للناس'' میں ارشاد فرمایا، لہٰذا شئی محرم میں منفعت ہو سکتی ہے، جس پر لسانِ شرع میں شفا کا اطلاق نہ ہو گا، حاصل یہ کہ حدیث الباب سے ابوالِ ماکول اللحم کو نجس کہنے والوں کا استدلال درست ہے، اور ان کا اس کو تداوی پر محمول کرنا بھی صحیح ہے۔

بحثِ سوم: تیسری بحث حدیث الباب کے تحت حدود و قصاص کی ہے کہ قصاص میں مماثلت ضروری ہے یا نہیں؟ شافعیہ چونکہ مماثلت فی القصاص بکل معنی الکلمہ قائل ہیں اور اس میں یہاں تک انکے یہاں غلو ہے کہ احراق ولواطت کے سوا ہر عمل میں برابری قصاص کا حکم کرتے ہیں، تو وہ حدیث الباب سے اپنی ادعائی مماثلت بھی ثابت کرتے ہیں، کیونکہ جس طرح عکل وعرینہ کے لوگوں نے چرواہوں کی آنکھوں میں گرم سلائیاں پھیر کران کو اندھا کیا تھا، ایسا ہی حضور علیہ السلام نے قصاصاً ان کے ساتھ بھی کرایا لیکن حنفیہ جو ایسی مماثلت فی القصاص کے قائل نہیں جو مثلہ کی حد تک پہنچا دے، اس لئے وہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ معاملہ ان کے ساتھ بطورِ حد و قصاص نہ تھا، بلکہ سیاسۃً تھا، تاکہ آئندہ لوگ اس قسم کی جرأت نہ کریں اور اگر حدّ اُبھی تھا تو وہ بعد کو منسوخ ہو گیا، کیونکہ مثلہ کی تمام صورتیں منسوخ ہو گئیں۔

بحث چہارم منسوخیِ مثلہ

حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ:۔ ابن شاہین نے حدیثِ عمران بن حصین دوبارہ نہی وممانعت مثلہ کو ذکر کر کے کہا یہ حدیث ہر قسم کے مثلہ کو منسوخ کرتی ہے، ابن الجوزی نے اس پر کہا کہ نسخ کا دعویٰ تاریخ کا محتاج ہے میں کہتا ہوں کہ اس کا ثبوت باب الجہاد بخاری کی حدیثِ ابی ہریرہ ہے، جس میں آگ سے عذاب دینے کی اجازت کے بعد ممانعت وارد ہے، اور عرنیین کا قصہ اسلامِ ابی ہریرہ سے قبل کا ہے، گویا وہ اجازت وممانعت دونوں کے موقع پر موجود تھے، نیز قتادہ نے ابن سیرین سے نقل کیا کہ عرنیین کا قصہ حدود کے احکام نازل ہونے سے پہلے کا ہے اور موسیٰ بن عقبہ سے بھی مغازی میں ایسا ہی منقول ہے، علما نے یہ بھی لکھا کہ نبی کریم علیہ السلام نے اس کے بعد آیتِ مائدہ کی وجہ سے مثلہ کی ممانعت فرما دی، اور اسی کی طرف بخاری کا بھی میلان ہے، نیز امام الحرمین نے نہایہ میں امام شافعیؒ سے بھی یہی نقل کیا ہے۔''

قاضی عیاض کا اشکال اور جواب

حافظ نے اسی موقع پر یہ بھی لکھا:۔ قاضی عیاض کو اشکال گذرا کہ عکل وعرینہ کو مرتے وقت پانی کیوں نہیں دیا گیا، حالانکہ اس بارے میں اجماع ہو چکا ہے کہ جو شخص قتل کیا جائے اور پانی مانگے تو اس کو منع نہیں کر سکتے پھر جواب دیا کہ ایسا حضور علیہ السلام کے حکم سے نہیں ہوا، اور نہ آپ نے ممانعت فرمائی تھی لیکن یہ جواب نہایت ضعیف ہے کونکہ اس کی اطلاع تو حضور کو ضرور پہنچی ہے، لہٰذا اس پر آپ کا سکوت بھی ثبوتِ حکم کے لئے کافی ہے، علامہ نووی نے جواب دیا کہ محاربِ مرتد کے لئے کوئی حرمت یا رعایت پانی پلانے وغیرہ کی نہیں ہے، چنانچہ یہ مسئلہ بھی اسی

لئے ہے کہ جس شخص کے پاس صرف اتنا پانی ہو کہ اس سے صرف فرضِ طہارت ادا کر سکے تو اس پر ضروری نہیں کہ اسلام سے مرتد ہونے والے کو پانی پلائے اور تیمم کرے بلکہ اس پانی کو طہارت میں استعمال کرے خواہ وہ مرتد پیاس سے مر ہی جائے۔ علامہ خطابی نے جواب دیا کہ نبی کریم علیہ السلام نے اسی طریقہ سے ان کی موت کا ارادہ فرمایا ہوگا، بعض نے جواب دیا کہ ان کو پیاسا رکھنے میں یہ حکمت تھی کہ انھوں نے اونٹنیوں کے دودھ پینے کے بعد اس نعمت کی ناشکری کی تھی جس سے ان کو شفا حاصل ہوئی اور بھوک و پیاس دور ہوئی تھی لہٰذا اس کے لئے مناسب سزا پیاسا رکھنا ہی ہوسکتی تھی یا یہ بات اس لئے تھی کہ ان لوگوں نے اس رات میں حضور علیہ السلام اور آپ کے اہل وعیال کے لئے جو دودھ ان کی اونٹنیوں کا آیا کرتا تھا، اس کو روک لیا تھا، اور روایتِ نسائی سے معلوم ہوا کہ آپ نے ان پر بددعا بھی کی تھی کہ جس نے آپ کے اہل بیت کو پیاسا رکھا وہ بھی پیاسا ہی رہے۔ اس لئے یہ صورت پیش آئی، اس کو ابن سعد نے ذکر کیا ہے واللہ اعلم (فتح الباری ۷-۲۳۳)

ازبال کا مسئلہ: یہاں تک ماکول اللحم جانوروں کے ابوال کی بحث تھی، دوسری حدیث الباب میں چونکہ ان کی لید وگوبر کا مسئلہ بھی زیر بحث آجاتا ہے، اور بظاہر امام بخاری نے ان کی طہارت تسلیم کر لی ہے، اس لئے اس کو بھی لکھا جاتا ہے۔

تفصیل مذاہب: گھوڑے، گدھے وخچر کی لید (جس کو عربی میں روث کہتے ہیں جمع ارواث) گائے بھینس کا گوبر (جس کو عربی میں خثی کہتے ہیں۔ جمع اخثاء) اونٹ وبکرے کی مینگنی (جس کو عربی میں بعر کہتے ہیں۔۔ مجمع البحار) یہ سب امام اعظمؒ کے نزدیک نجس غلیظ ہیں، اور امام ابو یوسف وامام محمد کے نزدیک ان کی نجاست خفیف ہے جیسے کہ امام اعظم اور ابو یوسف کے نزدیک ماکول اللحم چوپاؤں کا پیشاب نجس خفیف تھا، امام مالک وزفر ماکول اللحم چوپاؤں کی لید گوبر وغیرہ کو بھی ابوال کی طرح طاہر کہتے ہیں، امام احمد کا اس بارے میں کوئی مذہب عام طور سے نقل نہیں ہوا، ممکن ہے اس میں بھی دو قول ہوں، امام شافعیؒ تو ابوال وازبالِ ماکول اللحم کو بھی نجسِ غلیظ فرماتے ہیں یعنی اس بارے میں ان کے مذہب میں سب سے زیادہ سختی وتنگی ہے، باقی غیر ماکول اللحم جانوروں کے فضلات (گوبر وپیشاب وغیرہ) تو وہ سارے ہی ائمہ مجتہدین کے نزدیک نجس ہیں، اور ان کی طہارت کے قائل صرف ظاہر یہ ہیں، اور ظاہر یہ میں سے بھی حافظ ابن حزم ان کے شدت سے مخالف ہیں، امام محمدؒ کی طرف جو ارواثِ دوابِ ماکول الحم کی طہارت کا قول منسوب ہوا ہے وہ ان سے روایتِ شاذہ ہے۔ مشہور روایت ان سے نجاست ہی کی ہے اس لحاظ سے یہ کہنا درست ہے کہ ہمارے سب ائمۂ حنفیہ ارواث کی نجاست پر متفق ہیں، جیسا کہ حضرت گنگوہیؒ نے بھی فرمایا (لامع الدراری ۷-۹۱ کہ سرقین کی نجاست پر اتفاق ہے) اور اس پر جو حضرت شیخ الحدیث دام ظلہم نے کہا ہے کہ "یہ سبقتِ قلم ہے، کیونکہ جو بھی طہارتِ ابوال ماکول اللحم کا قائل ہے، وہ ان کے ارواث کی طہارت کا بھی قائل ہے" یہ استدراک ہمارے نزدیک صحیح نہیں، جیسا کہ اوپر کی تفصیلِ مذاہب سے ظاہر ہے اور بظاہر حضرت گنگوہیؒ کی مراد اپنے ائمۂ حنفیہ ہی ہیں، جو نجاست پر متفق ہیں۔ بدائع ۶۲-۱ میں ہے: "عامۂ علماء کے نزدیک تمام ارواث نجس ہیں، البتہ امام زفر روثِ ماکول اللحم کو طاہر کہتے ہیں اور یہی قول امام مالک کا ہے۔"

امام زفر کے بارے میں بھی جہاں تک ہم سمجھے ہیں، نقلِ مذہب میں تسامح ہوا ہے، او بظاہر نجاست خفیفہ کی جگہ طہارت منسوب ہوگئی ہے کیونکہ التعلیق الممجد ۱۲۵ میں ہے:۔ "بعرۃ" (مینگنی) کے بارے میں ہمارے ائمہ ثلاثہ نجاست پر متفق ہیں فرق یہ ہے کہ امام صاحب اس کی نجاست غلیظہ اور صاحبین (ابو یوسف ومحمد) خفیفہ کہتے ہیں۔ اور امام زفر ارواثِ ماکول اللحم میں صاحبین کے ساتھ ہیں یعنی نجاستِ خفیفہ بتلاتے ہیں، اور غیر ماکول اللحم میں امام صاحب کے ساتھ یعنی نجاستِ غلیظہ فرماتے ہیں، یہی بات ہدایہ ۶۱-۱ میں بھی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

قوانین التشریع علی طریقۃ ابی حنیفۃ واصحابہ ۵۷-۱ میں لکھا:۔ "گدھے، گائے، ہاتھی وغیرہ کی لید گوبر ہمارے تمام ائمہ کے نزدیک

نجس ہیں، البتہ اتنی تفصیل ہے کہ امام اعظمؒ ان کی نجاست کو غلیظ کہتے ہیں، کیونکہ ان کے بارے میں نص وارد ہے (یعنی حدیث بخاری کہ حضرت ابن مسعودؓ استنجا کے لئے ڈھیلے لائے، جن میں لید کا ٹکڑا بھی تھا تو حضور اکرم ﷺ نے اس کو پھینک کر فرمایا کہ یہ نجس ہے) چونکہ نص مذکور کے خلاف کوئی دوسری معارض ومقابل نص نہیں ہے، اس لئے نجاستِ غلیظہ کا حکم متعین ہے اور ایسی نجاست صرف قدر درہم تک معاف ہے اس سے زیادہ ہوتو نماز صحیح نہ ہوگی، بخلاف ابوال کے کہ وہاں احترازِ بول کے حکم والی احادیث کے معارض ومقابل حدیث عرنیین آ گئی، اس لئے امام صاحب کے اصول پر تعارضِ ادلہ کی وجہ سے نجاست کو خفیف قرار دینا پڑا۔ صاحبین (امام ابو یوسف وامام محمد) کا اصول دوسرا ہے کہ تخفیف کا حکم علماء ومجتہدین کے باہم اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے کیونکہ اجتہاد ائمہ وجوبِ عمل کے لئے حجت ودلیل ہے (اس میں اختلاف کے سبب کمزوری آ گئی تو حکم کمزور ہوگیا) اور چونکہ امام مالکؒ ارواثِ ماکول اللحم کو طاہر قرار دے رہے ہیں، اس لئے حکمِ نجاست میں خفت آ گئی، لہٰذا ان کے نزدیک ایسی نجاست کپڑے کو لگ جائے تو معافی کی حد قدرِ درم سے زیادہ ہوگئی، اس کے علاوہ دوسری وجہ ارواثِ مذکورہ میں خفتِ نجاست کی عمومِ بلوی بھی ہے، جو تخفیفِ حکم کا شریعت میں عام اصول ہے، ہدایہ میں ہے کہ امام محمدؒ جب ری گئے اور سڑکوں پر گھوڑوں گدھوں کی سواری عام وبہ کثرت ہونے کے سبب سے لید وگوبر کی نجاست سے بچنا دشوار دیکھا تو آپ نے زیادہ مقدار کو بھی مانعِ صلوٰۃ قرار نہیں دیا جس سے بعض لوگوں نے سمجھا کہ آپ نے قولِ نجاست ہی سے رجوع کرلیا ہے، حالانکہ بظاہر آپ کا یہ فیصلہ عمومِ بلوی کے سبب سے قدرِ معافی کی زیادتی کے لئے تھا، جو قولِ نجاست پر بھی صحیح ہوتا ہے۔

امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ "موضعِ نص میں عمومِ بلوی کا اعتبار نہ چاہیے، جب گوبر کا ٹکڑا حضور علیہ السلام کے صریح ارشاد کے باعث نجس قرار پایا تو اس میں عام ابتلا سے ترمیم نہیں کر سکتے، جیسے آدمی کا پیشاب نص سے نجس ثابت ہوا تو اس میں عام ابتلا کے سبب تخفیف نہیں کر سکتے حالانکہ انسان کے لئے خود اپنی پیشاب کے تلوث سے بچنا ہر وقت اور بھی زیادہ دشوار ہے۔"

بحث کافی لمبی ہوگئی، مگر ہم نے چاہا کہ بہت سی کام کی باتیں اور طلبہ واہلِ علم کے لئے مثالی تحقیق کے نمونے سامنے آجائیں، جو انوار الباری کا بڑا مقصد ہے، اکثر کتابوں میں تشنہ چیزیں لکھی جاتی ہیں، ایک جگہ زیادہ سے زیادہ نکھری ہوئی تحقیقات جمع ہوجائیں تو اچھا ہے واللہ الموفق

اس کے بعد چند دوسرے متفرق علمی افادات پیش کئے جاتے ہیں وبہ نستعین:۔

(۱) حضرت اقدس مولانا گنگوہی رحمہ اللہ کا ارشاد

فرمایا:۔ "امام ترمذی کا باب التشدید فی البول کے بعد باب ماجاء فی بول مایو کل لحمہ کو لانا اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ جو کچھ شدت پیشاب کے احکام میں ہے، وہ اس قسم کے علاوہ میں ہے، کیونکہ ان کے نزدیک ماکول اللحم کا پیشاب بھی ماکول و طاہر ہے اور اسی لئے امام ترمذی نے مثلہ کے بارے میں تو جوابدہی کی مگر پیشاب پینے کے بارے میں کوئی جوابدہی ضروری نہیں سمجھی، کیونکہ وہ ان کے نزدیک پاک تھا ہی، جواب کی ضرورت نہ تھی۔" (الکوکب الدری ۴۸۔۱)

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ امام ترمذی نے اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا مسلک بھی نظر انداز کر دیا، بلکہ یہ بھی آخر حدیث میں لکھدیا:۔ اکثر اہل علم کا یہی قول ہے کہ ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب میں کوئی حرج نہیں (وہ پاک ہیں) حالانکہ حافظ ابن حجر نے تصریح کی ہے کہ امام شافعی اور جمہور علماء کا مسلک نجاستِ ابوال ماکول اللحم کا ہے اور ہم یہ بھی لکھ چکے ہیں کہ امام شافعی نجاست کے قول میں نہ صرف امام اعظم سے

متفق ہیں، بلکہ ان سے بھی زیادہ سخت ہیں، اور امام احمد بھی حسب تحقیق محقق ابن قدامہ نجاست ہی کے قائل ہیں، صرف امام مالک قائل طہارت رہ جاتے ہیں، ممکن ہے امام ترمذی عذاب قبر کی وعید کو صرف بول انسانی پر محمول کرتے ہوں، اور من البول والی روایت کو امام بخاریؒ کے اتباع میں مرجوح قرار دیتے ہوں اور اسی لئے امام شافعیؒ کے مسلک کو حدیثی نقطۂ نظر سے ضعیف خیال کرتے ہوں، مگر ہم پہلے بھی لکھ آئے ہیں کہ من البول والی روایت کو حافظ ابن حزم[۱] وغیرہ نے زیادہ راجح قرار دیا ہے۔

دار قطنی میں حدیث ابی ہریرہؓ "اکثر عذاب القبر من البول" مروی ہے جس کو انھوں نے صحیح کہا، اور مستدرک میں حاکم نے بھی اس کی روایت کی اور اس کو صحیح علی شرط الشیخین بتلایا اور کہا کہ میں اس میں کوئی علت نہیں جانتا اور بخاری و مسلم نے اس کو ذکر نہیں کیا، پھر دوسری حدیث حضرت ابن عباسؓ کی ذکر کی "عامة عذاب القبر من البول" (اکثر عذاب قبر پیشاب سے نہ بچنے کے سبب ہوتا ہے) مستدرک ۱۸۳۔ا و ۱۸۴)

"صلوا فی مرابض الغنم" کا جواب

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: جب تک کسی حدیث کے تمام متون و طرق کو نہ دیکھا جائے، صحیح رائے قائم نہیں ہو سکتی، کیونکہ راویوں کے طرق بیان مختلف ہوتے ہیں اور صرف ان کے طرق بیان کی بنا پر کوئی فیصلہ کر دینا درست نہیں، تاوقتیکہ شارع علیہ السلام کا مقصد و غرض نہ متعین ہو جائے، حدیث مذکور کے الفاظ سے بظاہر بکریوں کے باڑہ میں نماز پڑھنا مطلوب شرعی معلوم ہوتا ہے، حالانکہ یہی حدیث طحاوی میں اس طرح ہے کہ ایک شخص نے حضور اکرم علیہ السلام سے پوچھا، کیا میں بکریوں کے باڑہ میں نماز پڑھ سکتا ہوں؟ آپ نے جواب میں فرمایا:۔ ہاں! اس سے معلوم ہوا کہ وہ امر ابتدائی نہ تھا بلکہ سائل کے جواب میں تھا اور اس سے صرف جواز و اباحت معلوم ہوئی، دوسری حدیث ابی ہریرہ میں ہے کہ جب تمہیں بجز بکریوں کے باڑے اور اونٹوں کے طویلے کے اور کوئی جگہ نماز پڑھنے کی نہ ملے تو بکریوں کے باڑے میں نماز پڑھ لیا کرو اونٹوں کے طویلے میں نہیں۔

اس سے مزید یہ بات معلوم ہوئی کہ جب دوسری جگہ موجود ہو تو بکریوں کے باڑے سے بھی وہ زیادہ بہتر ہے، پھر یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ حدیث مذکور کا تعلق عربوں کے تمدن و عادات سے تھا، بکریاں کو بہت عزیز تھیں، ان کو مسطح جگہوں پر رکھتے تھے اور وہی خود ان لوگوں کے رہنے سہنے کی جگہ بھی ہوتی تھی اور وہیں ایک گوشہ میں نماز پڑھنے کی جگہ بھی بنا لیتے تھے، جس کا ثبوت موطاء امام محمد کی حدیث ابی ہریرہ سے ملتا ہے، جس میں بکریوں کو آرام سے رکھنے اور ان کے باڑے صاف ستھرے بنانے کی ترغیب دی گئی اور ان کے ایک گوشہ میں یکسو ہو کر نماز پڑھنے کا ارشاد ہوا۔ الفاظ حدیث یہ ہیں:۔ **احسن الی غنمک و اطب مر احها وصل فی نا حيتها** (موطا امام محمد ۱۲۵۔ا)

محقق عینی نے مرابض غنم میں نماز پڑھنے اور معاطن ابل میں نہ پڑھنے کے متعلق چند احادیث جمع کر دی ہیں، جن سے اس تفریق کی وجہ بھی سمجھ میں آ جاتی ہے:۔

(۱)۔ **عن ابی زرعة مرفوعاً:۔ الغنم من دواب الجنة فامسحوا رغامها و صلوا فی مرابضها** (بکریاں جنت کے

---

[۱] آپ نے لکھا کہ جن راویوں نے "من بولہ" روایت کیا، ان سے اوپر والوں نے ان سے معارضہ کیا، چنانچہ ہناد بن السری، زہیر بن حرب، محمد بن المثنی اور محمد بن بشار سب ہی نے وکیع سے "من البول" روایت کیا، اور ابن عون و ابن جریر نے بھی اپنے باپ سے، انھوں نے منصور سے انھوں نے مجاہد سے بھی "من البول" ہی کی روایت کی، اسی طرح شعبہ و عبیدۃ بن حمید نے بھی عن منصور عن مجاہد "من البول" ہی روایت کیا ہے اور شعبہ ابو معاویہ ضریر، وعبدالواحد بن زیاد سب نے اعمش سے بھی "من البول" ہی کی روایت لی ہے، لہٰذا اگر چہ روایتیں تو دونوں حق ہیں، مگر ان لوگوں کی روایت میں دوسروں کے مقابلہ میں زیادتی ہے اور عدل کی زیادتی کو قبول کرنا ضروری ہے، اس لئے اس کو بھی ماننا چاہیے اور اس طرح طہارت ابوال کے قائلین کے تمام حیلے حوالے ختم ہو جاتے ہیں اور یہ بات ضروری طور سے ثابت ہو گئی کہ ہر پیشاب اور گوبر سے احتراز و اجتناب شرعاً واجب و ضروری ہے (المحلی ۱۸۰۔ا)"

چوپاؤں میں سے ہیں، ان کی رینٹ صاف کردیا کرو، اوران کے باڑوں میں نماز پڑھ لیا کرو۔)

(۲)۔ مسند بزار میں ہے:۔ **احسنو الیها و امیطو اعنها الاذی** (بکریوں کے ساتھ اچھا سلوک کرو، اوران کے اردگرد سے نجاست اورگوڑا کرکٹ دور کردیا کرو)

(۳)۔ عبداللہ بن المغفل سے مروی ہے:۔ **صلوا فی مرابض الغنم ولا تصلو افی اعطان الابل فانها خلقت من الشیاطین. قال البیهقی کذار واه الجماعه.** (بکریوں کے باڑوں میں نماز پڑھ لیا کرو، مگر اونٹوں کے طویلے میں مت پڑھو، کیونکہ ان کی پیدائش شیاطین میں سے ہے)

(۴)۔ ایک حدیث کے کلمات یہ ہیں:۔ **اذا ادرکتکم الصلوة و انتم فی مراح الغنم فصلو افیها فانها سکینة و برکة واذا ادرکتکم الصلوة وانتم فی اعطان الابل فاکر جوامنها فا نها جن خلقت من الجن الاتری اذا نفرت کیف تشمخ بانفها** (عمدۃ القاری ۹۲۲۔۱) (اگر تمہیں نماز کا وقت ہوجائے اورتم بکریوں کے باڑے میں ہوتو وہیں نماز پڑھ لو، کیونکہ ان کے پاس سکینہ وبرکت ہے، لیکن اگر نماز کا وقت ہوجائے اورتم اونٹوں کے طویلہ میں ہوتو وہاں سے نکل جاؤ کیونکہ وہ جن ہیں، ان ہی میں سے ان کی پیدائش ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب وہ بگڑتے ہیں تو کیسے ناک چڑھاتے ہیں۔ یعنی سخت غضبناک ہوجاتے ہیں۔)

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ ابن حزم نے حدیث **صلوا فی مرابض الغنم** کوقوی السند حدیث ابی داؤد سے منسوخ کہا ہے جس میں مساجد کی تطییب تنظیف کا حکم وارد ہوا ہے، شاید انھوں نے نسخ مذکور کا دعویٰ نجاستِ ابوال وازبال کا قول اختیار کرنے کے سبب سے کیا ہو، میں تو اس کے بارے میں فیصلہ نہیں کرسکتا، تاہم اتنی بات میرے نزدیک محقق ہے کہ امت محمدیہ سے وقت کا اہتمام ومراعات مطلوب ہے، جس طرح بنی اسرائیل سے امکنہ ومقامات کی مراعات مطلوب تھی اوراسی لئے وہ نمازیں صرف ان مقامات میں پڑھ سکتے تھے جو نماز کے لئے بنائے جاتے تھے، اوراوقات کی رعایت ان کے لئے زیادہ اہم نہ تھی۔

بناءِ مساجد سے پہلے مرابضِ غنم میں نماز پڑھتے تھے، پھر مسجدوں میں جمع ہونے لگے، جیسا کہ بخاری ۶۱ باب الصلوۃ فی مرابض الغنم میں ہے کہ حضور اکرم ﷺ بناءِ مسجد سے پہلے مرابضِ غنم (بکریوں کے باڑے) میں نماز پڑھا کرتے تھے اور ۶۔۷ سطر قبل یہ بھی ذکر ہے کہ حضور ﷺ اس امر کو محبوب رکھتے تھے کہ جہاں بھی نماز کا وقت ہوجائے وہیں نماز پڑھ لیں، اور مرابضِ غنم میں بھی نماز پڑھ لیا کرتے تھے اور آپ نے مسجد بنانے کا بھی حکم دیا، گویا وقت کی رعایت ہی اس کی مقتضی تھی کہ نماز کا وقت آگیا تو مرابض میں بھی ادا فرمالیتے تھے۔

اثر ابی موسیٰ کا جواب

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ اس امر کا کوئی ثبوت نہیں کہ خاص سرقین پر ہی نماز پڑھی تھی، پھر نماز کے لئے شرط تو مواضعِ اعضاءِ سجود کی طہارت ہے (فتح القدیر) اور قدوری میں ہے کہ سجدہ میں فرض پیشانی اورایک پاؤں زمین پر رکھنا ہے البتہ یہ ضرور ہے کہ اگر نمازی کے اردگرد بھی نجاست ہوتو نماز مکروہ ہوتی ہے، اس لئے اگر صرف مواضع اعضاء سجود میں گوبر وغیرہ نہ ہوگا، تب بھی نماز تو صحیح ہوہی گئی ہوگی، لہٰذا اثرِ مذکور سے اگرچہ طہارت ظاہر ہوتی ہے، مگر پھر بھی اس سے نجاست ہی پر نماز پڑھنے کا تعین نہیں ہوتا۔

دلائل نجاست ابوال وازبال

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ (۱) سیاقِ قرآن سے بھی نجاست ہی مفہوم ہوتی ہے، کیونکہ فرمایا:۔ **نسقیکم ممافی بطونها من بین فرث و دم لبنا خالصا سائغا للشاربین** "(پلاتے ہیں تمہیں اس کے پیٹ کی چیزوں میں سے گوبر اورخون کے بیچ میں سے صاف ستھرا دودھ،

جو پینے والوں کے لئے لذیذ وخوشگوار ہوتا ہے) فرث کے معنی گوبر کے ہیں جب تک وہ اوجھڑی میں رہے، حق تعالیٰ نے اپنی شان وقدرت بتلائی کہ گوبر وخون جیسی گندگی نجس چیزوں کے درمیان میں سے دودھ جیسی پاکیزہ وخوش مزہ چیز نکالتے ہیں، معلوم ہوا کہ گوبر وخون دونوں نجس ہیں۔

(۲)۔ ترمذی شریف ''کتاب الاطعمہ'' میں حدیث ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے جلالہ (پلیدی کھانے والے جانور) کا گوشت کھانے اور دودھ پینے سے منع فرمایا۔ جلالہ۔ جلہ کھانے والی، جس کے معنی مینگنی کے ہیں (قاموس وغیرہ) اس سے مینگنی کی نجاست ہی ثابت ہوئی۔

(۳)۔ حدیث میں ہے کہ جو شخص مسجد میں جائے تو اپنے جوتہ سے نجاست کو دور کرلے (ابوداؤد باب الصلوۃ فی النعل) اس میں صرف انسان کا براز یا غیر ماکول اللحم جانوروں کے فضلات مراد لینا نہایت مستبعد ہے۔

(۴)۔ نبی کریم ﷺ نے مزبلہ میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا۔

(۵)۔ حضور ﷺ نے گوبر کا ٹکڑا یہ فرما کر پھینک دیا کہ یہ رکس (پلیدی وگندگی) ہے،

(۶)۔ حدیثِ ابی ہریرہؓ مرفوعاً استنزھوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منہ (ابن خزیمہ وغیرہ) پیشاب سے بچو کہ عذابِ قبر اسی کے سبب ہوگا۔'' ظاہر ہے کہ یہ تمام ابوال کو شامل ہے اور وعید کی وجہ سے ان سے بچنا واجب ہے۔

(۷)۔ حضرت ابنِ عباسؓ سے دو شخصوں کے عذابِ قبر والی حدیث جو بخاری میں گذر چکی اور مسلم میں بھی مروی ہے اس میں من البول کا لفظ ہے جو جنسِ بول کو شامل ہے، اور بول انسان کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

صاحب تحفہ کا صدق وانصاف

آپ نے یہ دونوں حدیث ذکر کر کے ابن بطال وغیرہ کا جواب نقل کیا کہ من البول سے بھی مراد بولِ انسان ہی ہے جیسا کہ بخاری نے سمجھا ہے، لہٰذا اس سے عام مراد لے کر استدلال صحیح نہیں، پھر لکھا کہ ہم نے فریقین کے دلائل مع مالہا وماعلیہا کے ذکر کردیئے ہیں، آگے تم خود غور کرلو کہ کون حق پر ہے اور میرے نزدیک تو قول ظاہر طہارتِ بول والوں کا ہی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم = (تحفۃ الاحوذی ۷۸۔۱) کیا ''مالہا وماعلیہا'' کا یہی مطلب عربی زبان میں لیا جاتا ہے کہ اپنی رائے کے موافق قول کو تو اچھی طرح بیان کردیا جائے اور مخالف کے جوابات حذف کردیئے جائیں، ہم قائلینِ نجاست کے جوابات تفصیل سے لکھ چکے ہیں، اور کیا من البول اور من بولہ کی بحث میں ابن حزم نے اتمامِ حجت نہیں کردی ہے اور شافی جوابات نہیں دیئے ہیں؟ آخران کو حذف کردینا کہاں کا انصاف ہے'' واللہ المستعان۔

(۸)۔ ابن عابدین نے اس حدیث طبرانی سے استدلال کیا ہے ''اتقوا البول فانہ اول مایحاسب بہ العبد فی القبر'' (پیشاب سے احتراز کرو، کیونکہ قبر میں سب سے پہلے محاسبہ اسی پر ہوگا) اس کی اسناد حسن ہے

ان کے علاوہ بھی احادیث اور آثار صحابہ وتابعین نجاستِ ابوال وازبال کے ثبوت میں بہ کثرت موجود ہیں، وفیما ذکرنا کفایۃ وشفاء لمافی الصدور، ان شاء اللہ تعالیٰ

بَابُ مَایَقَعُ مِنَ النَّجَاسَاتِ فِی السَّمْنِ وَالْمَآءِ وَقَالَ الزُّهْرِیُّ لَا بَاْسَ بِالْمَآءِ مَا لَمْ یُغَیِّرْهُ طَعْمٌ اَوْرِیْحٌ اَوْ لَوْنٌ وَّقَالَ حَمَّادٌ لَّا بَاْسَ بِرِیْشِ الْمَیْتَةِ وَقَالَ الزُّهْرِیُّ فِیْ عِظَامِ الْمَوْتیٰ نَحْوِ الْفِیْلِ وَغَیْرِهٖ اَدْرَکْتُ نَاساً مِّنْ سَلَفِ الْعُلَمَآءِ یَمْتَشِطُوْنَ بِهَا وَیَدَّهِنُوْنَ فِیْهَا لَا یَرَوْنَ بِهٖ بَاْساً وَّقَالَ ابْنُ سِیْرِیْنَ وَاِبْرَاهِیْمُ لَا بَاْسَ بِتِجَارَةِ الْعَاجِ:

(وہ نجاستیں جو گھی اور پانی مین گر جائیں۔ زہری نے کہا کہ جب تک پانی کی بو، ذائقہ اور رنگ نہ بدلے (نجاست پڑ جانے کے باوجود) اس میں کچھ حرج نہیں اور حماد کہتے ہیں پانی میں مردار پرندوں کے پر پڑ جانے سے کچھ حرج نہیں (واقع ہوتا) مردار جانوروں کی جیسے

ہاتھی وغیرہ کی ہڈیاں اس کے بارے میں زہری کہتے ہیں کہ میں نے پہلے لوگوں کو ان کی کنگھیاں کرتے اور ان ہڈیوں کے برتنوں میں تیل رکھتے ہوئے دیکھا ہے وہ اس میں کچھ حرج نہیں سمجھتے تھے، ابن سیرین اور ابراہیم کہتے ہیں کہ ہاتھی دانت کی تجارت میں کچھ حرج نہیں)

(۲۳۲) حَدَّثَنَا اِسْمٰعِيلُ قَالَ وَحَدَّثَنِيْ مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ اللهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ مَيْمُوْنَةَ اَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنْ فَارَةٍ سَقَطَتْ فِيْ سَمْنٍ فَقَالَ اَلْقُوْهَا وَمَا حَوْلَهَا وَكُلُوْا سَمْنَكُمْ:

(۲۳۳) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللهِ قَالَ ثَنَا مَعْنٌ قَالَ ثَنَا مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ اللهِ ابْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُوْدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ مَيْمُوْنَةَ اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنْ فَارَةٍ سَقَطَتْ فِيْ سَمْنٍ فَقَالَ خُذُوْهَا وَمَا حَوْلَهَا فَاطْرَحُوْهُ قَالَ مَعْنٌ ثَنَا مَالِكٌ مَالَا اُحْصِيْهِ يَقُوْلُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ مَيْمُوْنَةَ:

(۲۳۴) حَدَّثَنَا اَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ اَنَا عَبْدُ اللهِ قَالَ اَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ عَنْ اَبِيْ هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ كُلُّ كَلْمٍ يُكْلَمُهُ الْمُسْلِمُ فِيْ سَبِيْلِ اللهِ يَكُوْنُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ كَهَيْئَتِهَا اِذْ طُعِنَتْ تَفَجَّرُ دَمًا اَللَّوْنُ لَوْنُ الدَّمِ وَالْعَرْفُ عَرْفُ الْمِسْكِ:

ترجمہ (۲۳۲):۔ حضرت میمونہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے چوہے کے بارے میں پوچھا گیا جو گھی میں گر گیا تھا، آپ نے فرمایا اس کو نکال دو اور اس کے آس پاس کے گھی کو نکال پھینکو اور اپنا (بقیہ) گھی استعمال کرو۔

ترجمہ (۲۳۳):۔ حضرت میمونہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے چوہے کے بارے میں دریافت کیا گیا جو گھی میں گر گیا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اس چوہے کو اس کے آس پاس کے گھی کو نکال کر پھینک دو، معن کہتے ہیں کہ مالک نے کتنی ہی بار یہ حدیث ابن عباس سے اور انھوں نے حضرتِ میمونہ سے روایت کی۔

ترجمہ (۲۳۴):۔ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:۔ اللہ کی راہ میں مسلمان کو جو زخم لگتا ہے وہ قیامت کے دن اسی حالت میں ہوگا جس طرح وہ لگا تھا، اس میں سے خون بہتا ہوگا، جس کا رنگ (تو) خون کا سا ہوگا اور خوشبو مشک کی سی ہوگی۔

تشریح:۔ امام بخاریؒ نے پانی، گھی وغیرہ میں نجاست گرنے کے مسائل بیان کرنے کے لئے باب باندھا ہے اور اس کے عنوان و ترجمۃ الباب ہی میں اس امر کی بھی وضاحت کر دی کہ مردار چیز اگرچہ نجس ہے مگر اس کے پر وغیرہ جن میں جان نہیں ہوتی اگر پانی وغیرہ میں گر جائیں تو اس سے وہ نجس نہیں ہوگا۔

محقق عینی نے لکھا کہ حضرت حماد بن ابی سلیمان سے مروی ہے کہ مردار کا اون پاک ہے اور اس کو دھو لینا چاہیے! اور ایسے ہی مردار کے پر بھی، اور یہی مذہب امام اعظم اور آپ کے اصحاب کا بھی ہے، امام بخاری نے امام زہری کے حوالہ سے یہ بھی لکھا کہ مردار کی ہڈیاں بھی پاک ہیں جیسے ہاتھی وغیرہ کی کہ بہت سے علماءِ سلف ان کی ہڈیوں کی کنگھیاں استعمال کرتے تھے اور ان سے بنی ہوئی کٹوریوں میں سر کا تیل رکھتے اور استعمال کرتے تھے۔

محقق عینی نے لکھا کہ مردار جانور کی ہڈیوں سے بنی ہوئی کنگھیاں اور تیل کی کٹوریاں امام صاحبؒ کے مذہب میں بھی درست ہیں، امام بخاریؒ نے مزید لکھا کہا ابن سیرین و ابراہیم (نخعی) ہاتھی دانت کی تجارت کو جائز کہتے تھے محقق عینیؒ نے فرمایا کہ بعض لوگوں نے ہر جانور کی ہڈی کو بھی عاج کہا ہے۔

لہٰذا اثرِ مذکور کا ذکر بے سود ہے، کیونکہ مردار کی ہڈی کی طہارت تو پہلے ہی معلوم ہوگئی تھی، مگر ان لوگوں کا قول خلیلی کے مقابلے میں کوئی حیثیت نہیں رکھتا، جس نے کہا کہ ہاتھی دانت کے سوا کسی اور ہڈی کو عاج کہنا درست نہیں ہے، لہٰذا امام بخاری کا یہ اضافہ مزید فائدہ اور وضاحت سے خالی نہیں۔

اس کے بعد امام بخاریؒ نے پہلی حدیث الباب سے یہ ثابت کیا کہ گھی میں چوہا گر جائے تو حضور ﷺ کے ارشاد سے چوہے اور اس کے آس پاس کے گھی کو پھینک کر باقی گھی کا کھانا جائز ہے، دوسری حدیث نے بھی بتلایا کہ چوہے کو اور اس کے اردگرد کے متاثر شدہ گھی کو پھینک دیا جائے، تیسری حدیث سے معلوم ہوا کہ خدا کی راہ میں جہاد کرتے ہوئے جو زخم بھی لگے وہ قیامت کے دن اسی حالت میں دکھلایا جائے گا، حتیٰ کہ اس وقت اس سے خون بہتا ہوا بھی دیکھا جائے گا، البتہ اتنا فرق ہوگا کہ اُس خون کا رنگ تو اِسی دنیا کے خون جیسا ہوگا، مگر اس کی خوشبو مشک جیسی ہوگی۔

احادیثِ مذکورہ بالا پر بہت سے اہم اور طویل الذیل مباحث قائم ہوئے ہیں، جن کو ہم حتی الامکان سمیٹ کر یکجا کرنے کی سعی کریں گے، و بیده التوفیق جل ذکرہ:۔

بحث ونظر: طہارت ونجاست اباب چونکہ نہایت ہی اہم اور مہتم بالشان ہے، اس لئے امام طحاویؒ نے سب سے پہلے "معانی الآثار" میں اس سے ابتداء کی ہے، اور "باب الماء يقع فيه النجاسة" لکھا ہے، پھر احادیث وآثار کی روشنی میں غیر معمولی حسنِ ترتیب سے کلام کیا ہے کہ بایدو شاید، اس وقت ہم بخاری کے "باب مايقع من النجاسات في السمن و الماء" پر لکھ رہے ہیں اور اس سلسلہ میں امام بخاریؒ نے جو کچھ ذکر کیا، اس کی تشریح ہو چکی ہے، مگر جس خوبی سے اس باب کے بھی سارے متعلقات کو امام امام طحاوی نے ایک جگہ ذکر فرمایا ہے وہ مطالعہ سے تعلق رکھتا ہے، ضرورت ہے کہ امام طحاوی کے اس باب کو مستقل رسالہ کی صورت میں مع تشریحات ومباحث کے اردو میں مرتب کر دیا جائے تو وہ امام صاحب موصوف کے علوم وتحقیقی شان کا ایک نمونہ ہونے کے ساتھ نہایت گراں قدر مفید ونافع مجموعہ ہوگا، پھر محقق عینی نے اس سلسلہ میں جو کچھ عمدۃ القاری میں لکھا ہے، اور اس سے زیادہ کا حوالہ "شرحِ معانی الآثار" کے لئے دیا ہے (عمدہ ۹۲۵۔۱) وہ بھی محدثانہ تحقیقات کا شاہکار ہے،

حضرت العلامہ مولانا محمد یوسف صاحب دامت برکاتہم نے "امانی الاحبار" میں جا بجا محقق عینی کی دونوں شروحِ معانی الآثار کے اقتباسات لئے ہیں جو کتاب مذکور کی جان ہیں، مگر کسی وجہ سے وہ محولہ بالا تفصیل کو نہ لے سکے، اگر آئندہ ایڈیشن مین اس کو لے لیا جائے تو بڑی کمی پوری ہو جائے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

حافظ ابن حزم نے "محلی" میں اسی بحث کو ۱۳۵۔۱ سے ۱۶۵۔۱ تک پھیلایا ہے وہ بھی قابلِ مطالعہ ہے، انھوں نے سارے ائمہ مجتہدین کے مذاہب کی نام بنام تردید کی ہے، اور مسلکِ ظاہریہ کی تائید میں پورا زور صرف کر دیا ہے آخر میں چند صحابہ وتابعین کے آثار واقوال اپنے مسلک کی تائید میں نقل کر کے یہ بھی لکھدیا کہ ان حضرات کی تقلید بہ نسبت ابوحنیفہ، مالک وشافعی کی زیادہ بہتر تھی، امام احمد کا مذہب کچھ نہیں لکھا، نہ اس کی تردید کی، بظاہر اس لئے کہ ان کا مذہب الگ نہیں، ان کا ایک قول مالکیہ کے ساتھ ہے تو دوسرا شافعیہ کے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

تفصیل مذاہب: حضرت مولانا عبدالحئی صاحبؒ نے "التعلیق المجد علی الموطأ الامام محمد" ۶۷ "باب الوضوء مايشرب منه السباع و تلغ فيه" میں لکھا:۔ اس باب میں پندرہ مذاہب ہیں۔

(۱) مذہب ظاہریہ: پانی کسی حالت میں بھی نجس نہیں ہوتا، خواہ اس کا رنگ، مزہ اور بو بھی بدل جائے۔

(۲) مذہب مالکیہ: پانی نجس نہیں بجز اس صورت کے کہ اس کا رنگ، بو یا مزہ بدل جائے۔

(۳) مذہب شافعیہ: پانی نجس نہیں ہوتا اگر دو قلے یا زیادہ ہو۔ مولانا عبدالحیٔ صاحبؒ نے لکھا کہ ان تین مذہب کے علاوہ باقی بارہ مذاہب خود ہمارے اصحاب حنفیہ کے ہیں، ان میں پہلا تحدید بالتحریک کا ہے، جو امام محمد، امام ابوحنیفہ اور آپ کے اصحاب قدماء کا ہے اور جس نے آپ کی طرف دوسری بات منسوب کی، اس نے غلطی کی، پھر تحریک کی تین صورتیں ہیں، ایک تحریک ہاتھ سے، دوسرے تحریک غسل سے، تیسرے تحریک وضوء سے، دوسرا مذہب تحریک بالکدرۃ کا ہے، تیسرا تحریک بالصبغ کا ہے، چوتھا تحدید بالسبع فی السبع کا ہے۔ (یعنی ۷×۷ ہاتھ) پانچواں ۸×۸ ہاتھ، چھٹا ۲۰×۲۰ ہاتھ ساتواں ۱۰×۱۰ ہاتھ، آٹھواں قول یا مذہب ۱۵×۱۵۔ نواں ۱۲×۱۲= اس طرح پندرہ سب مذاہب ہو گئے اور مولاناؒ نے آخر مین اپنا یہ فیصلہ بھی درج کر دیا کہ میں ان سب مذاہب کے دریاؤں میں گھسا اور تحقیق کا حق ادا کرنے کے لئے اپنے اصحاب (حنفیہ) کی بھی کتابیں مطالعہ کیں، اور دوسرے مذاہب کی بھی معتمد کتابیں دیکھیں، اس کے بعد واضح ہوا کہ سب سے زیادہ راجح مذہب تو دوسرا ہے (یعنی مالکیہ کا) اس کے بعد تیسرا، پھر چوتھا، جو ہمارے قدماءِ اصحاب وائمہ کا ہے باقی سب مذہب ضعیف ہیں۔" (التعلیق المجد ۶۷)

امام احمدؒ کا ایک قول شافعیہ کے موافق ہے، دوسرا مالکیہ کے (الکوکب الدری ۴۰۔۱) اور کوکب میں مغنی ابن قدامہ سے یہ بھی نقل ہوا کہ امام شافعیؒ کا بھی ایک قول امام مالک کے موافق ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

میاہ کے بارے میں تفصیلِ مذاہب اور دلائل ہم اس سے پہلے جلد کے ۶۰ سے ۶۴ تک لکھ آئے ہیں، اور ۵۸ میں یہ بات بھی خوب واضح کر دی تھی کہ تحدید کا الزام حنفیہ پر نہیں آتا، اور جن حضرات نے ایسا کہا یا سمجھا، وہ سراسر غلطی پر ہیں بلکہ تحدید کے مرتکب صرف امام شافعیؒ ہیں وغیرہ پوری بحث وہاں ہو چکی ہے۔

یہاں مولانا عبدالحیٔ صاحبؒ کے قلم سے تفصیلِ مذاہب اس لئے دکھائی گئی کہ اول تو انھوں نے ظاہریہ[1] کا مذہب نقل کرنے میں غلطی کی ہے، کیونکہ تغیر کی حالت میں وہ بھی نجاست کے قائل ہیں، یہ دوسری بات ہے کہ مالکیہ سے ان کے یہاں توسع زیادہ ہے، اور اسی لئے ابنِ حزم نے محلی ۱۴۸۔۱ میں ثم العجب الخ سے امام مالک کی بھی تردید کی ہے، اس لئے اوجز المسالک ۵۲۔۱ میں جو ظاہریہ و مالکیہ کا مذہب ایک قرار دیا ہے وہ صحیح نہیں، اسی طرح لامع الدراری ۹۷۔۱ اور کوکب ۴۰۔۱ میں جو ظاہریہ کا مذہب "اعتبارِ غلبۂ نجاست" قرار دیا ہے، وہ بھی ان کے مذہب کی پوری ترجمانی نہیں ہے، کیونکہ بعض صورتوں میں وہ صرف تغیر کو بھی معتبر ٹھیراتے ہیں، اور بعض حالات میں غلبہ نجاست کو معیار بناتے ہیں، اس لئے ہمارے نزدیک ان کے مذہب کو نہ مالکیہ کے مذہب سے متحد کہہ سکتے ہیں اور نہ حضرت عائشہؓ وغیرہا کی طرف جو سب سے زیادہ وسعت والا قول منسوب ہے اسی کے مطابق کہہ سکتے ہیں۔ اگرچہ ابنِ حزم نے ۱۶۸۔۱ میں اپنا قول ان ہی کے مثل بتلایا ہے،

دوسری اہم بات یہ دکھلائی تھی کہ بقول حضرت علامہ کوثریؒ حضرت مولانا عبدالحیٔ صاحبؒ نے جن مسائل میں دوسرے مذاہب کے مقابلہ میں بے وجہ ہتھیار ڈال دیئے ہیں، ان ہی مسائل میں سے میاہ کا زیر بحث مسئلہ بھی ہے، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دوسروں کے اس پروپیگنڈے سے وہ غیر معمولی طور سے متاثر ہو گئے تھے کہ حنفیہ نے تحدید کی ہے، چنانچہ انھوں نے حنفیہ کے ہر قول کے ساتھ تحدید کا لفظ نمایاں کیا ہے حتیٰ کہ امام اعظم کی طرف بھی یہی نسبت بڑے زور شور سے کر دی ہے، حالانکہ اس سے زیادہ بے تحقیق بات نہیں ہو سکتی، ۵۸۔۴ انوار الباری میں بتلایا جا چکا ہے کہ تحدید کی نسبت ائمۂ حنفیہ میں سے صرف امام محمدؒ کی طرف ہوئی ہے اور وہ تحدید بھی درحقیقت تحدید نہ تھی بلکہ تقریبی اندازہ تھا اور اس سے بھی ان کا رجوع ثابت ہو چکا ہے پھر ایسی غلط نسبتوں کی بنا پر اپنے اصحاب کو ملزم بنانا، اور پھر یہ بھی دعویٰ کر دینا کہ اس کے خلاف جو بات منسوب کرے گا وہ غلط بھی ہے اور دوسرے مرجوح مذاہب کو اپنے مذہب کے مقابلہ میں راجح وارجح کہہ جانا استسلام اور بے وجہ تاثر وانفعال کی حد ہے، ۵۹۔۴ پر ہم حضرت شاہ صاحبؒ کا ارشاد بھی نقل کر چکے ہیں کہ امام اعظم ہرگز محدِّد نہیں ہیں، اور وہ دردہ کی تحدید ان سے قطعاً مروی نہیں ہے۔

[1] تحفۃ الاحوذی ۶۷۔۱ میں بھی اسی طرح نقلِ مذہب میں غلطی ہوئی ہے۔ (مؤلف)

اس کے بعد بے شائبہ تعصب کہا جا سکتا ہے کہ میاہ کی طہارت ونجاست کے بارے میں سب سے زیادہ اوفق بالا حادیث والآ ثار اور نظری لحاظ سے بھی سب سے زیادہ کامل ومکمل مذہب حنفیہ کا ہے اور اس کو ہم کافی دلائل وتفصیل سے پہلے لکھ چکے ہیں لہٰذا اب احادیث الباب کے دوسری متعلقات لکھے جاتے ہیں:۔

قال الزھری لا باس بالماء مالم یغیرہ الخ

امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب کے اندر امام زہری کا یہ قول بھی ذکر کیا کہ پانی کے اندر کوئی نجس چیز گر جائے تو جب تک اس کی وجہ سے پانی کا مزہ، رنگ وبو نہ بدلے وہ پاک ہی رہے گا، حافظ ابن حجرؒ نے اس پر لکھا:۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ قلیل وکثیر پانی میں کوئی فرق نہیں ہے، اعتبار صرف تغیر کا ہے، امام زہری کے اس مذہب کو اگرچہ ایک جماعت علماء نے اختیار کیا ہے، مگر ابوعبید نے کتاب الطہارۃ میں اس پر نقد کیا ہے کہ اس سے تو یہ لازم آئے گا کہ ایک شخص اگر پانی کے لوٹے میں پیشاب کر دے اور پانی کا وصف نہ بدلے تو اُس پانی سے وضو وغیرہ جائز ہو جائے، حالانکہ یہ امر مکروہ اور قبیح ہے لہٰذا ''قلتین'' کے قول سے قلیل وکثیر کی تفریق کر کے اس مسئلہ میں مدد لی جائے گی، رہا یہ کہ امام بخاری نے حدیث قلتین کی تخریج نہیں کی، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی اسناد میں اختلاف تھا، لیکن اس کے راوی ثقہ ہیں اور ائمہ کی ایک جماعت نے اس کی تصحیح کی ہے البتہ مقدار قلتین پر اتفاق نہیں ہوا، اور امام شافعیؒ نے احتیاطاً اس کو پانچ حجازی قرب قرار دیا ہے، اور اسی سے حدیث مرفوع ابن عباس الماء لا ینجسہ شیئ'' کی تخصیص کی گئی ہے الخ (فتح الباری ۲۳۸۔۱)

محقق عینی کا نقد: فرمایا:۔ حدیثِ قلتین سے اس بارے میں نصرت کیسے حاصل کر سکتے ہیں جبکہ ابن العربی نے کہا کہ اس کا مدار علت پر ہے، یا اس کی روایت میں اضطراب ہے، یا وہ موقوف ہے، اور یہی بات کیا کم ہے کہ امام شافعیؒ نے اس کی روایت ولید ابن کثیر سے کی ہے، جو اباضی ہے اور اس کی روایت مختلف ہے، قلتن بھی، قلتین اوثلاثا بھی ہے، اربعون قلۃ اور اربعون فرما بھی ہے، ابو ہریرہ اور عبید اللہ بن عمر پر موقوف بھی ہے، یعمری نے کہا:۔ ''ابن مندہ نے رواۃ کے لحاظ سے اس کی صحت علی شرط مسلم بتلائی ہے لیکن باعتبار روایت ے اس سے اعراض کیا ہے کہ اس میں کثیر اختلاف واضطراب ہے اور شاید امام مسلم نے اسی لئے اس کو ترک کیا ہے''۔ میں کہتا ہوں کہ اسی اختلاف اسنادی کی وجہ سے امام بخاری نے بھی اس کی تخریج نہیں کی ہے، محقق ابوعمر نے تمہید میں کہا امام شافعیؒ نے حدیثِ قلتین کی وجہ سے جو مذہب اختیار کیا ہے، وہ از روئے نظر ضعیف اور بروئے اثر غیر ثابت ہے کیونکہ اہل علم کی ایک جماعت نے اس میں نقل سے کلام کیا ہے، علامہ ابوموسیٰ نے کتاب الاسرار میں لکھا کہ یہ خبر ضعیف ہے اور بعض حضرات نے اس لئے بھی اس کو قبول نہیں کیا کہ صحابہ وتابعین نے اس پر عمل نہیں کیا۔ الخ (عمدۃ القاری ۹۲۴۔۱)

لمحۂ فکریہ: قارئینِ انوار الباری نے ملاحظہ کیا کہ مالکیہ کے مذہب کو کس طرح علماءِ امت نے کمزور بتلایا اور حافظ ابن حجر نے اس کی امداد ونصرت حدیثِ قلتین سے کرنی چاہی تو اس پر بھی اکابر امت نے کیا کچھ کہا ہے، یہ حال مالکیہ اور شافعیہ کے مذہبوں کا ہے، جن کے متعلق ہمارے مولانا عبدالحئی صاحبؒ نے اپنے کثیر مطالعہ اور طویل تحقیق کی بنا پر یہ لکھدیا تھا کہ ہمارے نزدیک اس بارے میں سب سے زیادہ قابل ترجیح تو مالکیہ کا مذہب ہے اور دوسرے درجہ میں شافعیہ کا مذہب ہے اور تیسرے درجہ پر حنفیہ کا مذہب ہے حقیقت یہی ہے اور بالکل حقیقت کہ بقول علامہ کوثریؒ مولانا موصوف دوسروں کے لٹریچر اور پروپیگنڈے کی وجہ سے بعض مسائل میں غیر معمولی طور پر متاثر ہو گئے تھے، اور اس تاثر کے بعد جو کچھ لکھ گئے، اس سے اہلِ حدیث نے فائدہ اٹھانے کی پوری کوشش کی، اور حنفی مذہب کو بدنام کیا، کہ دیکھو تمہارے علامہ عبدالحئی صاحب جیسے محقق عالم بھی اس کے خلاف لکھ گئے ہیں، لیکن حق بات تو حق ہی ہو کر رہتی ہے، ان کے بعد علامہ کوثری، علامہ شوق نیموی، علامہ کشمیری، علامہ خلیل احمد انبیٹوی، علامہ مفتی، سید مہدی حسن وغیرہ پیدا ہوئے، جنھوں نے فقہ حنفی کے دلائل وبراہین کو نمایاں کیا، اپنے اکابر محدثین، محققین امام طحاوی،

محدث زیلعی، محقق عینی وغیرہم کی تحقیقاتِ عالیہ بھی پیش کیں اور دوسرے علماءِ امت کے محققانہ منصفانہ اقوال وارشادات بھی نمایاں کئے، جن سے صحیح رائے قائم کرنے میں بڑی سہولت ہوگئی، جزاھم اللہ عنا و عن سائر الامۃ المحمدیہ یۃ خیر الجزاء۔

راقم الحروف بھی ان ان ہی حضرات اکابر کے نقشِ قدم پر چلنے اور آگے بڑھنے کی سعی میں مصروف ہے، امید ہے کہ ناظرین انوار الباری غائبانہ دعاؤں سے بدستور میری مدد کرتے رہیں گے۔ واللہ الموفق۔

افاداتِ انور: قال الزہری فی عظام الموتی نحوالفیل پر فرمایا:۔ اس سے امام بخاری مسئلۂ میاہ کے ذیل میں دوسرے متعلقاتِ باب کی طرف منتقل ہوئے ہیں، معلوم ہوا کہ امام بخاری ہاتھی کو نجس العین نہیں سمجھتے، جس طرح امام زہری نہیں سمجھتے تھے ورنہ نجس العین جانوروں کے تو تمام اجزء نجس ہوتے ہیں، اور جس طرح باقی حیوانات کے اجزاء ہڈی، سینگ، بال، اون مردار ہونے کی حالت میں بھی طاہر ہی ہوتے ہیں، اس طرح نجس العین کے نہیں ہوتے، جیسے خنزیر کے۔

قال ابن سیرین وابراہیم لاباْ س بتجارۃ العاج

اس پر فرمایا:۔ تجارتِ ہاتھی دانت کا ذکر یہاں امام بخاریؒ نے ادنیٰ مناسبت کی وجہ سے کر دیا ہے، ورنہ مسئلۂ طہارت و نجاست کا اصل تعلق تو اس جانور کے گوشت سے ہوتا ہے، پھر اسی گوشت کے تابع اس جانور کا جھوٹا بھی ہوتا ہے، باقی دوسرے معاملات کا

---

[۱] ہمارے ائمہ میں سے امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک ہاتھی نجس العین نہیں ہے، البتہ امام محمدؒ اس کو نجس العین قرار دیتے ہیں (عمدۃ القاری ۹۲۵۔ا) اور بدائع ۸۶۔ا میں ہے:۔ ہاتھی کی کھال کے متعلق العیون میں ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک دباغت سے پاک نہیں ہوگی، اور امام ابوحنیفہ و امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ دباغت سے پاک ہوجاتی ہے کیونکہ وہ ان کے نزدیک نجس العین نہیں ہے۔

لہٰذا اس موقع پر فیض الباری ۳۳۲۔ا میں جو اس کا امام ابو یوسف کے نزدیک نجس العین ہونا لکھا گیا ہے وہ سبقت قلم ہے اور نہ یہ بات حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمائی ہے ممکن ہے کہ ضبطِ تقریر کے وقت غلطی ہوئی ہو اور اس قسم کی غلطیاں العرف الشذی و فیض الباری میں دوسری بھی ہیں، حضرت شاہ صاحبؒ کا حافظہ بے نظیر تھا اور وہ بیانِ مذاہب اور نقلِ حوالات وغیرہ میں بھی کبھی غلطی نہیں کرتے تھے، یعنی اس معاملہ میں نہایت متثبت تھے، دوسری فروگذاشت یہ ہوئی کہ تالیفاتِ مذکورہ کو اشاعت کے لئے دینے سے قبل حوالوں کی تصحیح مراجعت کتب کے ذریعہ نہیں کی گئی ورنہ ایسی اہم اغلاط جو کتاب کی شان کے خلاف ہیں طبع نہ ہوتیں، العرف الشذی تو پھر بھی ایک عالم کی زمانہ تعلّم کی تالیف ہے، اس لئے وہ معذور سمجھے جاسکتے ہیں، لیکن فیض الباری کو تو ایک جید عالم نے تالیف کیا ہے جن کو ۳۰۔۴۰ سال کا درسی تجربہ حاصل تھا اور خصوصیت سے برسہا برس ترمذی و بخاری شریف وغیرہ بھی پڑھائی ہے، اس لئے ایسے مواقع سے گذرتے ہوئے قلبی اذیت ہوتی ہے، یہ ضرور ہے اور میں جانتا ہوں کہ تالیف فیض الباری کے وقت وہ درسی مصروفیات میں زیادہ منہمک تھے اور ایسی بلند پایہ تحقیقی تالیف کے لئے مطالعۂ کتب و مراجعت حوالات کے لئے وقت نہ نکال سکے، اور ان حالات میں ان کو بھی بڑی حد تک معذور ہی سمجھنا چاہیے، اس لئے ان دونوں جلیل القدر کتابوں کی عظمت وافادیت سے صرف نظر یا ان کا استخفاف ہرگز مقصود نہیں، حاشا وکلا

دوسرے کبھی کبھی اپنی کوتاہی یا بے توفیقی پن پر بھی افسوس ہوتا ہے کہ زمانہ قیام ڈابھیل میں کسی وقت بھی حضرت شاہ صاحبؒ کے قلم بند کئے ہوئے نوٹس اور درسِ تقاریر بخاری کو اٹھا کر نہ دیکھا، نہ مصر جانے کے وقت ان کو ساتھ لیا کہ بہت کچھ اصلاحات و اضافات فیض الباری کی طباعت کے وقت ان سے ہوسکتی تھیں، اس وقت علم بھی تازہ اور زیادہ مستحضر تھا۔

جس زمانہ میں حضرت شاہ صاحبؒ کی خدمتِ اقدس میں رہ کر نیل الفرقدین وغیرہ کی یادداشتیں مرتب کیں تو حضرتؒ نے مولانا بشیر احمد صاحب (بھٹہ) مرحوم سے فرمایا تھا:۔ مولوی صاحب! "یہ صاحب اگر ہمیں پہلے سے جڑ جاتے تو ہم بہت کام کر لیتے"۔ حضرتؒ کی اس قسم کی حوصلہ افزائی سے بھی کبھی خیال اس قسم کے کام کا نہ ہوا، جس کی بڑی وجہ مجلسِ علمی کے انتظامی معاملات کی ذمہ داری تھی، کیونکہ ایسی الجھنوں کے ساتھ کوئی تالیفی کام قرینہ کا ہو ہی نہیں سکتا، دوسری وجہ یہ کہ حضرتؒ کے بڑے بڑے علم و مرتبہ کے تلامذہ موجود تھے میرے جیسے نااہل و کم علم کو ایسی تالیفی خدمات کا خیال کہاں ہوسکتا تھا لیکن کافی وقت گذر جانے پر دوسری قسم کے اندازے سامنے آئے تو اس طرف کچھ کچھ توجہ شروع ہوئی، اور اب جو کچھ ہوسکتا ہے اس کے لئے جان کھپانے کا آخر تک عزم کر کے اس وادی میں قدم رکھا ہے، وما توفیقی الا باللہ العلی العظیم، علیہ توکلت و الیہ انیب (مؤلف)

تعلق دور کا ہے، اور خاص طور سے تجارت کا جواز تو ملک پر مبنی ہے، طہارت ونجاست پر نہیں۔

نجس چیز سے نفع حاصل کرنے کی صورت

یہ امر زیر بحث ہے کہ جو چیز نجس ہو جائے، اس سے پھر کوئی فائدہ حاصل کر سکتے ہیں یا نہیں؟ حنفیہ فرماتے ہیں کہ تیل میں چوہا گر جائے تو اس کو فروخت کرنا اور چراغ میں جلانا جائز ہے لیکن ناپاک ہونے کی سبب اس کو مساجد میں نہیں جلا سکتے (اور بیع کرنے کی صورت میں خریدنے والے کو بتلا دینا چاہیے تاکہ ہو کھانے میں استعمال نہ کرے) معلوم ہوا کہ انتفاع کی بعض صورتیں جائز ہیں، البتہ مردار کی چربی اس سے مستثنیٰ ہے، کیونکہ اس سے کسی قسم کا انتفاع بھی درست نہیں، حتیٰ کہ کشتیوں پر بھی اس کو نہیں مل سکتے۔ غرض کہ جوازِ انتفاع دلیلِ طہارت ہو یہ کوئی ضابطہ وقاعدہ کلیہ نہیں ہے، اس لئے اجزاءِ مردار کی فروخت کا جواز بھی دلیلِ طہارت نہیں بن سکتا۔

صاحبِ تحفۃ الاحوذی کی تحقیق

آپ نے لکھا: ''گھی میں چوہا گر کر مر جائے، یا کوئی اور نجاست گر جائے تو وہ نجس ہو جاتا ہے، اس کا کھانا جائز نہیں، اور ایسی ہی اس کی بیع وفروخت بھی اکثر اہلِ علم کے نزدیک جائز نہیں البتہ امام ابوحنیفہؒ نے اس کی بیع کو جائز قرار دیا ہے اور ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ اس سے نفع حاصل کرنا بھی جائز نہیں، اور وہ امام شافعیؒ کے دو قول میں سے ایک ہے، دوسرے کہتے ہیں کہ چراغ میں جلانے اور کشتی میں لگانے وغیرہ کا انتفاع جائز ہے، یہ قول امام ابوحنیفہ کا اور امام شافعی کا اظہر القولین ہے۔'' (تحفہ ۸۰۔۳)

لیکن حافظ ابن تیمیہؒ نے لکھا کہ نجس تیل کو چراغ میں جلانے کے بارے میں مذہبِ مالک وشافعی واحمد میں دو قول ہیں، اور اظہر القولین جواز ہے، جیسا کہ ایک جماعت صحابہ سے بھی یہی منقول ہے، معلوم ہوا کہ جوازِ استصباح کے قائل امام احمد بھی ہیں، جن کا ذکر صاحبِ تحفہ نے نہیں کیا، پھر یہ کہ صاحبِ تحفہ نے جوازِ بیع کا قائل صرف امام ابوحنیفہ کو بتلایا، حالانکہ حافظ ابن تیمیہؒ نے کافر سے جوازِ بیع کا قول امام احمد کا بھی نقل کیا (فتاویٰ ابن تیمیہ ۳۳۔۱) گویا ادھوری بات لکھنا یا امام صاحب کو منفرد دکھلانا بھی کوئی کارِ ثواب ہے؟ یا امام احمدؒ چونکہ ان حضرات اہلِ حدیث کے نزدیک ائمہ میں سب سے بڑے محدث ہیں، اس لئے ان کو دوسرے ائمہ کے ساتھ اور خصوصاً امام صاحب کے ساتھ دیکھنا یا دکھلانا بارِ خاطر بن جاتا ہے، حالانکہ امام احمدؒ کے بیشتر مسائل میں کئی کئی اقوال ملتے ہیں ور بہ کثرت امام اعظمؒ کے اقوال سے مطابق ہوتے ہیں، جو حنابلہ و حضرات اہلِ حدیث کے لئے باعثِ تقرب ومؤانست تھا نہ کہ موجب بعد وبغض وتعصب وغیرہ، والی اللہ المشتکی۔

حافظ ابن حزم کا اعتراض

آپ چونکہ گھی کا مسئلہ جس میں چوہا گر جائے دوسری سب بہنے والی چیزوں سے الگ کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جس کے بارے میں حدیث آ گئی، اسی پر حکم کو منحصر رکھیں گے، قیاس سے دوسری چیزوں کا وہ حکم نہ ہوگا لہٰذا وہ تمام ائمہ مجتہدین پر معترض ہیں اور یہ بھی لکھا کہ گھی کے بارے میں جو حدیث وارد ہے، اس کی مخالفت امام ابوحنیفہ مالک وشافعی نے کی ہے کہ اس میں فلا تقربوہ ہے، اور یہ لوگ اس کا چراغ میں جلانا جائز بتلاتے ہیں (محلی ۱۵۴۔۱)

آگے امام مالک پر اعتراض کیا کہ وہ زیتون کا تیل نجس ہو جائے تو اس کو دھو کر کھا لینے کو جائز کہتے ہیں (محلی ۱۶۰۔۱)

جواب: اول تو چراغ میں جلانے کا جواز صرف مذکورین ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نہیں ہے، بلکہ امام احمد بھی جواز ہی کے قائل ہیں ان کا ذکر کیوں نہیں کیا گیا؟ پھر اس کا جواب خود حافظ ابن تیمیہ نے دیا ہے، انھوں نے لکھا: فلا تقربوہ کی زیادتی معمر کی روایت میں ہے، اور ان کی حدیث کو اگرچہ

بعض حضرات نے محفوظ سمجھ کر عمل کیا ہے اوران میں محمد بن یحییٰ ذہلی بھی ہیں بلکہ امام احمد نے بھی اس کو حجت سمجھا ہے کیونکہ انھوں نے جامد و مائع کا فرق کر کے فتویٰ دیا تھا، مگر درحقیقت یہ ان کی غلطی ہے، جس کا باعث یہ ہوا کہ حدیثِ معمر مذکور کا معلول ہونا ان پر واضح نہ ہو سکا، ورنہ امام احمد کا طریقہ یہ ہے کہ بعض اوقات اگر انھوں نے کچھ احادیث پر عمل بھی کیا اور پھر ان کا معلول ہونا ان کو ثابت ہو گیا تو ان کو چھوڑ کر دوسری قوی وغیر معلول احادیث کو اختیار کرتے اور ان سے ہی استدلال کیا کرتے تھے، جیسے امام احمدؒ کا "لا نذر فی معصیة و کفارته کفارة یمین" کو حجت بنایا، پھر ان کو معلوم ہوا کہ وہ معلول ہے تو اس کو ترک کر کے دوسری حدیث سے استدلال کیا۔ چنانچہ یہاں بھی اسی طرح ہوا ہے کہ امام بخاری و ترمذی وغیر ہما نے حدیثِ معمر مذکور کو معلول قرار دیا ہے، اور اس کی غلطی واضح کی ہے، اور حق یہ ہے کہ صواب بھی ان ہی کے ساتھ ہے۔

اور اگر لفظِ مذکور کی صحت تسلیم بھی کر لی جائے، تو اس کو ہم قلیل پر محمول کریں گے، کیونکہ عام طور سے اہلِ مدینہ کے پاس گھی تھوڑی ہی مقدار میں ہوتا ہوگا تو اسی تھوڑی مقدار کیلئے حضور علیہ السلام نے نجاست کا حکم دیا ہوگا، باقی بڑی مقدار میں بہنے والی چیز کی اس طرح نجاست کا حکم نہ نصِ صحیح سے ہوا ہے نہ ضعیف سے نہ اجماع سے نہ قیاسِ صحیح سے۔

غرض قلیل کے بارے میں جو فیصلہ امام احمد نے کیا ہے وہ حدیثِ معمر کی صحت کے گمان پر کیا ہے اور اگر وہ اس میں علتِ "قادحہ" پر مطلع ہو جاتے، جس طرح دوسری احادیث کے متعلق ہو گئے تھے، تو اس کے قائل نہ ہوتے کیونکہ اس بات کی نظائر بہ کثرت ہیں کہ جب بھی انھوں نے کسی حدیث کو لیا اور پھر اس کا ضعف واضح ہوا تو اس کو ترک کر دیتے تھے اور کسی حدیث کو معمول بہ بنانے سے پہلے بھی صحت کے بارے میں جانچ کیا کرتے تھے، اور صحت کا اطمینان کر لینے کے بعد اس کو لیتے تھے، یہی طریقہ اہلِ علم و دین کا ہے۔ رضی اللہ تعالیٰ عنہم،

امام احمدؒ نے حدیثِ معمر کی صحت کے گمان پر ہی ان آثارِ صحابہؓ سے بھی صرفِ نظر کی، جن سے اس کے خلاف بات ثابت ہوتی تھی غرضکہ قول معمر حدیثِ ضعیف میں فلا تقربوہ عامۂ سلف وخلف، صحابہ و تابعین و ائمہ کے نزدیک متروک ہے، اس لئے کہ ان میں سے اکثر حضرات چراغ میں جلانے کو جائز رکھتے ہیں، اور بہت سے اس کی بیع و فروخت یا پاک کرنے کو بھی جائز کہتے ہیں ظاہر ہے کہ یہ بات فلا تقربوہ کے خلاف ہے (فتاویٰ ابن تیمیہؒ ۲۶۔ ۱ تا ۲۸۔ ۱)

حافظ ابن حزم نے صرف امام مالک کی طرف جوازِ تطہیر کی بات منسوب کی تھی، اور یہاں سے معلوم ہوا کہ سلف وخلف میں بہت سے اس کے قائل ہیں، بلکہ دوسری جگہ حافظ ابن تیمیہؒ نے لکھا کہ نجس تیل و گھی وغیرہ کو دھو کر پاک کرنے کے بارے میں دو روایت ہیں، ایک روایت امام مالک، شافعی و احمد کے مذاہب میں یہ ہے کہ وہ دھونے سے پاک ہو جاتے ہیں جس کو ابن شریح، ابوالخطاب، ابن شعبان وغیرہم نے اختیار کیا ہے اور امام شافعی وغیرہ کا تو مشہور مذہب یہی ہے (۳۴۔ ۱)

لمحۂ فکریہ: بعض مسائل میں امام اعظمؒ کے خلاف بڑا طومار باندھا گیا ہے کہ انھوں نے حدیث کو ترک کیا، وغیرہ، ابھی آپ نے دیکھا کہ حافظ ابن تیمیہؒ نے امام احمد ایسے محدثِ اعظم کے بارے میں (جو دس لاکھ احادیث کے حافظ تھے) کیا کچھ ریمارک کیا ہے، اور امام بخاری، ترمذی وغیرہ محدثین کی تحقیق کے خلاف امام احمد کا ایک غلطی پر قائم رہ کر اسی کے مطابق فتویٰ دے دینے اور آخر عمر تک اس غلطی کا تدارک نہ کر سکنے کا اعتراف بھی اوپر بیان ہو چکا ہے۔

نیز معلوم ہوا کہ بیانِ مذاہب میں کس کس طرح تساہل ہوتا گیا ہے اور ایسے تساہل کی نشاندہی انوارالباری میں ہم صرف اس لئے کرتے ہیں کہ کسی مسئلہ کی تحقیق کے لئے سب سے پہلا زینہ یہی ہے کہ اس کو ماننے والے اور چلانے والے اکابرِ امت میں سے کون کون تھے وہ سامنے آ جائیں اور اگر وہ کسی غلط فہمی سے اس کے قائل ہوئے ہیں تو وہ خامی بھی معلوم ہو جائے جیسے یہاں حافظ ابن تیمیہؒ نے امام احمد کے متعلق بتلائی حدیث کی فنی ابحاث میں ایسے امور سے صرفِ نظر ہی تحقیق کی بہت بڑی خامی ہے، حافظ ابن حزم جیسے محدث کی یہاں "فلا تقربوہ" کی تائید میں پورا

زور صرف کرنا بھی دیکھا جائے اور حافظ ابن تیمیہؒ کے فتاوی سے اس کے خلاف مواد بھی سامنے ہو تو بات نکھر جاتی ہے، وہو المقصود۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا مسلک و دیگر امور

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ یہاں چار اہم امور قابلِ ذکر ہیں:۔ اول یہ کہ امام بخاریؒ کا مسلک مسئلۃ الباب میں کیا ہے؟ دوسرے یہ کہ شارحین نے کیا سمجھا؟ تیسرے یہ کہ انھوں نے جو کچھ سمجھا وہ اگر غلط ہے تو کیوں؟ چوتھے یہ کہ حدیث بخاری سے استدلال کا کیا جواب ہے؟ خواہ بخاری کا اپنا مختار کچھ بھی ہو۔

(۱) گھی، تیل، پانی وغیرہ بہنے والی چیزوں میں اگر نجاست گر جائے تو اس کی کئی صورتیں ہیں، ایک یہ کہ وہ نجاست منجمد ہو تو اگر وہ سیال چیز میں بھی گر جائے اور فوراً ہی نکال کر پھینک دیا جائے کہ نجاست کا اثر اس میں نہ ہو پائے تو چیز نجس نہ ہوگی، یہ امام احمد رحمہ اللہ کا مذہب[1] غیر مشہور روایت میں ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ نجاست خواہ جامد ہو یا سیال مگر وہ جمے ہوئے گھی یا تیل وغیرہ میں گر جائے تو اس کا حکم امام احمد کے یہاں یہ ہے کہ اس نجاست کو اور اس کے ارد گرد کے تیل، گھی وغیرہ کو پھینک دیں گے باقی کا استعمال بدستور جائز ہوگا، اور اگر وہ نجاست سیال گھی تیل وغیرہ میں گرے گی تو ان کا استعمال کھانے میں جائز نہ ہوگا، چراغ میں جلانا وغیرہ درست ہوگا، یہ فرق امام احمدؒ سے حافظ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاوی ۳۶۔۱ میں نقل کیا ہے جس کا ذکر اوپر بھی آ چکا ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے ہے کہ امام بخاریؒ نے مسئلۃ الباب میں امام احمدؒ کا یہی مسلک اختیار کیا ہے، امام بخاری نے ایک حدیث تو چوہا گرنے کی ذکر کی، اس کو بطور نجاستِ جامدہ قرار دیں گے، اور اگرچہ اس حدیث کی مراد دوسرے ائمہ و محدثین نے تو یہی متعین کی ہے کہ گھی بھی منجمد تھا، ورنہ القوہا وما حولہا (چوہے اور اس کے آس پاس کے گھی کو پھینک دو) کا مطلب بہتے ہوئے گھی کی صورت پر منطبق نہیں ہوتا (قالہ ابن العربی وغیرہ) مگر امام احمد اس کو وہاں بھی منطبق کرتے ہیں، چنانچہ نقل ہے کہ جب ان سے صاحبزادے عبداللہ بن احمد نے کہا کہ پھینکنے کی صورت میں تو جامد ہو سکتی ہے سیال میں نہیں تو امام احمدؒ کو غصہ آ گیا، اور فرمانے لگے کہ "ایک چلّو بھر کر پھینک دیا جائے"

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ چلّو بھر کر بھی جب ہی پھینک سکتے ہیں کہ برتن کھلا ہوا اور منہ چوڑا ہو، پھر وہ سیال بھی گاڑھا ہو، لیکن اگر برتن زیادہ گہرا، منہ تنگ یا وہ سیال رقیق ہو تو امام احمد کی تجویز نہ چلے گی اور شاید امام احمد کو غصہ بھی اسی لئے آ گیا کہ اشکال مذکورہ کا شافی جواب ان کے پاس نہ تھا۔ پھر فرمایا:۔ یہ صاحبزادے عبداللہ بھی حافظِ حدیث تھے اور ان ہی کی وجہ سے امام احمد کی کنیت ابو عبداللہ ہوئی ہے، دوسرے صاحبزادے صالح بن احمد ہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ میرے نزدیک امام بخاریؒ نے امام احمد ہی کا مسلک مذکور اختیار کیا ہے، اور وہ بھی دونوں صورتوں (جامد و سیال) میں فرق کرتے ہیں۔

(۲) شارحینِ بخاری (حافظ ابن حجر وغیرہ) یہی سمجھے ہیں کہ امام بخاری نے امام مالک کا مسلک اختیار کیا ہے کہ تغیر و عدمِ تغیر پر نجاست و طہارت کا مدار ہے اور اس کی وجہ بظاہر دو ہیں، ایک تو یہ کہ امام بخاری نے ۸۳۱ میں "باب اذا وقعت الفار فی السمن

---

[1] (حنفیہ کے یہاں بھی اس کی کچھ خاص صورتیں ہیں جن کا مدار ضرورت و حرج پر ہے، مثلاً بدائع ۱ ۷۶۔ میں ہے کہ گھر کے برتنوں میں نجاست گرنے کا حکم اور ہے اور کنوؤں کا حکم دوسرا ہے کیونکہ گھریلو استعمال کے چھوٹے برتنوں میں رکھی ہوئی چیزوں کو ڈھانک کر رکھنے کا اہتمام ہو سکتا ہے اور کرنا بھی چاہیے، کنوؤں وغیرہ کو ڈھانکنے کا اہتمام دشوار ہے، اس لئے اس میں تنگی و دشواری کا لحاظ کر کے شریعت سہولت دیتی ہے، پس اگر دودھ دوہنے کے برتن میں مثلاً ایک دو مینگنی گر جائیں اور ان کو فوراً نکال کر پھینک دیں تو وہ دودھ نجس نہ ہوگا، کیونکہ ضرورت کا موقع ہے، زیادہ گر جائیں تو پھر یہ سہولت نہ ہوگی، اس سے امام احمدؒ اور حنفیہ کے مسلک کا فرق معلوم ہو گیا واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر شہر کے کنوؤں اور جنگلات کے کنوؤں میں بھی فرق کیا گیا۔ جس کی تفصیل کتاب مذکور میں دی گئی ہے۔ (مؤلف)

الجامد و الذائب ''باندھا ہے،جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جامد وسیال میں ان کے نزدیک کوئی فرق نہیں ہے، دوسرے یہ کہ اس حدیث میں انھوں نے زیادتی لفظ ''فان کان مائعافلا تقربوہ'' کو معلول قرار دیا ہے جیسا کہ ترمذی میں ان کے قول کا حوالہ نقل ہوا ہے (ترمذی ۲-۲) ان دونوں باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ جمہور کے مسلک سے الگ ہیں جو فرق کرتے ہیں، لہٰذا امام مالک ہی کا مذہب رہ گیا جس کی موافقت کی ہے کیونکہ وہ تغیر وعدمِ تغیر کے قائل ہیں، اور حنفیہ وشافعیہ تو تھوڑی چیز میں نجاست گرنے سے نجس ہی کہتے ہیں، اس لئے سیال چیز میں نجاست گرنے سے طہارت کے باقی رہنے کا سوال ہی نہیں ہے، جامد کی صورت میں وہ ضرور حدیث الباب کے مطابق عمل کرتے ہیں، غرض شارحین نے دیکھا کہ ان دونوں مذاہب کی مطابقت تو ہو ہی نہیں سکتی، اور امام احمدؒ کا قول مذکور غیر مشہور ہونے کے سبب سے ان کے پیشِ نظر نہ ہوگا، اس لئے مالکیہ کی موافقت کا فیصلہ کر دیا۔

(۳) میرے نزدیک وجوہِ مذکور کا جواب یہ ہے کہ ۸۳۱ میں ترجمہ کی تعمیم اسی صورت پر منحصر نہیں جو شارحین نے سمجھی ہے اس لئے کہ ممکن ہے امام بخاری نے لفظ جامد تو حدیث کے اتباع میں لکھا ہو اور ذائب کا لفظ اس لئے بڑھایا ہو کہ ناظرین اس کے لئے حکمِ شرعی تلاش کریں، اپنی طرف سے کوئی فیصلہ کن حکم نہیں بتلایا ہے، لہٰذا کوئی دلیل اس امر پر نہیں ہے کہ خود امام بخاری کے نزدیک دونوں کا حکم مساوی ہے، اسی طرح امام زہری کا جواب بھی ضروری نہیں کہ دونوں کے لئے برابر ہو، بلکہ ممکن ہے جواب جامد کے بارے میں دیا ہو کہ اس میں حدیث وارد ہو چکی ہے اور ذائب (سیال) کے بارے میں سکوت کیا ہو، باقی حافظ ابن حجرؒ نے جو امام زہری کا اثر ذکر کر کے لکھا ہے کہ ان کے جواب سے بظاہر دونوں کا حکم ایک معلوم ہوتا ہے۔ (فتح الباری ۵۲۹-۹)

یہ شرح میرے نزدیک پسندیدہ نہیں ہے، رہا امام بخاری کے اعلال سے استدلال، وہ بھی قوی نہیں، کیونکہ ممکن ہے وہ اپنے درجہ میں صرف فنی حدیثی تحقیق ہو، مسئلۃ الباب کی وجہ سے نہ ہو، جس سے امام بخاری کی رائے نفس مسئلہ کے متعلق متعین کر لی گئی ہے، لہٰذا یہ بات اچھی طرح واضح ہوگئی کہ امام بخاریؒ نے مسئلہ مذکورہ میں امام مالک کا مذہب اختیار نہیں کیا بلکہ امام احمدؒ کی روایت غیر مشہور کی طرف مائل ہوئے ہیں یعنی نجاست جامدہ وغیر جامد کا فرق، یا جامد وسیال چیزوں میں فرق۔

(۴) حدیثِ بخاری سے صرف جامد کا مسئلہ نکلتا ہے، ذائب وسیال کا نہیں، جیسا کہ ابن العربی نے کہا کہ اگر سیال چیز میں نجاست گرے گی تو اس کے آس پاس کے حصہ کو متعین کرنا اور پھینکنا ممکن ہی نہیں، کیونکہ جس طرف سے بھی اس کو الٹنا چاہیں گے، اس کی جگہ فوراً ہی دوسرے حصے پیچھے سے آجائیں گے اور وہ بھی اردگرد کے حصے بن جائیں گے، یہاں تک کہ سب ہی کو پھینک دینا پڑے گا، اور جب القاء ماحول کا حکم صرف جامد ہی میں جاری ہو سکتا ہے تو سیال جس میں وہ نہیں مل سکتا کیونکر حدیث کا مدلول بن سکتا ہے، لہٰذا وہ سب ہی نجس ماننا پڑے گا، پس اگرچہ حدیثِ بخاری اپنے لفظ ومنطوق کے لحاظ سے فرق پر دلالت نہیں کرتی، مگر اپنے مفہوم ومعانی کے اعتبار سے تو جامد وسیال کا فرق ہی بتلا رہی ہے جو جمہور کا مسلک ہے کہ دونوں کا حکم یکساں نہیں ہے۔

اس کے بعد حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ حدیثِ بخاری کے مفہوم مذکور کی تائید ابوداؤد کی حدیثِ ابی ہریرہ سے اور نسائی کی حدیثِ میمونہ کے منطوق سے بھی ہوتی ہے، ابوداؤد کتاب الاطعمہ میں ''باب فی الفارۃ تقع فی السمن'' کے تحت حدیث کے یہ الفاظ ہیں:۔''اذا وقعت الفارۃ فی السمن فان کان جامد افالقوھا وما حولھا وان کان مائعاً فلا تقربوہ'' (چوہا گھی میں گر جائے تو اگر گھی جما ہوا ہے تو چوہے کو اور اس کے اردگرد کے گھی کو پھینک دو، اور اگر گھی سیال ہے تو اس کے پاس مت جاؤ، آخری جملہ کا مقصد کھانے سے روکنا ہے اسی لئے دوسرے استعمال وتصرف میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اشکال و جواب: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ ایک بات یہاں کھٹک سکتی ہے کہ نجاستوں کے گرنے کے باعث جتنی احادیث سے نجاستِ ماء کا ثبوت ہوا ہے وہ سب سیال نجاستوں کے بارے میں ہیں، بجز حدیثِ فارہ کے اور اس سے امام احمدؒ کی تائید ملتی ہے کہ وہ نجاستِ جامدہ وغیر جامدہ میں فرق کرتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیثِ فارہ کو بیانِ فرق پر محمول کرنا درست نہیں، بلکہ صورت یہ ہے کہ احادیث میں عامۃ الوقوع حادثات سے تعرض کیا گیا ہے، مثلاً ٹھیرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے کی ممانعت اس لئے ہوئی کہ لوگ اس کو برا نہیں سمجھتے تھے، خصوصاً عرب کے بدوی کہ وہ اس سے احتراز نہیں کرتے تھے، براز کرنے کی ممانعت کی ضرورت نہیں سمجھی کہ لوگ خود ہی پانی میں ایسی حرکت کو برا سمجھتے تھے، ایسے ہی گھروں کے اندر کتے بلی ہی پانی وغیرہ میں منہ ڈالتے ہیں اور جنگلات میں درندے، اسلئے ان کے احکام بتلائے، یا عام عادت ہے کہ صبح سو کر اٹھتے ہیں تو پہلے ہاتھ منہ دھوتے ہیں اور چونکہ ٹونٹی دار لوٹوں یا دستے دار جگھوں کا رواج نہ تھا، اس لئے برتنوں کے اندر ہی ہاتھ ڈال کر دھوتے تھے، ہاتھوں میں نجاست لگی ہوتی تو اس سے پانی کے نجس ہونے کا خطرہ تھا، اس لئے اس سے بھی منع فرمایا ان صورتوں کے علاوہ ایک صورت چوہے کے گرنے کی بھی پیش آجایا کرتی ہے، اس کو بھی بیان فرما دیا، اس سے یہ سمجھنا کہ ایک صورت دوسری عام اور اکثر پیش آنے والی صورتوں سے الگ اس لئے بیان فرمائی کہ اس کا حکم الگ تھا، صحیح نہیں ہے، پھر اس سے نجاستِ جامدہ کا مسئلہ نکالنا بھی صحیح نہیں، کیونکہ نجاستوں کی تفریق درست نہیں، یہ دوسری بات ہے کہ ضرورت وتنگی دفع کرنے کے لئے قدرِ قلیل سے شریعت کی مسامحت نکل آئے جیسے حنفیہ کے یہاں ایک دومینگنی کے لئے ہے، اسی طرح سیال گھی تیل وغیرہ میں چوہایا دوسری نجاستِ جامدہ گر جائے تو جامد کی طرح اس کی بھی طہارت حدیث سے نکالنا غلط ہے، جو امام احمد نے سمجھی، اس لئے جمہور کے نزدیک وہ سب نجس ہو جاتا ہے، البتہ اس کی تطہیر (پاک کرنے کی) صورتیں ہوسکتی ہیں، جن کی تفصیل کتبِ فقہ میں ہے۔

مختاراتِ امام بخاری رحمہ اللہ

فرمایا:۔ آپ کے مختار مسائل فقہیہ کو آج تک کسی نے جمع نہیں کیا، جس طرح دوسرے ائمہ مجتہدین وغیرہم کے کئے گئے ہیں، اس لئے ان کے تراجم ابواب پر کھینچ تان رہتی ہے، ہر شخص اپنی تحقیق یا مذہب ومسلک کے مطابق بتلانے کی کوشش کرتا ہے لیکن وکل یدعی حبا بلیلی ولیلی لا تقر بھم بذاک " کے مصداق ان دعووں کا حاصل کچھ نہیں۔ امام بخاری چونکہ خود ایک درجہ اجتہاد رکھتے ہیں اور کسی کی تقلید نہیں کرتے، اس لئے اپنی فہم وعلم کے مطابق فیصلے کئے ہیں، اور میں نے تو یہ طریقہ اختیار کیا ہے کہ ان کے تراجم کو پہلے خالی الذہن ہو کر سمجھنے کی کوشش کرتا ہوں اس کے بعد دیکھتا ہوں کہ انھوں نے کسی مذہب کی موافقت کی ہے یا نہیں؟ چنانچہ میں جو کچھ سمجھتا ہوں وہی بات ان کی طرف منسوب کرتا ہوں، خواہ وہ رائے دوسرے شارحینِ بخاری کے خلاف ہی ہو۔ جیسے یہاں کیا ہے تاہم یہ سب ظن وتخمین ہے، والعلم عند اللہ تعالیٰ۔

قولہ اللون لون الدم والعرف عرف المسک

تیسری حدیث الباب کے اس جملہ پر محدثین نے لمبی بحثیں کی ہیں جن کا خلاصہ یہاں ذکر ہوگا، جملہ مذکورہ کا مطلب تو جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے لکھا یہ ہے کہ قیامت کے دن شہیدوں کے زخم اور ان سے خون بہتا ہوا سب اہلِ قیامت کو اس لئے دکھلایا جائیگا کہ ان کی فضیلت اور ظالموں کا ظلم سب پر عیاں ہو جائے اور ان کے خون سے مشک کی طرح خوشبو مہکنے کا فائدہ یہ ہوگا کہ اہلِ موقف سب ہی ان کی عظمت و بڑائی کو جان لیں گے، اور اسی لئے دنیا میں شہیدوں کے جسموں سے خون دھونے کو شریعت نے روک دیا ہے، محقق عینی نے مزید لکھا کہ اہلِ موقف کو

یہ دکھلانا ہے کہ خون جیسی نجس وقابلِ نفرت چیز کو مذموم صفت شرفِ شہادت کے سبب بہترین عمدہ صفت میں بدل سکتی ہے، چنانچہ سارا میدانِ حشر شہیدوں کے خون کی مشک جیسی خوشبو سے مہک جائے گا۔

اس کے بعد یہ بحث ہے کہ امام بخاری اس موقع پر حدیثِ مذکور کو کیوں لائے ہیں؟ بظاہر اس کی مناسبت سمجھ میں نہیں آتی، حافظ ابن حجر اور محقق عینیؒ نے لکھا کہ محدث اسماعیلی نے سخت اعتراض کیا کہ حدیث کو اس باب میں لانے کی کوئی وجہ نہیں ہے، کیونکہ اس سے خون کی طہارت ونجاست کچھ بھی ثابت نہیں ہوتی، یہ تو صرف خدا کی راہ میں زخمی ہونے والوں کی فضیلت بتلانے کے لئے وارد ہوئی ہے۔

لہٰذا اس اعتراض کے جو جوابات اور توجیہِ مناسبت کے لئے اقوال نقل ہوئے ہیں یہاں ذکر کئے جاتے ہیں:۔

(۱) حافظ ابن حجر نے لکھا؛ جواب یہ دیا گیا ہے کہ "امام بخاریؒ کا مقصود اپنے مذہب کی تائید کرنی ہے کہ پانی محض نجاست مل جانے سے نجس نہیں ہوتا، جب تک کہ اس میں تغیر نہ آ جائے، یہ اس لئے کہ صفت کے بدلنے سے موصوف پر اثر ہوتا ہے، پس جس طرح خون کی ایک صفت بووالی خوشبو میں بدل جانے سے نجاست سے طہارت کا حکم آ گیا اسی طرح پانی کی کوئی صفت اگر نجاست کی وجہ سے بدل جائے تو اس کی بھی طہارت کا حکم بدل کر نجاست کا حکم آ جائے گا اور جب تک تغیر نہیں آئے گا نجاست نہیں آئے گی"، لیکن اس[1] جواب پر یہ نقد کیا گیا ہے کہ مقصد تو انحصارِ نجاست تغیر پر بتلانا ہے اور یہاں صرف اتنی بات معلوم ہو سکی کہ نجاست تغیر کی وجہ سے ہو سکتی ہے حالانکہ اس سے کسی کو اختلاف نہیں[2]، (کہ ایک سبب نجاست کا تغیر بھی ہے بلکہ تغیر سے نجاست پر تو سب ہی متفق ہیں اور یہ اجماعی مسئلہ ہے) محلِ نزاع تو یہ امر ہے کہ نجاست کا سبب صرف تغیر ہی ہے یا دوسرے اسباب بھی ہیں۔

حافظ نے لکھا کہ اس توجیہ کو ابن دقیق العید نے بھی نقل کر کے لکھا کہ یہ توجیہ ضعیف ہے اور تکلف سے خالی نہیں۔ (فتح الباری ۲۴۰-۱)

محقق عینی نے لکھا:۔ حاصلِ نقد یہ ہے کہ امام بخاری کا جو مقصد جواب مذکور میں بتلایا گیا ہے، اور اس کا جس طرح اثبات کیا گیا ہے، وہ دلیل و تحقیق کے معیار پر صحیح نہیں ہے۔" (عمدہ ۹۳۰-۱)

(۲) بعض حضرات نے یہ توجیہ کی کہ امام بخاری مشک کی طہارت بیان کر رہے ہیں تاکہ اس کو منجمد خون سمجھ کر نجس (وحرام) کہنے والوں کا رد ہو جائے، یعنی جب خون کی مکروہ حالت بدبو سے تجاوز کر کے محبوب کیفیت خوشبوئے مشک سے بدل گئی، تو حلت کا حکم آ گیا اور نجاست کی جگہ طہارت آ گئی، جیسے (حرام ونجس) شراب سرکہ بن جائے تو وہ حلال وطاہر بن جاتی ہے۔

(۳) کرمانی کا جواب: پہلے شرحِ کرمانی سے نقل شدہ جواب نقل ہوا ہے، جو حافظ نے نقل کیا تھا، اور محقق عینی نے لکھا کہ وہ کرمانی نے اپنی شرح میں کسی اور سے نقل کیا تھا، اب یہاں خود علامہ کرمانی کا جواب لکھا جاتا ہے جس کو محقق عینی نے نقل کیا ہے۔

---

[1] محقق عینی نے لکھا کہ جوابِ مذکور وتعقب دونوں شرح کرمانی سے نقل ہوئے ہیں، اور تعقب کی عبارت حافظ ابن حجر نے بدل کر ایسی بنادی ہے کہ اس سے مقصدِ تعقب ونقد پر پوری روشنی نہیں پڑتی، پھر عینی نے اصل عبارت بھی شرح کرمانی سے نقل کر دی ہے جو حقیقۃً زیادہ واضح اور زوردار ہے۔

حافظ الدنیا عینی کے مقابلہ میں: اس سے محقق عینی کا حافظ کے مقابلہ میں زیادہ متیقظ ہونا ثابت ہوتا ہے، ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ سب سے زیادہ متیقظ حتی کہ حافظ ابن حجر سے بھی زیادہ محدث زیلعی ہیں اور راقم الحروف کا حاصلِ مطالعہ یہ ہے کہ محقق عینی بھی حافظ ابن حجر سے اس صفت میں فوقیت رکھتے ہیں مگر افسوس ہے کہ خود حنفیہ نے بھی اپنے اکابر کی قدر ومنزلت کو نہیں پہچانا، اور اسی لئے ان کے علوم وکمالات سے استفادہ بھی نہیں کیا، حالانکہ امام طحاوی، جصاص، ماردینی، زیلعی، مغلطائی، عینی، ابن الہمام، قاسم بن قطلو بغا، ملا علی قاری، علامہ زبیدی وغیرہ اکابر محققین محدثین کا دوسرے مذاہب میں جواب نہیں ہے۔ امید ہے کہ مطالعۂ انوار الباری کے بعد اپنے حضرات کی قدر پہچانی جائے گی۔ واللہ الموفق (مؤلف)

[2] یہاں عمدۃ القاری ۹۳۰-۱ میں بجائے لفظ وہو وفاق کے وہو یاق طبع ہو گیا ہے، جس سے مطلب خبط ہو گیا ہے، اسی طرح چند سطور کے بعد ابن رشید کی جگہ ابن رشد چھپ گیا ہے، اس کے علاوہ بھی عمدۃ القاری میں بہ نسبت فتح الباری کے طباعت کی غلطیاں زیادہ ہیں، فلیتنبہ لہا۔" مؤلف"

''وجہ مناسبتِ حدیث ترجمہ سے مشک کے اعتبار سے ہے کہ اس کی اصل خون ہے جو منجمد ہو گیا اور وہ ہرن کا نجس فضلہ ہے، لہٰذا دوسرے خون اور فضلات کی طرح اسے بھی نجس ہی ہونا چاہیے، اس لئے امام بخاری نے ارادہ کیا کہ نبی کریم ﷺ کی اس کے لئے مدح نقل کر کے طہارت ثابت کریں، جیسا کہ اثر زہری سے عظم الفیل کی طہارت بتلائی ہے، اس سے غایت درجہ کی مناسبت واضح ہو گئی، اگر چہ اس کو لوگوں نے نہایت مشکل سمجھا تھا۔'' محقق عینی نے اس پر نقد کیا کہ غایتِ ظہور تو بڑی بات ہے، اس سے تو کسی درجہ میں بھی مناسبت نہیں ثابت ہوئی اور اشکال بدستور موجود ہے۔

(۴) ابنِ بطال کا جواب: آپ نے فرمایا:۔امام بخاری نے باب نجاست ماء میں یہ حدیث اس لئے ذکر کی کہ ان کو پانی کے بارے میں کوئی حدیث صحیح السند نہیں مل سکی، لہٰذا دمِ مائع (سیال) سے مائع وسیال چیزوں کے حکم پر استدلال کیا کہ یہ وصف دونوں میں جامع ہے، محقق عینی نے لکھا کہ یہ توجیہ بھی اچھی نہیں ہے۔کما لایخفیٰ۔

(۵) ابن رشید کا جواب: فرمایا:۔''مقصدِ بخاری یہ ہے کہ خون کے عمدہ خوشبو کی طرف منتقل ہونے ہی نے، اُس کو حالتِ ذم سے حالتِ مدح کی طرف منتقل کیا ہے، اس سے یہ بات حاصل ہوئی کہ ایک وصفِ بو دو وصف رنگ وذائقہ پر غالب مانا گیا، اور اس سے یہ مستنبط ہوا کہ جب بھی تین اوصاف میں سے ایک وصف صلاح یا فساد کا تغیر لے گا تو باقی دو وصف اس کے تابع ہوں گے۔'' عینی نے تو اتنا ہی قول نقل کیا ہے، مگر حافظ نے مزید نقل کیا:۔''اور گویا امام بخاری نے ربیعہ وغیرہ سے جو بات نقل ہوئی ہے اس کے رد کی طرف بھی اشارہ کیا ہے، وہ یہ کہ ایک وصف کے بدلنے سے کچھ نہیں ہوتا جب تک دو وصف کا تغیر نہ ہو، پھر کہا کہ ممکن ہے اس سے اس امر پر بھی استدلال کیا ہو کہ پانی کی بو اگر عمدہ چیز سے بدل جائے تو اس سے پانی کا نام سلب نہ کریں گے، جس طرح خون کے مشک کی خوشبو حاصل کرنے پر بھی اس کا نام خون ہی رہا، پس جب وہ نام مسمّی پر بدستور بولا گیا تو حکم بھی اسی کے تابع ہوگا۔''

حافظ کے دو اعتراض: آپ نے فرمایا:۔پہلی بات پر تو یہ اعتراض ہے کہ جب پانی کے تینوں وصف فاسد ہوں اور پھر ایک وصف صلاح کی طرف بدل جائے تو تحقیق مذکور کی رو سے اس سب کو صالح کہنا پڑے گا، حالانکہ یہ امر ظاہر الفساد ہے، دوسری بات پر کہ اس سے پانی کا نام سلب نہیں کر سکتے، لازم آئے گا کہ وہ کسی ایسی صفت کے ساتھ موصوف نہ ہو جو پانی کا نام باقی رہنے کے ساتھ اس کے استعمال سے مانع ہو۔واللہ اعلم۔'' (فتح الباری ۲۴۰۔۱)

محقق عینی نے یہ اعتراض کیا کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اگر ایک وصف نجاست کا پایا جائے تو جب تک دو وصف نجاست کے نہ ہوں کوئی اثر نہ ہوگا، حالانکہ یہ بات صحیح نہیں ہے اور نہ ربیع کے سوا اور کسی سے نقل ہوئی ہے۔

(۶) ابن المنیر کی توجیہ: جب اس کی صفت، طاہر کی صفت کی طرف بدل گئی، تو نجاست کا حکم اس پر لگانا باطل ہوگا۔

(۷) قشیری کی توجیہ: پانی میں رعایت ولحاظ تغیر لون کا ہے بو کا نہیں، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے خون شہید کو خون ہی فرمایا۔مشک نہیں فرمایا اگر چہ اس کی بو مشک جیسی ہوگی، اسی طرح پانی میں تغیر کا لحاظ ہوگا۔

محقق عینی کا نقد و تبصرہ: فرمایا:۔ان میں سے کسی نے بھی صحیح وجہ قائم نہیں کی کہ امام بخاری یہاں اس حدیث کو کیوں لائے ہیں، حالانکہ یہ حدیث دمِ شہید والی تو صرف شہید کی فضیلت ظاہر کرنے کے لئے تھی، نجاست وطہارت کے باب سے اس کا کوئی تعلق نہیں تھا، دوسرے یہ کہ شہید کے بارے میں جو بات ذکر ہوئی ہے اس کا تعلق عالمِ آخرت سے ہے اور پانی کی طہارت ونجاست کے مسئلہ کا تعلق امورِ دنیا سے ہے اس کا اس سے کیا جوڑ؟ البتہ ایسے مواقع میں معمولی درجہ کی بھی معقول مناسبت نکل سکے تو وہ کافی ہے بہ نسبت غیر معقول مناسبات

بعیدہ کے،لہٰذا وجہِ مذکور ذیل ہمارے نزدیک کافی ہے:۔

(۸) عینی کی توجیہ: پانی کے احکام کا مدار نجاست کے ذریعہ تغیر آنے پر ہے کہ اس کی وجہ سے وہ قابلِ استعمال نہیں رہتا اسلئے کہ اس کی وہ صفت باقی نہیں رہی جس پر حق تعالیٰ نے اس کو پیدا فرمایا تھا۔

اسی کی ایک نظیر امام بخاری نے بیان کر دی کہ دم شہید میں بھی تغیر ہوتا ہے کہ اصل تو اس کی نجاست ہے،جس پر خدا نے اسکو پیدا فرمایا،مگر شہادت فی سبیل اللہ کے سبب اس میں تغیر آ گیا جو فضلِ شہید ظاہر کرنے کے لئے ،قیامت کے روز سارے اہلِ محشر کو دکھلا دیا جائے گا،اور اس کی بوئے مشک کے ذریعہ اس تغیر کو سب ہی محسوس کر لیں گے۔

گویا امام بخاری کو تغیر کے لئے ایک نظیر پیش کرنی تھی اور بس،اس سے زیادہ مناسبت کی نہ ضرورت ہے،نہ وہ نکل سکتی ہے،یہی کافی و شافی ہے (عمدۃ القاری ۹۳۰۔۱)

(۹) توجیہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ: آپ نے تراجم ابواب میں فرمایا:۔"مناسبت اس لحاظ سے ہے کہ اس سے مشک کی طہارت معلوم ہوئی لہٰذا اگر وہ گھی پانی وغیرہ میں گر جائے تو نجس نہ کرے گا" اس پر حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے اعتراض کیا کہ مقصدِ ترجمہ تو پانی کی طہارت بتلاتی ہے کہ وہ صرف نجس کے ملنے سے نجس نہیں ہوتا جب تک کہ تغیر نہ آ جائے،تو اس کے لئے پاک چیز (مشک) کے ملنے سے استدلال کیونکر ہوگا؟ (لامع الدراری ۹۹۔۱)

(۱۰) علامہ سندی کی توجیہ: فرمایا:۔"باب مایقع الخ کا مقصد مدارِ تغیر کا اظہار ہے،اسی لئے حدیث لائے،جس میں نجاست اور جہاں تک اس کا اثر ہے،اس کو پھینک دینے کا حکم ہے،اور باقی کو طاہر اور قابلِ استعمال قرار دیا گیا ہے گویا ایک طرف گھی پانی وغیرہ کی طہارت ہے اور دوسری طرف تغیر اور اس کے بعد کے احکام ہیں،اسی طرح ایک طرف خون اور اس کے نجس وغیرہ ہونے کے احکام ہیں،دوسری طرف اس کے مقابل مشک اور اس کے تغیر کے بعد کے احکام ہیں،کیونکہ حدیثِ شہید میں مشک کو دم کے مقابل کیا گیا ہے۔لہٰذا جس طرح ایک جگہ تغیر سے قبل کے احکام اور ہیں اور تغیر کے بعد کے دوسرے اسی طرح دوسری نظیر میں بھی ہے،گویا تغیر سے قبل تک وہ چیز اپنی اصل اور سابق حالت پر باقی رہتی ہے اور تغیر کے بعد دوسرے احکام اختیار کر لیتی ہے،بالفاظ دیگر گویا پھر وہ چیز ہی دوسری ہو جاتی ہے لہٰذا اس کے لئے حکم بھی دوسرا ہی ہو جاتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم" (حاشیۂ سندھی علی البخاری ۳۷)

چونکہ یہ توجیہ بھی علامہ عینی کی توجیہ سے ملتی جلتی ہے،اس لئے قدرِ ضرورت کے لئے وہ بھی کافی شافی کہی جا سکتی ہے۔

(۱۱) حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کا جواب: ارشاد فرمایا:۔ترجمۃ الباب پر روایات الباب کی دلالت واضح ہے کیونکہ امام بخاریؒ کا مقصد یہ ہے کہ (باقی) گھی اس لئے نجس نہیں ہوا کہ چوہے کے گرنے سے اس کے اوصاف متغیر نہیں ہوئے،اسی طرح آخری حدیث میں مشک کی طہارت سے استدلال کیا ہے کیونکہ اس کی طہارت پر امت کا اتفاق ہے،حالانکہ وہ اصل کے لحاظ سے خون ہے معلوم ہوا کہ جس طرح تغیرِ ذات کی وجہ سے طہارت ونجاست کا حکم بدلتا ہے،تغیرِ صفات سے بھی بدل جاتا ہے اور جب کسی نجس کے سبب کوئی وصف متغیر نہ ہو تو طہارت سے نجاست کا حکم بھی نہیں بدلے گا۔

امام ابوحنیفہ وامام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تغیر والا اصول صرف کثیر میں چلتا ہے،قلیل چیز میں نہیں کہ وہ تھوڑی نجاست سے اور بغیر تغیر کے بھی نجس ہو جاتی ہے،(جس کے دوسرے دلائل ہیں) پھر یہ بھی ضروری نہیں کہ تغیر اوصاف اس طرح ظاہری طور پر محسوس بھی ہو،جس طرح مالکیہ اور دوسرے حضرات کہتے ہیں بلکہ وہ اس طرح بھی ہو سکتا ہے کہ ظاہری حواس محسوس نہ کریں،(اس لئے اس پر مدار کلی طور سے نہیں ہو سکتا۔(لامع الدراری ۹۹۔۱)

(۱۲) حضرت علامہ کشمیریؒ کے تین جواب: باب کے ساتھ حدیث کی وجہ مناسبت یہ ہے کہ اعتبار معنی کا ہے صورت کا نہیں، جس طرح دمِ شہید صورۃً خون ہے، مگر معنوی لحاظ سے وہ مشک ہے، اسی طرح پانی وغیرہ میں اعتبار معنوی یعنی تغیر و عدمِ تغیر کا ہے گویا امام بخاری نے اس اشکال کا دفعیہ کیا ہے کہ جب پانی کے اندر نجاست پڑ گی تو وہ پاک کیسے رہ سکتا ہے؟ اس کا جواب دیا کہ جب تک اس میں تغیر نہیں ہوا وہ اپنی حقیقت و معنی پر باقی ہے اور اسی کا اعتبار ہے صورت کا نہیں جس طرح خون کے بارے میں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اعتبار غالب کا ہے جس طرح خون کے رنگ پر بوئے مشک غالب آگئی اور وہ مشک کے حکم میں ہو کر طاہر مان لیا گیا، اسی طرح پانی میں بھی غلبہ کا اعتبار ہوگا، تیسرے یہ بھی ممکن ہے کہ امام بخاری نے اوصاف کے معتبر ہونے کو بتلایا ہو کہ ترجمہ میں بھی طعم وریح کا ذکر کیا ہے پس مقصد یہ ہوگا کہ ایک چیز میں اوصاف کے بدلنے سے بھی تغیر ہو جاتا ہے جس طرح بوئے مشک کی وجہ سے خون اپنی اصل سے متغیر ہو گیا۔ اللہ تعالیٰ اعلم۔

فوائد و احکام: (۱) زخم اور خون شہید اسی شکل و صورت پر قیامت مین ظاہر ہوگا، تاکہ علانیہ طور سے شہید کی مظلومیت اور ظالم کا ظلم سب کو معلوم ہو جائے (۲) مشک کی خوشبو خون شہید سے اس کی اعلیٰ درجہ کی فضیلت سب پر ظاہر کرنے کے لئے ہوگی اور اسی لئے شرعاً نہ خون کو دھونا چاہیے نہ شہید کو غسل میت[۱] دیا جائے گا (۳) اس سے خدا کے راستہ میں زخمی ہونے کی خاص فضیلت معلوم ہوئی (۴) عرف المسک کے لفظ سے معلوم ہوا کہ حقیقۃً وہ مشک نہ ہو جائے گا بلکہ حق تعالیٰ اس خونِ شہید کو ایسی چیز بنا دیں گے جو مشک سے مشابہ ہوگی۔ اور یہ بھی ضروری نہیں کہ وہ اور خون کی طرح حقیقۃً نجس خون رہے تاہم جائز ہے کہ حق تعالیٰ اس کو مشک حقیقت ہی میں بنا دیں کہ ان کو ہر چیز پر قدرت ہے، جس طرح قیامت کے دن وہ بنی آدم کے نیک و بد اعمال کو بصورتِ جسد کریں گے، تاکہ میدان حشر میں ان کو تولا جا سکے۔ واللہ تعالیٰ اعلم (عمدہ ۹۳۲ ج ۱)

بَابُ البَوْلِ فِي الْمَآءِ الدَّآئِمِ

(ٹھیرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنا)

(۲۳۵) حَدَّثَنَا اَبُو الْيَمَانِ قَالَ اَنَا شُعَيْبٌ قَالَ اَنَا اَبُو الزِّنَادِ اَنَّ عَبْدَالرَّحْمٰنِ ابْنَ هُرْمُزَ الْاَعْرَجَ حَدَّثَهٗ اَنَّهٗ سَمِعَ اَبَاهُرَيْرَةَ اَنَّهٗ سَمِعَ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ نَحْنُ الْاٰخِرُوْنَ السَّابِقُوْنَ وَبِاِسْنَادِهٖ قَالَ لَا يَبُوْلَنَّ اَحَدُكُمْ فِي الْمَآءِ الدَّآئِمِ الَّذِيْ لَا يَجْرِيْ ثُمَّ يَغْتَسِلُ فِيْهِ:

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے سنا آپ فرماتے تھے کہ ہم (لوگ) دنیا میں پچھلے (مگر آخرت میں) سب سے آگے ہیں اور اسی سند سے (یہ بھی) فرمایا کہ تم میں سے کوئی ٹھیرے ہوئے پانی میں جو جاری نہ ہو۔ پیشاب نہ کرے کہ (اس کے بعد) پھر اسی میں غسل کرنے لگے۔

تشریح: اس باب میں امام بخاری ٹھیرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے کی ممانعت دکھلانا چاہتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ پانی کی مختلف اقسام ہیں اور ان کے احکام الگ الگ ہیں، اسی لئے حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ ائمہ حنفیہؒ نے احادیث کی روشنی مین پانی کی تین قدرتی

---

[۱] مسئلہ یہ ہے کہ شہید کے بدن سے نہ زخموں کو دھو سکتے ہیں، نہ کپڑے اتارے جاتے ہیں (بقدر کفن کپڑے کم و بیش کرنیکی اجازت ہے) نہ اس کو غسل میت دیں گے، اسی حالت میں نماز جنازہ پڑھ کر دفن کر دینگے، البتہ اگر شہادت جنابت کی حالت میں ہوئی یا عورت حیض و نفاس کی حالت میں شہید ہوئی تو اس کو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غسل دیں گے اور صاحبین ان سے بھی غسل کو ساقط کرتے ہیں۔

نماز کے بارے میں شافعیہ کا خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ شہید کے گناہ سب معاف ہو چکے اس لئے اس کو نماز جنازہ کی بھی ضرورت نہیں حنفیہ کہتے ہیں کہ نماز جنازہ میت کی کرامت و شرف کے لئے ہے جس کا مستحق شہید اور بھی زیادہ ہے اور گناہوں سے پاک صاف ہونا بھی دعائے خیر سے تو مستغنی نہیں کرتا، جیسے نبی اور صبی کی نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے، حالانکہ وہ بھی گناہوں سے معصوم ہیں۔ (مؤلف)

اقسام بھی ہیں۔ (۱) جاری اور بہنے والا جیسے نہروں دریاؤں کا، وہ نجس نہیں ہوتے، کیونکہ جونجاست ان میں گرے گی وہ بھی آگے کو بہ جائے گی، اس لئے آنکھوں دیکھتے بعینہ نجاست گرنے کی جگہ کا پانی تو ضرور نجس ہوگا، اوراس کا استعمال حنفیہ کے نزدیک بھی پاکی کے لئے درست نہیں۔ لیکن یوں صاف پانی نہروں، دریاؤں کا پاک ہی ہوتا ہے، اسی طرح سمندروں کا پانی کہ وہ بھی جاری کے حکم میں ہے کہ جس جگہ نجاست پڑی اوراس کو یااس کے اثرات کو ہم آنکھوں سے دیکھ لیں گے، تو خاص اس جگہ سے استعمال نہ کریں گے باقی سارا پانی پاک شمار ہو گا۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ ایک حصہ میں نجاست گرگئی تو سمندر کا سارا پانی نجس ہوگیا۔ اور یہی حکم اس زیادہ مقدار میں ٹھیرے ہوئے پانی کا بھی ہے، جس میں ایک طرف نجاست گرے گی تو اس کا اثر دوسری طرف تک نہ جاسکے، جس کی تحدید نہیں مگر تخمینہ یا اندازہ ۷×۷ ہاتھ سے ۲۰×۲۰ ہاتھ تک سے کیا گیا ہے (۲) ایک جگہ محصور پانی جو ہر وقت رہے مثلاً کنویں کا پانی کہ اس کے نیچے سوتوں سے جاری شدہ پانی اوپر آتا رہتا ہے، ایسا پانی نجس تو ہو جاتا ہے مگر اس کو پاک کر سکتے ہیں (کہ اوپر کا پانی نکال دیتے ہیں اوراس کی جگہ نیچے سے دوسرا پانی صاف پاک آجاتا ہے)(۳) ایک جگہ ٹھیرا ہوا پانی، جس کے دائم رہنے کی کوئی سورت کنویں کے پانی کی طرح نہیں ہے وہ اگر تھوڑی جگہ میں ہے کہ ایک طرف نجاست گرگئی تو سارے پانی میں پھیل کر سیرایت کرگئی، تو ایسا پانی نجس ہو کر پاک بھی نہیں ہوسکتا، باقی تفصیلات کتبِ فقہ سے معلوم ہوں گی۔

لیکن یہاں یہ بتلانا ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ حدیث مذکور بخاری پر بجز امام اعظم کے کسی امام نے عمل نہیں کیا، کیونکہ صرف انہوں نے جاری وغیر جاری ہونے کو معتبر و مدار ٹھیرایا اوراس کی مراد کو سمجھا، دوسرے ائمہ نے اپنے اپنے اصول بنا کر اس حدیث سے صرفِ نظر کر لی۔ مثلاً امام شافعیؒ نے تحدید کا اصول بنایا کہ قلتین سے کم وبیش ہوتے پر سارے احکام طہارت ونجاستِ ماء کے مرتب کر دیئے، امام مالکؒ نے تغیر وعدم تغیر کا قاعدہ مقرر کیا، امام احمدؒ نے کبھی امام شافعی کا مسلک پسند کیا، کبھی امام مالک کے ساتھ ہوئے لیکن ان میں سے کسی نے بھی تینوں اقسام مذکورہ بالا پر نظر نہیں کی، امام اعظم نے پانی کی تین اقسام قدرتی مان کر ان سب کے احکام احادیث سے مستنبط کئے جس کی وجہ سے نہ صرف تمام احادیث متعلقہ پر عمل ہی ہوا بلکہ ان کا مذہب اس بارے میں دوسرے مذاہب سے زیادہ مکمل وقابلِ ترجیح بھی قرار پایا۔

حدیث الباب ہمارے لئے کھلی ہوئی دلیل و حجت ہے، اور دوسرے مذاہب والوں نے جو اپنے اصول وقواعد کی وجہ سے اس کی مراد بتلائی ہے وہ کسی طرح بھی معقول نہیں ہے۔ مثلاً حافظ ابن تیمیہ ایسے محقق ومحدث کا جواب بطور مثال پیش کیا جاتا ہے کہ غرضِ شارع علیہ السلام ممانعتِ مذکورہ سے نہیِ انقیاد ہے یعنی ٹھیرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے سے نبی کریم ﷺ نے اس لئے روکا ہے کہ لوگ اس کے عادی نہ ہو جائیں، ورنہ یوں کسی کے پیشاب کرنے سے اس پانی کے نجس ہونے کا کوئی سوال نہیں ہے، کیونکہ وہ اس وقت پیشاب کرنے سے نجس نہ ہوگا، البتہ اگر لوگ برابر پیشاب کرتے ہی رہیں گے اوراس پانی میں تغیر آجائے گا کہ اس سے پیشاب کی بو آنے لگے یا اس پانی کا رنگ پیشاب جیسا ہوجائے یا اس کے ذائقہ میں پیشاب کا مزہ آنے لگے تب کہیں جاکر اس کو نجس کہہ سکیں گے، یہ حال ہے ان اکابر کی حدیث فہمی کا کہ جب ایک بات ذہن سے طے کر لیتے ہیں تو پھر دوراز کار تاویلات سے بھی دریغ نہیں کرتے، امام صاحب نے فرمایا کہ حضور ﷺ ٹھیرے ہوئے پانی کو پیشاب سے گندہ کرنے کی ممانعت فرمارہے ہیں اور ساتھ ہی فرمارہے ہیں کہ کیا انسانیت ہے کہ اس میں پیشاب کرے، پھر وضو وغسل کی ضرورت ہوگی تو وہ بھی اسی سے کرے گا، اور معانی الآثار میں ان ہی راویِ حدیث حضرت ابو ہریرہؓ سے ویشرب بھی مروی ہے کہ پھر اسی پانی کو پئے گا بھی۔ مطلب یہ کہ اتنی بات تو ادنیٰ سمجھ والے کو بھی سوچنی سمجھنی چاہیے! غرض اس پانی میں پیشاب کرنے کی نہایت برائی محسوس کرائی گئی ہے، پھر خود راویِ حدیث حضرت ابو ہریرہؓ سے یہ فتویٰ بھی معانی الآثار ہی میں نقل ہوا ہے کہ جب ان سے پوچھا گیا ایک شخص کسی تالاب کے پاس سے گزرے تو کیا اس میں پیشاب کرسکتا ہے؟ فرمایا:۔ ''نہیں'' کیونکہ اس کے بعد شاید کوئی اس کا بھائی مسلمان وہاں آئے اوراس تالاب سے غسل کرے یا اس کا پانی پئے۔''

اس سے بھی معلوم ہوا کہ ممانعت عادی ہونے کی نہیں ہے جو ابن تیمیہ وغیرہ نے سمجھی بلکہ پہلی بار کرنے والے کے واسطے بھی ہے غور کیا جائے، حدیثِ بخاری کا مذکور کا مطلب وہ ہونا چاہیے جو راویِ حدیث نے سمجھا اور اس کے مطابق فتویٰ بھی دیا، اور جو امام اعظمؒ نے سمجھا (جن کے لئے دوسروں نے بھی اعلم بمعانی الحدیث ہونے کی شہادت دی تھی) یا وہ ہونا چاہیے جو حافظ ابن تیمیہ بتلا رہے ہیں؟ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ان کے سامنے مذکورہ آثار نہ تھے، ضرور ہوں گے، مگر ان کی اس عادت سے انکار نہیں ہوسکتا کہ جب کسی معاملہ میں کوئی رائے قائم کر لیتے تو دوسرے دلائل سے صرف نظر کر لیا کرتے تھے اور یہی اُن مسائل میں انھوں نے اختیار کیا ہے جن میں ان کا تفرد مشہور ہے اور اپنے اپنے مواقع پر ہم بھی ان پر سیر حاصل کلام کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

بحث ونظر: حدیث الباب کا تعلق مسئلۂ میاہ سے ہے اور اس بارے میں تفصیلی بحث ہم سابق جلد میں حدیث ۱۶۱ کے تحت ۵۰-۵ سے ۶۵-۵ تک لکھ چکے ہیں، یہاں کلماتِ حدیث کے بارے میں ضروری امور اور دوسری اہم ترین بحث ''مفہوم مخالف'' کے سلسلہ میں لکھی جاتی ہے، یہ اُن پانچ مسائلِ مہمہ عظیمہ میں سے ہے، جن پر فقہِ حنفی وشافعی وغیرہا کے اساسی بنیادی اصول وقواعد مبنی ہیں۔ اور ان کو اچھی طرح سمجھ لینے سے بہت سے اختلافی امور کی گتھیاں سلجھ جاتی ہیں اور خاص طور سے ''علمائے حنفیہ'' کی کمالِ دقتِ نظر اور علمی تحقیق کا نہایت بلند و بالا مرتبہ بھی پوری روشنی میں آجاتا ہے۔

ایک مسئلہ تو یہی مفہومِ مخالف والا ہے، دوسرا مبحث زیادتی خبر واحد کا ہے، تیسرا موضوع مراتبِ دلالت کا اختلاف ہے، چوتھا مسئلہ اثباتِ مرتبہ واجب کا ہے، اور پانچویں بحث تحقیقِ مناط وتخریج مناط کی ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی علمی شان وتبحر

ہر محقق عالم کے لئے خواہ وہ مدرس ہو یا مصنف ان پانچوں ابحاث کا علم مالہ وما علیہ کے ساتھ حاصل کرنا نہایت ضروری ہے۔ او رہمارے حضرت شاہ صاحبؒ بڑی اہتمام کے ساتھ ان مباحث کی تحقیق اپنے درسِ حدیث میں فرمایا کرتے تھے اور جب علامہ رشید رضا مصری دارالعلوم دیوبند میں تشریف لائے تھے تو حضرتؒ نے اپنی عربی تقریر میں جو مسلکِ حنفیہ اور طرزِ تدریس دارالعلوم کی تعارفی وضاحت کی تھی، اس میں بھی اس پانچویں بحث کو ہی پیش کیا تھا جس سے وہ نہایت متاثر ہوکر گئے تھے، کیونکہ اس سے انھوں نے یہ اندازہ بخوبی لگا لیا تھا کہ اس طرزِ تحقیق وتدقیق سے درسِ حدیث کا رواج دنیائے اسلام کے کسی حصہ میں بھی موجود نہیں ہے۔

اسی طرح ایک دوسرے شامی عالم دیوبند آئے تھے، جنھوں نے عالمِ اسلامی کے تمام مدارس عربیہ کا طریق درس حدیث وغیرہ دیکھا تھا اور حضرت شاہ صاحبؒ کے درسِ حدیث میں بھی کئی روز تک شریک ہوئے تھے، تو انھوں نے بھی یہی فرمایا تھا کہ اس طرزِ تحقیق کا درسِ حدیث دنیا کے کسی حصہ میں نہیں ہے، دوسرا تاثر ان کا یہ تھا کہ حضرت شاہ صاحبؒ اثناءِ بحث میں تیرہ سو سال کے تمام اکابر علماء امت کے اقوال وآراء پر کامل عبور رکھتے ہیں اور پھر ان کے فیصلوں پر تنقیدی جائزے بھی کرتے ہیں، ایسا عالم تو میں نے کسی خطہ میں نہیں دیکھا ہے انھوں نے حضرت شاہ صاحبؒ سے یہ بھی فرمایا تھا کہ حیرت ہے آپ جیسا متبحر عالم بھی امام ابوحنیفہ کی تقلید کرتا ہے اس پر حضرتؒ نے جواب دیا تھا کہ ''میرا علم تو امام صاحب کے مقابلہ میں کچھ بھی نہیں ہے، ہم جیسے اگر ان کے علوم وتحقیقات کو صرف سمجھ ہی لیں تو بہت غنیمت ہے۔''

یہ تھا علم اور تحقیق کی شان، جس کی جھلک بھی اب دور دور تک نظر نہیں آتی ع ''خواب تھا جو کچھ کہ دیکھا جو سنا افسانہ تھا'' اس کے سوا اور کیا تعبیر کی جائے؟ ''مثل امتی کمثل المطر لا یدری اولها خیر ام آخرها'' او کما قال صلی الله علیه وسلم

بے سان وگمان ایک جھلّہ خصوصی ابرِ علم ورحمت کا آسمانِ علم پر نمودار ہوکر برس گیا، نہ اس سے پہلے دور تک اس کی نظیر ملتی ہے نہ بعد

کو بڑے بڑے علماءِ وقت نے بقدرِ ظرف اپنے اپنے علمی ظروف اس سے بھر لئے اور دنیائے علم کو ان سے مستفید کیا، اور کر رہے ہیں، **جزاهم الله خيرا وبارک فی مساعیهم۔**

راقم الحروف کی حیثیت ان حضرات کے مقابلہ میں کچھ بھی نہیں، صرف ایک جذبہ ہے جو "انوارالباری" پیش کرنے پر ابھار رہا ہے شاید ناظرین کی نیک دعاؤں کے صدقہ میں اس کی بھی عاقبت بخیر ہو جائے **وما ذلک علی الله بعزیز۔**

یہاں ہم "مفہوم مخالف" کی بحث لکھتے ہیں، مراتبِ احکام کی بحث بھی ایک حد تک آ چکی ہے اور زیادتی خبر واحد پر بھی کچھ آ چکا ہے باقی مکمل اور تفصیلی مباحث دوسرے مناسب مواقع میں آئیں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

تقریبِ بحث "مفہوم مخالف"

حضرت شاہ صاحبؒ نے دائم وراکد کا فرق بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ الذی لا یجری کو بعض...... لوگوں نے صفتِ کاشفہ بتلایا ہے، یہ صحیح نہیں بلکہ وہ قیدِ احترازی ہے۔ جس سے ماء دائم جاری نکل جاتا ہے لیکن پھر یہ صفت یا قید حکم کے ساتھ متعلق نہیں ہے کہ اس سے ہم ماءِ قائم جاری میں پیشاب کی اجازت ثابت کرنے لگیں، کیونکہ قیود کے فوائد دوسرے ہوتے ہیں، مثلاً یہاں مقصود پانی میں پیشاب کرنے کی زیادہ قباحت و برائی بتلانی ہے، گویا ٹھیرے ہوئے پانی میں پیشاب سے روکا اور خاص طور سے جبکہ وہ جاری بھی نہ ہو تو اس سے بہ مزید تاکید روکنا مقصود ہے۔

اس کے بعد فرمایا کہ قیود کی رعایت اور ہے اور مفہوم مخالف کا معتبر ہونا دوسری چیز ہے، قیود کے نکات وفوائد حنفیہ کے یہاں بھی مسلم ہیں جن کو وہ بیان کرتے آئے ہیں، باقی مفہوم کلام حنفیہ کے نزدیک صرف اسی قدر ہے جو اسی کلام سے سمجھا جائے، بخلاف شافعیہ کہ وہ ہر کلام کے دو دو مفہوم مانتے ہیں، ایک اثباتی دوسرا سلبی۔ شیخ ابن[1] ہمام نے اس موضوع پر معرکہ کی بحث کی ہے اور علامہ بہاری نے لکھا کہ "مفہوم مخالف اگر نکاتِ بلاغیہ کے درجہ میں ہے تو معتبر ہے، لیکن اس میں اتنی جان نہیں ہے کہ ادلہ فقہیہ کے درجہ میں ہو سکے۔"

حضرت شاہ صاحب نے یہ جملہ نقل کر کے فرمایا کہ "اس کو اگر کوئی حنفی اصولی لکھ جاتا تو بڑا احسان ہوتا، کیونکہ یہ بات بڑے کام کی اور بڑی صحیح ہے" پھر فرمایا: شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی موطا کے حاشیہ میں الحر بالحر کے ضمن میں کچھ اس طرح لکھا ہے مگر "مسلم الثبوت" جیسا صاف نہیں لکھا، اس کے بعد "مفہوم مخالف" کے بارے میں حضرت شاہ صاحب کی تحقیق نقل کی جاتی ہے، جو اپنی یادداشت، العرف الشذی اور معارف السنن (علامہ بنوری) کو سامنے رکھ کر مرتب کی گئی ہے۔

بحث مفہوم مخالف

ہر کلام کا اپنا ایک منطوق ہوتا ہے، جس پر اس کا سیاق عبارت اور صریح الفاظ لغوی طور سے دلالت کرتے ہیں، اور ایک مفہوم ہوتا ہے جو اس کلام کے مضمون و فحوی سے ماخوذ و مستنبط ہوتا ہے پس جس مفہوم سے ایسا حکم ثابت کریں گے جو منطوق کلام سے مطابق و موافق ہوگا، وہ تو "مفہوم موافق" کہلاتا ہے اور جس مفہوم سے ایسا حکم ثابت کریں گے جو منطوق کلام کی ضد، مقابل یا نقیض ہے اور مسکوت عنہ ہے، اس کو مفہوم مخالف کہتے ہیں پھر اس کے اقسام مفہوم صفت مفہوم شرط، مفہوم علت، مفہوم غایت، مفہوم عدد، مفہوم لقب، مفہوم استثناء، مفہوم حصر، مفہوم زماں ومکان ہیں۔

اس کے بعد مفہوم موافق کو بطور حجت و دلیل قبول کرنے پر سب متفق ہیں، اور جو کچھ اختلاف ہے وہ مفہوم مخالف کے بارے میں ہے

[1] ملاحظہ ہو، تحریر الاصول' لابن الہمام، اور اس کی دونوں شرحیں "التقریر والتحبیر" لابن امیر الحاج اور "التیسیر" للشیخ امیر البخاری۔

امام شافعی اوران کے متبعین اس کو کچھ شروط کے ساتھ بطور حجت ودلیل مانتے ہیں، البتہ بعض اقسام مذکورہ میں ان کے باہم اختلاف ہے گویا انہوں نے مفہوم مخالف کے ظنی ہونے کے باوجوداس کو حجت شرعیہ قرار دے دیا ہے، اوراس طرح وہ شریعت کے کسی امر پر نص وصراحت یا تخصیص ذکر ہی سے اس کے ماسوا کی نفی بھی نکال لیتے ہیں، یہی نقطہ اختلاف ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ صرف اتنی بات نفی ماسوا کے لئے کافی نہیں، بلکہ اس کے لئے مزید کسی دلیل، حجت یا قرینہ کی ضرورت ہے، اس طرح وہ مفہوم مخالف کی حجیت سے انکار کرتے ہیں۔

اس تفصیل سے یہ بات صاف ہوگئی کہ حنفیہ کا انکار مفہوم مخالف اوراس کے اقسام سے بحیثیت قیوط وشرائط واوصاف وغیرہ ہرگز نہیں ہے، ان سب کو وہ بھی مانتے ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ جو کچھ مفہوم ان چیزوں کی وجہ سے لیا جاسکتا ہے وہ اپنے اپنے درجہ میں تسلیم ہے مگر حنفیہ کے نزدیک حجت شرعیہ کے درجہ میں نہیں آسکتا، اس لئے کہ نصوص شارع کی مراد غیر منطوق میں متعین کر لینا اتنا سہل وآسان کام نہیں ہے، جتنا منطوق میں ہے اور جب اس کی تعیین ہماری دسترس سے باہر ہے تو اس کو حجت شرعیہ کا درجہ دینا بھی ہمارے فیصلوں کی حدود اختیار سے باہر ہے، البتہ ہم کسی کلام کی قیوط وشرائط، اوراوصاف کی رعایت ضرور کریں گے، مثلاً زمان ومکان عدد، لقب، شرط وعلت وغیرہ امور کے مفاہیم مذکورہ سے صرف نظر ہرگز نہ ہوگی۔ نہ ان کو بے فائدہ سمجھیں گے، کیونکہ کسی بلیغ کے کلام کی بھی یہ چیزیں ترک نہیں کی جاتیں چہ جائیکہ کلام ابلغ البلغاء سرورانبیاء علیہم السلام یا کلام حق تعالیٰ جل شانہ میں، کہ ان کے تو ایک ایک حرف ونقطہ پر نظر رکھنی پڑتی ہے، مگر ساتھ ہی فرق مراتب کا لحاظ سب سے زیادہ اہم ہے اس لئے منطوق کو غیر منطوق کے پلڑے میں، اور موافق کو مخالف کے ساتھ جمع نہیں کر سکتے یہی بات کلیات ابی البقاء ص ۳۴۶ میں بسط تفصیل سے لکھی گئی ہے اوراسی کی طرف شاہ ولی اللہ صاحب نے مسّٰی شرح موطائیں میں بھی اشارہ کیا ہے اور شاید اس کو انہوں نے صاحب مدارک[1] کی تفسیر آیت الحر بالحر سے لیا ہے۔

حضرت شاہ صاحب نے مزید فرمایا: حنفیہ کے یہاں بھی عبارت کتب فقہ اورآپس کے محاورات وگفتگوؤں تک میں بھی مفہوم مخالف معتبر مانا گیا کیونکہ ان کی مراد کو پوری طرح سمجھنا ہمارے لئے سہل ہے، بخلاف نصوص شارع کے کہ ان کی مراد کا تعین غیر منطوق میں آسان نہیں، اس لئے نکات شروط وقیود وصفات سے انکار ہمیں بھی نہیں، لیکن ان کے ماسوا میں نفی حکم کا فیصلہ بھی ہم کر دیں، یہ ہمارے نزدیک اپنے منصب سے اوپر جا کر شارع علیہ السلام کے منصب میں قدم رکھنا ہے اس لئے ہم اس سے عاجز ہیں۔

معلوم ہوا کہ حنفیہ کا مفہوم مخالف کو نصوص شارع میں معتبر قرار نہ دینا، ان کی غایت احتیاط کی وجہ سے ہے۔ شیخ ابن ہمام نے ''تحریر'' میں لکھا'' حنفیہ مفہوم مخالف اوراس کے اقسام کی نفی صرف کلام شارع میں کرتے ہیں'' اور شارح تحریر ابن امیر الحاج نے شمس الائمہ کردری سے نقل کیا'' خطابات شارع میں کسی چیز کا خاص طور سے ذکر کرنا اس کو مستلزم نہیں کہ اس کے ماسوا سے حکم کو منتفی کردیں، البتہ عام لوگوں کے عرف ومعاملات اورعقلیات میں اس کو مانا جاتا ہے'' (شامی ص ۱۱۴ ج ۱ کتاب الوضوء)

یہی بات شرح وقایہ باب المہر میں، البنایہ شرح النھایہ باب الرجوع فی الھبہ اور کتاب الطہارۃ، فصل الغسل میں طحطاوی شرح المراقی

[1] آپ کا اسم مبارک عبداللہ بن احمد نسفی (م ۷۰۱ھ) ہے آپ کا ذکر خیر مقدمہ انوار الباری ص ۲۴۴ ج ۲ میں بھی آچکا ہے، مشہور مفسر ومحدث حنفی المسلک ہیں، آپ کی تفسیر حشو وزوائد اور غیر معتمد روایات سے خالی ہے، نہایت محققانہ مختصر مگر جامع اور حنفی مسلک کی ترجمان بلند پایہ تفسیر ہے، بڑی ضرورت تھی کہ اس کی اشاعت کی جائے، شکر ہے کہ عزیز محترم مولانا محمد انظر شاہ صاحب سلمہٗ استاذ دارالعلوم دیوبند نے اس اہم خدمت کو اپنے ذمہ لیا اوراس وقت تک چار اقساط شائع ہو چکی ہیں، ان میں سورہ بقرہ مکمل ہوگئی ہے، حنفیہ کے لئے جہاں تفسیر روح المعانی، تفسیر ابی السعود، تفسیر مظہری اوراحکام القرآن جصاص کا مطالعہ ضروری ومفید ہے، تفسیر مدارک مذکور کا مطالعہ اس لئے بھی ضروری ہے کہ موصوف نے ترجمہ کے ساتھ حواشی میں دوسری کتب تفسیر وغیرہ کی مدد سے نہایت مفید تشریحات وتحقیقات کا بھی اضافہ کر دیا ہے، انوار الباری کی طرح ممبری سسٹم سے شائع ہورہی ہے، خضر راہ بکڈ پو دیوبند سے طلب کی جائے (مولف)

باب الاذان میں ہے اور مولانا عبدالحی لکھنوی نے دراسہ خامسہ مقدمہ عمدۃ الرعایہ میں (بسط وتفصیل سے) لکھی ہے۔

بحث نحن الآخرون السابقون

حافظ ابن حجر نے لکھا: حدیث الباب سے پہلے یہ جملہ امام بخاری نے کیوں ذکر کیا؟ جبکہ بظاہر اس کا کوئی تعلق ترجمہ یا حدیث الباب سے نہیں ہے، ابن بطال نے کہا کہ شاید ابو ہریرہ نے یہ جملہ بھی بعد کی حدیث کے ساتھ سنا ہو، اس لئے دونوں کو ساتھ ذکر کر دیا اور ممکن ہے کہ ان سے سن کر ہمام نے ایسا کیا ہو ورنہ یوں تو اس کو کوئی مناسبت ترجمہ سے نہیں ہے، حافظ نے لکھا کہ پہلی بات کو ابن[1] التین نے جزم ویقین کے ساتھ کہا ہے، لیکن اس پر اعتراض ہوا ہے کہ اگر یہ مابعد کے ساتھ ایک ہی حدیث ہوتی تو امام بخاری جملہ ''وباسنادہ'' لکھ کر دونوں ٹکڑوں میں فصل کیوں کرتے؟ دوسرے یہ کہ ''نحن الآخرون السابقون'' تو مستقل الگ حدیث کا ٹکڑا ہے جو یوم الجمعہ کے ذکر میں آئے گی، پس اگر امام بخاری کا وہی مقصد ہوتا جو اوپر بیان کیا گیا تو پھر وہ پوری ہی حدیث یہاں ذکر کرتے تیسرے یہ کہ حضرت ابو ہریرہ سے حدیث الباب کی روایت تو دوسرے ائمہ حدیث کے یہاں بھی موجود ہے مگر کہیں بھی یہ جملہ اس کے اول میں نہیں ہے اور ابن بطال کا یہ کہنا کہ شاید ہمام نے سن کر روایت کر دیا ہو، اس لئے بھی غلط ہے کہ ہمام کا ذکر اس اسناد میں بھی کہیں موجود نہیں ہے، باقی ابن بطال کا یہ کہنا کہ اس حدیث میں میں کوئی مناسبت ترجمہ سے نہیں ہے، صحیح ہے، اگر چہ بعض لوگوں نے تکلف کر کے مناسبت بھی ثابت کی ہے (مثلاً) یہ امت[2] سب امتوں سے آخر میں دفن زمین ہوگی اور سب سے پہلے زمین سے نکلے گی، کیونکہ برتن میں جو چیز آخر میں ڈالی جاتی ہے وہ سب سے پہلے نکلا کرتی ہے، اسی طرح ٹھہرے ہوئے پانی میں جو نجاست (بول وغیرہ) آخر میں گرے گی۔ وہی سب سے پہلے اس سے نکلے گی اور وہی سب سے پہلے طہارت حاصل کرنے والے کے اعضاء کو لگے گی لہذا اس سے اجتناب کرنے کی ہدایت کی گئی، لیکن اس وجہ مناسبت کی غیر معقولیت ظاہر ہے۔ کسی نے کہا کہ وجہ مناسبت یہ ہے کہ بنی اسرائیل اگر چہ ہم سے پہلے اور سابق تھے۔ مگر امت محمد یہ بول راکد کے نجس پانی سے احتراز کرنے میں ان سے سبقت لے گئی گویا وہ لوگ احتراز نہیں کرتے تھے، مگر یہ وجہ بھی صحیح نہیں کیونکہ وہ تو ہم سے زیادہ محتاط تھے، ان کے جسم پر نجاست لگ جاتی تھی تو انہیں اس کو کاٹ دینا پڑتا تھا، پھر وہ کیسے اس معاملے میں تساہل کر سکتے تھے۔ یہ بات مستبعد ہے۔

توجیہ مناسبت

ہمارے نزدیک صواب یہ ہے: امام بخاری اکثر ایسا کیا کرتے ہیں کہ ایک بات جیسی جس سے سنی اس کو پورا پورا ذکر کر دیا حالانکہ اس سے مقصود صرف ایک جزو ہوتا ہے جس کا تعلق اس مقام سے ہوتا ہے جیسے حدیث عروہ بارقی شراء شاۃ کے بارے میں کیا ہے جو باب الجہاد میں آئے گی، اس کی مثالیں ان کی کتاب میں بہ کثرت ہیں اور امام مالک بھی ایسا کرتے ہیں (فتح الباری ص ۲۴۱ ج ۱)

حافظ پر محقق عینی کا نقد

آپ نے لکھا کہ توجیہ مذکور بھی محل نظر ہے جو ظاہر ہے: اس کے بعد کوئی تفصیل نہیں کی، ہمارے نزدیک محل نظر اس لئے ہے کہ ایک ہی حدیث کو تو پورا لکھنے کی عادت محدثین کی ضرورت ہے مگر یہاں تو وہ صورت نہیں ہے کیونکہ حدیث الباب تو اپنی جگہ موجود ہے، یہ نحن الآخرون السابقون جو ٹکڑا جو دوسری حدیث سے لیا گیا اس کا تو کچھ تعلق ہی ترجمہ سے نہیں ہے، پھر اس توجیہ کا یہاں ذکر بے موقع یا محل نظر نہیں تو اور کیا ہے؟!

[1] محقق عینی نے ابن المنیر کے متعلق لکھا کہ وہ ایک ہی حدیث قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آخر حدیث میں مطابقت کا موجود ہونا کافی ہے لیکن اس میں نظر ہے، کیونکہ ایک ہی حدیث اگر ہوتی تو امام بخاری ''وباسنادہ'' کہہ کر الگ الگ کیوں کرتے الخ (عمدہ ص ۹۳۳)

[2] محقق عینی نے لکھا کہ یہ توجیہ کرمانی نے بعض علماء عصر سے نقل کی ہے اور اس میں جر ثقیل اور عدم شفاء علیل ہے (عمدۃ ص ۹۳۲ ج ۱)

توجیہ ذکر: یہ بات تو صاف ہو چکی اور اکثر نے تسلیم کر لی کہ یہاں اس ٹکڑے "(نحن الآ خرون السابقون)" کی ترجمۃ الباب سے کوئی مناسبت نہیں ہے، اس کے بعد یہ مرحلہ آ گیا کہ فی نفسہ اس کے ذکر کی کیا معقول وجہ ہو سکتی ہے تو اس کے بارے میں بھی تحقیق کی جاتی ہے۔

حافظ کی توجیہ: آپ نے لکھا: امام بخاری کتاب التعبیر (باب النفخ فی المنام ص۱۰۴۲) میں طریق ہمام ابی عن ابی ہریرہ سے بھی اسی طرح شروع میں دوسری حدیث کے ساتھ اس ٹکڑے کو لائے ہیں اور وہاں بھی باوجود تکلف کے مذکورہ مناسبت نہیں چل سکتی تو بظاہر بات یہ ہے کہ نسخہ (یا صحیفہ) ابوالزناد عن الاعرج عن ابی ہریرہ والا اور نسخہ (یا صحیفہ) معمر عن ہمام عن ابی ہریرہ والا دونوں ایک جیسے ہیں، یعنی بہت کم کوئی حدیث ایسی ہوگی، جو ایک میں نہ ہو اور دوسرے میں نہ ہو، پھر ان دونوں میں اکثر احادیث وہ ہیں جن کو بخاری ومسلم دونوں نے روایت کیا ہے اور ابتداء ہر نسخہ (یا صحیفہ) کی اسی جملہ ونحن الخ سے ہوئی ہے۔

لہٰذا امام بخاری نے ایسی ہر حدیث کو جو ان دونوں سے لی گئی ہے جملہ نحن الآ خرون السابقون سے شروع کیا ہے اور امام مسلم نے نسخہ ہمام سے لی ہوئی حدیث کو ذکر کرنے کا دوسرا طرز اختیار کیا ہے کہ جب کوئی حدیث اس سے لیتے ہیں تو پہلے قال رسول اللہ ﷺ کے بعد فذکر احادیث منہا لکھ کر پھر دوبارہ وقال رسول اللہ ﷺ لکھ کر وہ خاص حدیث روایت کرتے ہیں جو اس مقام میں لانا چاہتے ہیں اس سے اشارہ اس امر کی طرف ہوتا ہے کہ یہ حدیث اس نسخہ کے درمیان کی ہے اول حدیث نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم (فتح الباری ص۲۴۱ ج۱)

ابن المنیر کی توجیہ: محقق عینی نے آپ کا حاصل کلام بتایا کہ "ہمام راوی حدیث نے حضرت ابو ہریرہ سے جو مجموعہ احادیث روایت کیا ہے اس کو روایت کرتے وقت حضرت ابو ہریرہ نے حدیث نحن الآ خرون سے شروع کیا تھا، لہٰذا ہمام بھی جب کبھی ان سے حدیث روایت کرتے تھے تو اس کا پہلا جملہ نحن الآ خرون ذکر کیا کرتے تھے، اسی کا اتباع امام بخاری نے کیا ہے، چنانچہ انہوں نے یہاں کے علاوہ دوسرے ان مواضع میں بھی ایسا کیا ہے: کتاب الجہاد، المغازی، الایمان والنذور، قصص الانبیاء علیہم السلام الاعتصام، ان سب کے اوائل میں نحن الاخرون السابقون کو ذکر کیا ہے" (عمدۃ القاری ص۹۲۲ ج۱)

محقق عینی نے خود اپنی طرف سے کوئی توجیہ ذکر نہیں کی اور شاید وہ توجیہ مناسبت کی طرح مطلق ذکر کی توجیہ کو بھی موزوں نہ سمجھتے ہوں جیسا کہ وہ امام بخاری کے تراجم ابواب کے سلسلہ میں ہر جگہ مناسبت ومطابقت خواہ مخواہ نکال ہی لینے کو زیادہ اچھی نظر سے نہیں دیکھتے، بلکہ متعدد مواضع میں دوسروں کی ایسی سعی پر تعریض بھی کی ہے اور محقق کی شان بھی یہی ہے کہ وہ ہر کچی پکی بات یا بے محل تاویل پر صاد کرنے کو تیار نہ ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

حضرت شاہ صاحب کی رائے

آپ نے فرمایا کچھ شارحین نے یہاں "نحن الآخرون السابقون" ذکر کرنے کی توجیہ میں دور از کار باتیں کی ہیں، باقی بات صرف اتنی ہی بن سکتی ہے کہ اعرج کے پاس ایک صحیفہ تھا، جس میں احادیث کا مجموعہ لکھا ہوا تھا اور ہمام بن منبہ کے پاس بھی ایسا ہی ایک صحیفہ تھا، امام بخاری ومسلم دونوں ہی نے ان دونوں صحیفوں سے احادیث ذکر کی ہیں، لیکن دونوں نے الگ الگ طریقہ سے اس کی طرف اشارہ کیا ہے، بخاری جہاں اس کی حدیث لیتے ہیں تو پہلے اول حدیث کا ابتدائی ٹکڑا "نحن الآخرون السابقون" ذکر کرتے ہیں۔ پھر وہ حدیث لاتے ہیں، جو اس مقام کے مناسب لانا چاہتے ہیں امام مسلم فذکر احادیث ومنہا ہذا الحدیث لکھ کر آگے بڑھتے ہیں، اس کے علاوہ ترجمہ سے بھی مناسبت ثابت کرنا تکلف بارد ہے امام بخاری نے ایسا ہی کتاب الجمعہ اور کتاب الانبیاء میں بھی کیا ہے۔

مزید تحقیق وتنقیح

امام بخاری نے صرف ان دونوں صحیفوں یا طرق روایت کے ساتھ یہ طریقہ نہیں برتا بلکہ ایک تیسرے طریقہ روایت کے ساتھ بھی برتا

ہے، جس کے آئندہ تفصیل ملاحظہ ہو۔

(۱) حدیث "نحن الآخرون السابقون" الخ کو مکمل اور مستقل طور سے تو صرف کتاب الجمعہ (باب فرض الجمعہ ص ۱۲۰) میں لائے ہیں اور یہ روایت ابی الزناد عن الاعرج عن ابی ہریرہؓ ہے

(۲) حدیث مذکور مکمل طور سے دوسری حدیث کے ساتھ دو جگہ لائے ہیں کتاب الجمعہ (باب ھل علی من لم یشھد الجمعة غسل ص ۱۲۳) میں اور کتاب الانبیاء (باب حدیث الغار ص ۴۹۵) میں۔ یہ دونوں روایات وھیب عن ابن طاؤس عن ابیہ عن ابی ھریرہ ہیں اور اسی تیسرے طریق کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے، جس کا ذکر شارحین نے نہیں کیا۔

(۳) حدیث مذکورہ کا صرف پہلا جملہ " نحن الآخرون السابقون "دوسری احادیث کے ساتھ ۶ جگہ بخاری میں لائے ہیں۔

ص ۳۷ کتاب الوضو (باب البول فی الماء الدائم) میں عن ابی الزناد عن الاعرج عن ابی ہریرہؓ

ص ۴۱۵ کتاب الجہاد (باب یقاتل من وراء الامام ویتقی بہ) میں عن ابی الزناد عن الاعرج عن ابی ہریرہؓ

ص ۱۰۱۷ کتاب الدیات (باب القصاص بین الرجال والنساء) میں ....

ص ۱۱۱۶ کتاب التوحید (باب قول اللہ یریدون ان یبدلوا کلام اللہ) ....

ص ۹۸۰ کتاب الایمان والنذور (پہلے باب) میں عن معمر عن ہمام بن منبہ عن ابی ہریرہؓ

ص ۱۰۴۲ کتاب التعبیر (باب النفخ فی المنام) میں ....

اوپر جو حوالہ کتاب المغازی اور کتاب الاعتصام کا دیا گیا ہے وہ مراجعت کے باوجود نہ مل سکا دوسری بات یہ قابل ذکر ہے کہ امام بخاری نے ہر روایت ابی الزناد عن الاعرج عن ابی ہریرہ کے ساتھ یہ جملہ نہیں بڑھایا ہے، چنانچہ ص ۱۱۱۷ میں تین جگہ طریق مذکور سے ہی روایات ذکر کی ہیں اور کسی کے ساتھ اس کو نہیں لکھا۔ اس کی وجہ ممکن ہے یہ ہو کہ ایک باب میں ایک جگہ ذکر کافی سمجھا ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم۔

حق یہ ہے کہ اس سلسلہ کی کوئی توجیہ بھی پوری طرح کافی وشافی نہیں ہے اور شاید اسی لئے محقق عینی یہاں سے خاموش گزر گئے ہیں پھر خیال یہ ہے کہ امام بخاری کی نظر میں کوئی نہایت دقیق معنوی فائدہ اس کا ہوگا جو دوسروں کی نظر سے پوشیدہ رہا۔ واللہ علیم بذات الصدور۔

استنباط احکام وفوائد

محقق عینی[۱] نے مذکورہ بالا حدیث الباب کے تحت جن اہم امور واحکام کے استنباط کا اشارہ فرمایا ہے وہ یہاں نقل کئے جاتے ہیں تا کہ علم وتحقیق کے مزید ابواب ناظرین کے لئے کھل جائیں۔

---

[۱] ہماری اپنی رائے یہ ہے کہ امام طحاوی کے بعد محقق عینی جیسی دقیق نظر امت میں کم ہے اور وہ حدیث، فقہ، اصول فقہ، ادب، تاریخ ورجال کے علوم میں حافظ ابن حجر سے کہیں زیادہ فائق ہیں، پھر ان کا تیقظ واستحضار تو غیر معمولی درجہ کا ہے۔ اس وقت تک حافظ کی شرح بخاری کے دو سو سے کچھ اوپر صفحات جلی خط سے آئے ہیں جبکہ محقق عینی کے باریک خط کے نو سو صفحات سے اوپر ہو چکے ہیں اور یہ اس پر ہے کہ اس سے پہلے تحقیقات کے دریا وہ معانی الآثار کی دونوں شرحوں میں بہا چکے ہیں کہ ان کے حوالے اس شرح میں دیتے ہیں پھر اپنی کسی کمزوری کو حافظ کی طرح چھپانا نہیں چاہتے اور میدان میں کھل کر آتے ہیں مثلاً اوپر کے مضمون میں آپ دیکھیں گے کہ حافظ ابن حجر نے ابن دقیق العید کی طرف تقویت حدیث قلتین کو منسوب کیا ہے، جس پر محقق عینی نے گرفت کر لی ہے اور ہم نے مزید وضاحت کر دی ہے اپنا خیال یہ بھی ہے کہ اگر صحاح ستہ کے ساتھ صرف امام طحاویؒ کی حدیثی تالیفات مع الشروح، اور محقق عینی کی تالیفات اور حضرت علامہ کشمیریؒ کے حدیثی افادات پر عبور حاصل کر لیا جائے تو ایک شخص علم حدیث کا بہترین عالم بن سکتا ہے اور اس کے تخصص کے لئے یہ بہترین نصاب ہے، مگر افسوس ہے کہ اکثر مدارس عربیہ کے شیوخ حدیث کو بھی اس طرف توجہ نہیں ہے۔ ولعل اللہ یحدث بعد ذلک امرا نہایت رنج وملال کے ساتھ یہ خبر لکھی جاتی ہے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(۱) حدیث الباب سے ہمارے اصحاب حنفیہ نے استدلال کیا ہے کہ جب تک بانی بڑے حوض یا تالاب میں جمع شدہ نہ ہو (کہ اس کے ایک طرف نجاست پڑے تو دوسری طرف اس کا اثر نہ پہنچے کہ قلیل وکثیر کا معیار یہی ہے) تو اس میں نجاست پڑ جانے کے بعد وضو وغیرہ کرنا اس سے جائز نہ ہوگا۔ نیز اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جب قلتین کی مقدار پانی بھی اثر نجاست قبول کرسکتا ہے تو وہ بھی نجس ہو جائے گا کیونکہ حدیث میں حکم عام اور مطلق ہے اگر قلتین کو اس سے مستثنیٰ کریں گے تو ممانعت کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ (اور حنفیہ کے نزدیک جو ماء کثیر ہے وہ اس لئے مستثنیٰ ہے کہ جب دوسری طرف نجاست کا اثر پہنچا ہی نہیں تو اس کو طاہر کہنا ضروری صحیح ہوگا' اور اس کثیر کی طہارت دوسرے ائمہ کے یہاں بھی مسلم ہے) دوسرے یہ کہ حدیث قلتین کے لحاظ سے حدیث الباب زیادہ صحیح (وقوی) ہے۔

ابن قدامہ کا ارشاد

فرمایا حدیث قلتین اور حدیث بئر بضاعۃ حنفیہ کے خلاف ہماری حجت ہیں کیونکہ بئر بضاعۃ بھی اس حد تک نہیں پہنچتا جس پر حنفیہ پانی کو کثیر اور طاہر مانع نجاست مانتے ہیں۔

محقق عینی کا جواب

فرمایا: - یہ دونوں حدیث ہمارے خلاف حجت نہیں ہیں' پہلی تو اس لئے کہ گو بعض حضرات نے اس کی تصحیح کر دی ہے مگر پھر بھی وہ متن و سند کے لحاظ سے مضطرب ہے اور قلہ مجہول ہے' اس لئے صحیح متفق علیہ پر عمل کرنا زیادہ اقوی واقرب۔ (الی الصواب) ہے رہی حدیث بئر بضاعۃ تو اس پر ہم بھی عامل ہیں کیونکہ اس کا پانی جاری تھا۔

یہ دعویٰ باطل ہے کہ وہ حد حنفیہ کو نہیں پہنچتا' کیونکہ خود محدث بیہقی شافعی نے امام شافعیؒ سے نقل کیا ہے کہ بئر بضاعۃ میں پانی کثیر تھا اور واسع (پھیلا ہوا) تھا اور اس میں جو نجاستیں پڑتی تھیں ان سے پانی کے رنگ' ذائقہ اور بو میں تغیر نہیں آتا تھا۔

رہی یہ بات کہ حنفیہ نے تخصیص بالرائے کی جس کے مقابلہ میں تخصیص بالحدیث بہتر تھی اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس وقت ہے کہ حدیث مخصص اجماع کے مخالف نہ ہو اور حدیث قلتین خبر واحد مخالف اجماع صحابہ ہے' جس کی صورت یہ ہے کہ حضرت ابن عباس وابن زبیرؓ نے بئر زمزم میں زنگی کے گر جانے کی وجہ سے سارے کنویں کا پانی نکال دینے کا فتویٰ دیا تھا' حالانکہ اس میں قلتین سے کہیں زیادہ پانی تھا اور یہ صورت دوسرے صحابۂ کرامؓ کے سامنے پیش آئی۔ کسی نے بھی اس پر نکیر نہیں کی لہذا ایہ اجماعی مسئلہ ہوگیا جس کے مقابلہ میں خبر واحد پر عمل نہیں کرتے۔

اس کے علاوہ یہ کہ امام بخاری کے استاذ علی بن المدینی[۱] نے فرمایا کہ حدیث قلتین کا ثبوت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعاً نہیں ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کہ صاحب امانی الاحبار حضرت علامۃ المحدث مولانا محمد یوسف صاحب کاندھلویؒ اچانک حرکت قلب بند ہو جانے سے ۱۲ اپریل ۱۹۶۵ء کو بعد نماز جمعہ بحالت قیام لاہور واصل بحق ہوئے اور آپ کی مذکورہ حدیثی تالیف نامکمل رہ گئی جس کا نہایت اہم جز محقق عینیؒ کی دونوں شرحیں ہیں۔ رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ۔ خدا کرے آپ کے جانشین مولانا انعام الحسن صاحب مدظلہ العالی اس خدمت کی تکمیل کریں۔ وما ذلک علی اللہ بعزیز۔

اس کی دو جلدیں طبع ہو چکی ہیں جو راقم الحروف کے پیش نظر ہیں ممکن ہے تیسری کا بھی مسودہ ہو گیا ہو اور جلد چھپ جائے۔

حضرتؒ کی تبلیغی خدمات' بھی نہایت عظیم الشان اور آب زر سے لکھے جانے کے لائق ہیں' البتہ ہمیں جو بعض امور یا طریق کار سے کچھ اختلاف تھا' وہ اب بھی ہے اور توقع کرتے ہیں کہ اس اہم خدمت کے سلسلہ میں مرکزی مشاورتی جماعت اور اس کی شاخیں جابجا قائم کی جائیں گی' جن میں اکثریت علماء راسخین کی ہو' تو کام میں زیادہ بہتری پیدا ہو سکتی ہے اور نقائص بھی دور ہو سکتے ہیں۔ واللہ الموفق (مؤلف)

[۱] مشہور محدث' اسم مبارک علی بن عبداللہ بن جعفر بن نجیح' ابن المدینی البصری (م ۲۳۴ھ) صاحب تصانیف ہیں' حضرت امام یحییٰ بن سعید القطان (حنفی تلمیذ امام اعظمؒ) کے تلمیذ خاص' اور امام بخاریؒ کے شیخ واستاذ ہیں' امام بخاریؒ فرماتے تھے کہ "میں نے اپنے کو کسی عالم کے سامنے حقیر نہیں سمجھا (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ایسے جلیل القدر محدث کا یہ قول اس باب میں بہت اہم اور قابل اتباع ہے ابوداؤد نے فرمایا کہ دونوں فریق میں سے کسی کے پاس بھی تقدیر ماء کے بارے میں دلائل سمعیہ کی طرف رجوع نہیں کیا گیا' بلکہ دلائل حسیہ سے کام لیا ہے۔

(۲) حدیث الباب اگر چہ عام ہے' مگر اس میں تخصیص ایسے ماء کثیر سے تو سب نے بالاتفاق کی ہے' جس کے ایک طرف نجاست پڑنے سے دوسری طرف اس کا اثر نہ جائے اور شافعیہ نے حدیث قلتین کا اعتبار کر کے قلتین سے بھی اس کی تخصیص کی ہے' اسی طرح دوسرے عمومات سے بھی تخصیص کی گئی ہے' جس سے پانی کا بغیر تغیر اوصاف ثلاثہ کے نجس نہ ہونا اور طہارت پر باقی رہنا ثابت ہوتا ہے' جن سے مالکیہ استدلال کرتے ہیں۔

حافظ ابن حجر کی دلیل

فرمایا: اس موقع پر قلتین کے اصول سے فیصلہ کرنا زیادہ قوی ہے کہ اس کے بارے میں صحیح حدیث ثابت ہے' جس کا اعتراف حنفیہ میں سے بھی امام طحاوی نے کیا ہے اگر چہ انہوں نے اس کو اختیار کرنے سے یہ عذر کر دیا ہے کہ قلہ کا اطلاق عرف میں کبیرہ وصغیرہ سب پر ہوتا ہے اور حدیث سے اس کی تعیین نہیں ہوئی۔ لہذا اجمال رہا پس اس پر عمل نہیں کر سکتے' نیز حدیث قلتین کی تقویت ابن دقیق العید نے بھی کی ہے' لیکن اس سے استدلال ان دونوں کے علاوہ دوسروں نے کیا ہے' الخ (فتح الباری ص ۲۴۱-۱)

محقق عینی کا نقد

فرمایا: ۔حافظ ابن حجر نے مذکورہ دعویٰ تو بڑے زور وشور سے کیا تھا مگر پھر خود ہی اس کو باطل[۱] بھی کر دیا اس لئے اس کے رد کے لئے مزید کچھ لکھنے کی ضرورت نہیں رہی۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) بجز ابن المدینی کے' ایک دفعہ امام بخاری سے کسی نے پوچھا کہ آپ کی تمنا کیا ہے؟ فرمایا: "عراق جاؤں' علی بن المدینی زندہ ہوں اور میں ان کی مجلس میں بیٹھوں"۔ امام بخاری نے ان کو رسالہ رفع یدین میں اعلم اہل عصر بھی کہا ہے۔ جنھوں نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہؒ سے سفیان ثوری' عبداللہ بن المبارک' حماد بن زید' ہشام' وکیع' عباد بن العوام اور جعفر بن عون نے (جو سب کے سب پیشوائے محدثین اور ائمہ صحاح ستہ کے شیوخ ہیں) حدیث کی روایت کی ہے اور وہ (امام صاحب) ثقہ ہیں' کوئی عیب ان میں نہیں ہے (بحوالہ تبیرات حسان ص ۴۷) ابوحاتم نے کہا کہ علی بن المدینی معرفت حدیث وعلل میں سب لوگوں سے ممتاز وسربلند تھے۔ امام احمد کو بھی ان کا نام لیتے نہیں سنا گیا' غایت احترام کی وجہ سے ہمیشہ ان کو کنیت سے یاد کرتے تھے۔ عبدالرحمٰن بن مہدی کہتے ہیں کہ علی بن المدینی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثوں کو سب سے زیادہ جاننے والے ہیں خاص کر ابن عیینہ کی روایت کردہ احادیث کو اور ابن عیینہ فرمایا کرتے تھے کہ لوگ مجھے حب علی (ابن المدینی) پر ملامت کرتے ہیں واللہ میں ان سے زیادہ حاصل کرتا تھا بہ نسبت اس کے جو وہ مجھ سے حاصل کرتے تھے۔

علامہ ابوقدامہ سرخسی نے ذکر کیا کہ ایک مرتبہ علی المدینی نے بتلایا: ۔ میں نے خواب میں دیکھا کہ ثریا (ستارہ) نیچے اتر کر میرے اتنا قریب آ گیا کہ میں نے اس کو لے لیا۔ ابن قدامہ نے کہا کہ: ۔ خدا نے ان کا خواب سچا کر دیا وہ حدیث کی معرفت میں اس درجہ تک چڑھ گئے جس کو کوئی نہیں پہنچا۔ امام نسائی نے کہا: ۔ حق تعالیٰ نے علی بن المدینی کو گویا اسی شان (حدیث) کے لئے پیدا فرمایا تھا' علامہ نووی نے جامع الخطیب سے نقل کیا ہے کہ علی بن المدینی نے حدیث میں دوسو تصنیف کیں اور الزہرہ میں ہے کہ امام بخاری نے تین سوتین احادیث روایت کیں (تہذیب ص ۳۴۱/۷ تا ۳۵۷/۷)

اس بات کو نہ بھولئے کہ اتنی بڑے شخص کی اس شہادت کے بعد کہ امام اعظمؒ سے حدیث کی روایت اور شاگردی کبار محدثین اور شیوخ اصحاب صحاح ستہ نے کی ہے اور ان میں کوئی عیب نہیں تھا' پھر بھی ان کی حدیثی شان کو گرایا گیا' اور ان میں عیب بھی نکالے گئے واللہ المستعان (مولف)

[۱] "حدیث قلتین" کے بارے میں نہایت عمدہ ٹھوس اور مرتب ومہذب ذخیرہ علامہ بنوری دامت فیوضہم نے "معارف السنن" میں صف ۲۳۱/۱ تا ۲۳۸/۱ جمع کر دیا ہے۔ اس کا مطالعہ کیا جائے مناسبت مقام سے اس کے چند ضروری اجزاء لکھے جاتے ہیں۔

(۱) حدیث قلتین سے امام شافعی نے استدلال کیا ہے لیکن محدثین وعلماء اس پر حکم لگانے میں مختلف ہیں' ایک طرف امام شافعی' امام اسحاق' ابوعبید' حاکم' ابن مندہ تصحیح کرنے والے ہیں' ابن خزیمہ وابن حبان نے بھی تخریج کی اور بعض اسانید کے لحاظ سے ابن معین نے بھی یہ تصحیح کر دی ہے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

افادات انور: حضرت شاہ صاحبؒ نے آثار السنن علامہ نیمویؒ کے قلمی حواشی[1] متعلقہ ص۴ وص ۵ وص ۶ میں اونچی سطح کے محققانہ محدثانہ افادات کئے ہیں جن سے صرف اعلیٰ سطح کے اساتذۂ حدیث یا اہل تصنیف ہی مستفید ہو سکتے ہیں اس لئے ان کو یہاں پیش نہیں کیا گیا' البتہ ایک تحقیق ان میں سے درج کی جاتی ہے نفعنا اللہ بعلومہ آمین۔ آپ نے لکھا۔

حافظ ابن تیمیہؒ نے فتاویٰ ص ۶/۱ میں تو حدیث قلتین کو اکثر اہل حدیث کے نزدیک حسن قابل احتجاج بتایا' مگر خود دوسری جگہ اس میں علت بتلائی ہے جیسا کہ اس کو ابن القیم نے تہذیب السنن میں لکھا ہے ص ۳۴۶/۱۲ اور ص ۳۴۸/۲ دیکھا جائے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سے معلوم ہوتا ہے کہ مناط و دار مدار تنجیس کا خبث کے محمول ہونے پر ہے' یعنی جہاں خبث و نجاست پانی میں موجود ہوگی وہ پانی نجس ہو جائے غرض یہ کہ مدار خبث کے اس میں محمول ہونے پر ہے' اس پر نہیں کہ وہ پانی مقدار میں قلتین کو نہ پہنچے' پھر اس کی مزید وضاحت انہوں نے اپنے رسائل کے ص ۲۲۸/۲ میں بھی کی ہے' نیز اس کے لئے شرح المواہب کا ص ۲۶۵/۵ بھی دیکھا جائے جس میں حالت وقوع نجاست سے حالت ماء کی طرف انتقال کا ذکر کیا ہے اور اس کی نظیر حمل حسی کے بارے میں فتح الباری ص ۸۲/۲ میں ہے پھر یہ کہ اگر حکمی مراد ہوتا تو خبث مصدر ہوتا اسم نہ ہوتا' اور شاید یہ قول باری تعالیٰ **ویحرم علیهم الخبائث** (اعراف) سے ماخوذ ہے' لہٰذا امر ادحسی تغیر ہوگا' جس کا ذکر دفع وہم کے لئے ہوا ہے' بطور بیان حکم شرعی نہیں ہوا۔ جس سے مقدار مقرر مذکور کے عدم حمل کا شرعی حکم کے طور پر فیصلہ کر دیں۔

غرض زیادہ واضح بات یہی سمجھ میں آتی ہے کہ لم تحمل خبثاً کو حسی پر محمول کریں' تو یہ حس پر حوالہ ہوا' کوئی اخبار کی صورت شریعت کی جانب سے نہیں ہے کہ اس نے اپنے منصب وولایت نصب حدود ومقادیر غیر قیاسیہ کا استعمال کیا ہو۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) دوسری طرف اس کو ضعیف قرار دینے والے' علی بن المدینی شیخ البخاری' ابوبکر بن المنذر' ابن جریر "تہذیب الآثار" میں اور محدث شہیر ابوعمر ابن عبدالبر تمہید واستذکار میں ہیں' نیز ایک جماعت محدثین سے ضعف نقل ہوا ہے' اسی طرح اسماعیل قاضی' قاضی ابوبکر بن العربی امام غزالی' رویانی' ابن دقیق العید' ابوالحجاج مزی' ابن تیمیہ اور ابن قیم بھی تضعیف کرتے ہیں البتہ ان لوگوں نے اس کے موقوف ہونے کو صحیح مانا ہے اور بیہقی نے بھی وقف ہی کی تصحیح کی ہے' ظاہر ہے ان حضرات میں مالکیہ شافعیہ' وحنابلہ سب ہی کے اکابر حفاظ حدیث و ناقدین فن رجال موجود ہیں جو حدیث قلتین کی تضعیف یا وقف کا فیصلہ کر چکے ہیں' ایسی حالت میں حافظ کا صرف ابن دقیق العید کی تقویت کا اجمالی ذکر کرنا کیا مناسب تھا؟ یعنی انہوں نے اگر تقویت بھی کی ہے تو وقف کی کی ہے رفع کی نہیں اور بظاہر یہی وجہ ہے کہ ابن دقیق العید نے بھی اس کو مستدل نہیں بنایا جس کا اعتراف خود حافظ نے بھی کر لیا ہے اور اسی لئے حافظ عینی نے جواب کی ضرورت نہیں سمجھی۔ علامہ بنوری نے اس موقع پر علامہ خطابی کا یہ جملہ بھی نقل کیا ہے کہ اس حدیث کی صحت پر اہل حدیث کے نجوم (ستارے) شاہد ہیں' اس پر موصوف نے لکھا کہ یہ جملہ لکھتے وقت اس امر کو کیوں نظر انداز کر دیا گیا کہ اس حدیث پر نقد وقدح کرنے والے بھی تو مذاہب اربعہ کے نجوم اہل حدیث ہی ہیں (یا یہ حضرات کلمۂ حق کہنے کی وجہ سے نجمیت کے درجہ سے اتار دیئے گئے؟)

"معارف السنن" کے ساتھ فتح الملہم شرح مسلم ص ۴۴۰/ اوص ۴۴۳-۱ کا مطالعہ بھی نہایت مفید ہوگا' حضرت علامہ عثمانیؒ نے اپنے خاص طرز تفہیم سے مسئلہ مذکورہ کی بہت سے گتھیاں سلجھادی ہیں۔ (مؤلف)

[1] حضرتؒ کی تقریباً دو بکس کی مقدار قلمی یادداشتوں میں سے ہمارے پاس صرف یہی ایک قیمتی سرمایہ موجود ہے' جس کے مرحوم و مغفور بانی مجلس علمی ڈابھیل نے ہزاروں ہزار روپے صرف کر کے کچھ نسخے فوٹو آفسٹ کے ذریعہ لندن میں تیار کرا کر حسب ضرورت مشہور اشخاص واداروں کو تقسیم کر دیئے تھے۔ امید ہے کہ اہل علم اس سے مستفید ہو رہے ہوں گے انوار الباری کی تالیف میں بھی وہ برابر سامنے ہے اور حضرت شاہ صاحبؒ کی مراد و غرض متعین کرنے کے لئے بھی نہایت کارآمد ہے' مگر اس سے پورا فائدہ جب ہی حاصل ہو سکتا ہے کہ اس کے سب حواشی مرتب ہو کر آثار السنن کے حاشیہ پر چھپ جائیں' یا مستقل طور سے باب وار مدون ہو کہ کتابی صورت میں شائع ہوں' ان کی صرف نقل ہی کے لئے اچھے مستور صاحب مطالعہ اور خوشخط عالم کی ضرورت ہے۔ ایک ایک صفحہ پر بیسیوں ٹکڑے لکھے ہوئے ہیں ان کی ترتیب بھی کسی بڑے درجہ کے تلمیذ حضرتؒ کی رہنمائی ہی میں ہو سکتی ہے ساتھ ہی حوالوں کی تخریج بھی ہو تو شان افادیت نور علیٰ نور ہو جائے' اس اہم حدیثی ضرورت کی طرف ارباب خیر اور حضرتؒ کے خصوصی تلامذہ توجہ کریں تو بڑا کام ہو' واللہ الموافق والمیسر

اسی کے قریب کچھ مغایرت کے ساتھ مرقاۃ میں بھی ہے۔ **نعم لو قیل معنی لم یحمل الخبث انہ لم یتغیر صریحا لصلح ان یکون حجۃ المالکیۃ ولظہر لذکر القلتین فائدۃ اغلبیۃ" اھ ویقال من جانب الحنفیۃ ان الماء یکون فی الفلاۃ طاہر علی الاصل الخ**

لمحہ فکریہ

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے حمل حسی وحکمی کی وضاحت فرما کر جو اس سے مسلک حنفی کی تقویت کے لئے دلائل و شواہد جمع فرمائے ہیں اور ان میں سے بعض کی طرف اوپر اشارہ ہوا ہے وہ حنفیہ کی دقت نظر اور فہم معانی حدیث پر بڑی روشن دلیل ہے اور "**نحن الصیادلۃ و انتم الاطباء**" کا جملہ حنفیہ پر خوب ہی صادق ہو جاتا ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ نے حدیث قلتین پر بھی پوری طرح عمل کیا ہے اسی طرح خود امام صاحبؒ نے جو مراد قلتین کی امام ابو یوسفؒ کو سمجھائی تھی وہ بھی اسی کی دلیل ہے کہ امام صاحب بھی حدیث مذکور کو معمول بہ مانتے ہیں مگر اس سے جو شرعی طور پر تحدید سمجھی گئی یا قلتین کی جو تعیین کر لی گئی ہے وہ شریعت سے ثابت نہیں ہے اور اسی حیثیت سے کبار محدثین نے اس کا انکار کیا ہے اور غالباً اسی لئے محقق ابن دقیق العید شافعی مالکی نے فرمایا اس حدیث (قلتین والی) کو بعض حضرات نے صحیح مالا ہے اور طریقہ فقہاء پر اس کو صحیح کہہ بھی سکتے ہیں اس لئے کہ اگرچہ وہ مضطرف الاسناد ہے اور اس کے بعض الفاظ میں بھی اختلاف ہے۔ تاہم اس کے بارے میں صحیح جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہاں جمع بین الروایات کی صورت ممکن ہے"۔ **انتہی ما فی التلخیص لابن حجر** (تحفۃ الاحوذی ص ۷۰/۱)

درحقیقت اگر دیکھا جائے تو حنفیہ جمع بین الروایات ہی کرتے ہیں مگر چونکہ ان کے معنی فہمی اور دوسروں کے معنی فہمی کے زاویے الگ الگ ہیں اس لئے اختلاف کی صورت بن گئی اور ظاہر ہے کہ جو اعلم بمعانی الحدیث ہیں ان کی بات راجح ہونی چاہئے اور اگر ان کی بات میں وزن نہ ہوتا تو دوسرے مذاہب کے کبار محدثین (جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے) اپنے اپنے مذہب کے خلاف ہو کر حنفیہ کی رائے کی موافقت نہ کرتے۔

صاحب تحفۃ الاحوذی کا طرز تحقیق

آپ نے چونکہ اس مسئلہ میں قلتین کی تحدید کو برحق تسلیم کیا ہے اس لئے نہ ان اکابر کا خلاف نمایاں کیا' نہ ان سب کے اقوال حوالہ کے ساتھ نقل کر کے تردید کی' البتہ چند اعتذار دوسروں کی طرف منسوب کر کے قلت سے ان کے جواب نقل کر دیئے ہیں (ملاحظہ ہو ص ۷۱/۱)

غرض ان کی شرح پڑھ کر کوئی نہیں جان سکتا کہ علامہ ابن عبدالبر مالکی نے تمہید اور استذکار میں کیا کچھ خلاف لکھا' امام غزالی شافعی نے کیا ریمارک کئے' حافظ ابن قیم حنبلی نے کیسے کیسے ٹھوس دلائل لکھ کر حدیث قلتین کا ضعف نمایاں کیا' اور آپ کی غیر شرعی تحدید کے خلاف کتنا کچھ شرعی و عقلی مواد جمع کر دیا ہے' واقعی! ایسی اعجوبہ اور یک طرفہ فیصلے دکھلانے والی شرح ترمذی شریف آپ کے سوا کون لکھ سکتا تھا؟ اس سے میرا اشارہ اس اعلان کی طرف ہے جو تحفہ کے آخر میں شائع کیا گیا ہے اور آپ کی شرح کو دنیا کی بے نظیر شرح باور کرایا گیا ہے۔ پھر آپ کے تلمیذ رشید صاحب مرعاۃ نے بھی یہی ارشاد فرمایا کہ "میرے نزدیک اقوی المحامل اور ارجح وہی ہے جس کی طرف شافعیہ گئے ہیں کیونکہ حدیث قلتین صحیح ہے اور زیادہ تفصیل (میرے استاذ کی) 'ابکار المنن فی تنقید آثار السنن' میں دیکھ لی جائے"۔ (مرعاۃ ص ۳۱۲/۱) بس چھٹی ہوئی' تحقیق و شرح کا حق ادا ہو گیا۔

(۳) محقق عینی نے لکھا:۔ امام ابو یوسفؒ نے حدیث الباب سے نجاست ماء مستعمل پر استدلال کیا ہے کیونکہ اس میں بول و غسل دونوں کی ممانعت کے احکام جمع ہیں اور جب بول سے پانی نجس ہو جاتا ہے تو غسل سے بھی نجس ہو جائے گا لیکن دو چیزوں کا ایک ساتھ ملا کر بیان کرنا دونوں کے ایک حکم میں برابر کا شریک ہونے کو مستلزم ہونے میں علماء کا خلاف ہے امام ابو یوسف اور مزنی شافعی تو اقتران مذکور کو مستلزم شرکت حکم مانتے ہیں دوسرے نہیں مانتے۔

حافظ ابن حجر کا اعتراض اور عینی کا نقد

حافظ نے یہاں امام ابو یوسف کا مذہب مذکور نقل کر کے اعتراض کیا کہ دلالت اقتران ضعیف ہے لہذا استدلال کمزور ہوا اس پر محقق عینی نے لکھا:۔ جب دلالت اقتران خود حافظ کے نزدیک صحیح ہے تو عجیب بات ہے کہ اس کو یہاں امام ابو یوسف کی وجہ سے رد کر دیا ہے' گویا خود اپنے مختار کے خلاف فیصلہ کرنا ہے' دوسرے یہ کہ حنفیہ میں سے تو بعض مثلاً امام ابو یوسف ہی اس اصول کے قائل ہیں' شافعیہ میں سے تو اکثر کا یہی مذہب ہے پھر حافظ نے یہ بھی لکھا کہ اقتران والے اصول کو اگر تسلیم بھی کر لیں تو پھر بھی حکم میں برابری ضروری ولازم نہیں ہے۔ لہذا پیشاب سے ممانعت تو پانی کو نجس ہونے سے بچانے کے لئے ہوگی اور غسل کرنے سے ممانعت اس لئے مان لیں گے کہ پانی کا وصف طہوریت سلب نہ ہو۔

محقق عینی نے اس پر لکھا کہ یہ بات پہلی سے بھی زیادہ عجیب ہے' کیونکہ یہ تحکم ہے یعنی ایک بات کا فیصلہ بے دلیل و بے وجہ کرنا ہے' کیونکہ جو تسویہ کی صورت حافظ نے اوپر لکھی ہے وہ نظم کلام سے مفہوم نہیں ہوتی اور جس نے ماء مستعمل کی نجاست کا مسئلہ حدیث الباب سے اخذ کیا ہے وہ نظم کلام سے ہی تسویہ نکالتے ہیں۔

(۴) معلوم ہوا کہ نجس پانی سے غسل و وضو ممنوع وحرام ہے۔

(۵) حدیث الباب میں ادب سکھایا گیا کہ ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے سے احتراز کرنا چاہئے لیکن داؤد ظاہری نے ظاہر حدیث کو لیا ہے اس لئے کہا کہ ممانعت پیشاب کے ساتھ خاص ہے اور براز بول کی طرح نہیں ہے۔ نیز کہا کہ ممانعت صرف اپنے پیشاب کرنے کی ہے اور یہ جائز ہے کہ پیشاب نہ کرنے والا اس پانی سے وضو کرے جس میں دوسرے نے پیشاب کیا ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ پیشاب کرنے والا کسی برتن میں پیشاب کر کے پانی میں ڈال دے یا پیشاب قریب میں کرے کہ وہاں سے بہہ کر خود پانی میں چلا جائے تو اس سے وضو کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

یہ داؤد ظاہری سے نقل شدہ باتوں میں سب سے زیادہ قبیح بات ہے۔ (ابن حزم نے بھی یہی مسائل اختیار کئے ہیں جیسا کہ ہم پہلے لکھ آئے ہیں)

(۶) حدیث الباب میں اگرچہ غسل جنابت مذکور ہے مگر اسی کے ساتھ حیض ونفاس والی عورت کا غسل بھی لاحق ہے (عمدۃ القاری ص ۱/۹۳۵)

باب اذا القي علىٰ ظهر المصلي قذرا و جيفة لم تفسد عليه صلوته' و كان ابن عمر اذا رأى في ثوبه دماً وهو يصلي و ضعه' و مضىٰ في صلوته و قال ابن المسيب و الشعبي اذا صلى و في ثوبه دم او جنابة اولغير القبلة او تيمم فصلىٰ ثم ادرك الماء في وقته لايعيد

(جب نمازی کی پشت پر کوئی نجاست یا مردار ڈال دیا جائے تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی اور ابن عمر جب نماز پڑھتے وقت کپڑے میں خون لگا ہوا دیکھتے تو اس کو اتار ڈالتے اور نماز پڑھتے رہتے' ابن مسیّب اور شعبی کہتے ہیں کہ جب کوئی شخص نماز پڑھے اور اس کے کپڑے پر نجاست یا جنابت (منی لگی ہو' یا قبلے کے علاوہ کسی اور طرف نماز پڑھی ہو یا تیمم کر کے نماز پڑھی ہو پھر نماز ہی کے وقت میں پانی مل گیا ہو تو (اب) نماز نہ دہرائے (اس کی نماز صحیح ہوگئی)

(۲۳۶) حدثنا عبدان قال اخبرنی ابی عن شعبة عن ابی اسحٰق عن عمرو بن میمون ان عبدالله قال بینا رسول الله صلی الله علیه وسلم ساجد ح قال محدثنی احمد بن عثمان قال حدثنا شریح بن مسلمة قال حدثنا ابراهیم بن یوسف عن ابیه عن ابی اسحٰق قال حدثنی عمر و ابن میمون ان عبدالله بن مسعود حدثه' ان النبی صلی الله علیه وسلم کان یصلے عندالبیت وابو جهل واصحاب له' جلوس اذقال بعضهم لبعض ایکم یجی بسلاجزور بنی فلاں فیضعه' علیٰ ظهر محمداذا سجدفانبعث اشقے القوم فجآء به فنظر حتیٰ اذا سجدالنبی صلے الله علیه وسلم وضعه' علےٰ ظهره بین کتفیه وانا انظر لااغنی شیئاً لو کانت لی منعة قال فجعلوا یضحکون و یحیل بعضهم علیٰ بعض ورسول الله صلی الله علیه وسلم ساجدلایرفع رأسه' حتیٰ جآء ته فاطمة فطرحته عن ظهره فرفع رأسه ثم قال اللهم علیک بقریش ثلٰث مرات فشق ذٰلک علیهم اذدعا علیهم قال و کانوا یرون ان الدعوة فی ذٰلک البلد مستجابة ثم سمے اللهم علیک بابی جهل و علیک بعتبة بن ابی ربیعة و شیبة بن ربیعة والولیدبن عتبة و امیة بن خلف و عقبة بن ابی معیط و عد السابع فلم نحفظه فوالذی نفسی بیده لقدرأیت الذین عد رسول الله صلی الله علیه وسلم صرعیٰ فی القلیب قلیب بدر

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن مسعود کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (نماز پڑھتے وقت) سجدہ میں تھے اور دوسری سند سے عبداللہ ابن مسعود نے حدیث بیان کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کعبہ کے قریب نماز پڑھ رہے تھے اور ابوجہل اور اس کے ساتھی (بھی وہیں) بیٹھے ہوئے تھے تو ان میں سے ایک نے دوسرے سے کہا کہ تم میں سے کوئی شخص قبیلے کی (جو) اونٹنی (ذبح ہوئی ہے اس کا) بچہ دان اٹھالائے اور (لاکر) جب محمد سجدہ میں جائیں تو ان کی پیٹھ پر رکھ دے' ان میں سے ایک سب سے زیادہ بدبخت آدمی اٹھا اور بچہ دان لے کر آیا اور دیکھتا رہا جب آپ نے سجدہ کیا تو اس نے اس کو آپ کے دونوں شانوں کے درمیان رکھ دیا۔ (عبداللہ بن مسعود کہتے ہیں) میں یہ (سب کچھ) دیکھ رہا تھا مگر کچھ نہ کر سکتا تھا۔ کاش (اس وقت) مجھے کچھ زور حاصل ہوتا۔ عبداللہ کہتے ہیں کہ (اس حال میں آپ کو دیکھ کر) وہ لوگ ہنسنے لگے اور (ہنسی کے مارے) لوٹ پوٹ ہونے لگے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ میں تھے (بوجھ کی وجہ سے) اپنا سر نہیں اٹھا سکتے تھے حتیٰ کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا آئیں اور وہ بوجھ آپ کی پیٹھ پر سے اتار کر پھینکا تب آپ نے سر اٹھایا پھر تین بار فرمایا یا اللہ تو قریش کی تباہی کو لازم کر دے۔ یہ بات ان کافروں پر گراں گزری کہ آپ نے انہیں بددعا دی۔ عبداللہ کہتے ہیں:۔ وہ سمجھتے تھے کہ اس شہر (مکہ) میں دعاء قبول ہوتی ہے پھر آپ نے (ان میں سے) ہر ایک کا (جدا جدا) نام لیا کہ اے اللہ ان کو ضرور ہلاک کر دے۔ ابوجہل کو' عتبہ ابن ربیعہ کو' شیبہ ابن ربیعہ کو' ولید بن عتبہ' امیہ ابن خلف اور عقبہ ابن معیط کو۔ ساتویں (آدمی) کا نام (بھی) لیا مگر مجھے یاد نہیں رہا۔ اس ذات کی قسم جس کے قبضے میں میری جان ہے کہ جن لوگوں کا (بددعا دیتے وقت) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نام لیا تھا میں نے (ان کی لاشوں) کو بدر کے کنویں میں پڑا ہوا دیکھا۔

تشریح: امام بخاریؒ کا مقصد یہ ہے کہ اگر کسی نمازی پر حالت نماز میں کوئی گندگی ڈال دی جائے تو اس سے اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی' بظاہر اس لئے کہ اس میں اس کے فعل واختیار کو کوئی دخل نہیں ہے' پھر اثر ابن عمرؓ سے ثابت کیا کہ وہ نماز کی حالت میں اپنے کپڑے پر خون کا اثر دیکھ لیتے تھے تو اس کپڑے کو اتار دیتے اور بدستور نماز جاری رکھتے تھے' نیز ابن المسیب اور شعبی اگر خون یا منی لگے ہوئے کپڑے سے نماز پڑھ لیتے تھے' یا غیر سمت قبلہ کی طرف پڑھ لیتے تھے' یا تیمم سے نماز پڑھ کر وقت نماز کے اندر پانی پالیتے تھے تو نماز کا اعادہ نہ کرتے تھے' یہ تو بخاری کے ترجمۃ الباب کی شرح ہوئی' آگے حدیث اور اس سے مطابقت کا ذکر ہوگا یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ امام ابو یوسفؒ سے بھی یہ مسئلہ نقل ہوا

ہے کہ اگر کوئی شخص کسی نجس جگہ پر سجدہ کرے اور ناپاک جگہ پر بقدر ایک رکن صلوٰۃ کے نہ ٹھہرے تو نماز درست ہو جائے گی۔ لہذا حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ ابتداء اور بقاء کا فرق تو حنفیہ کے یہاں بھی ہے۔ البتہ ہمارے یہاں فوراً نجس جگہ سے ہٹ جانے کی شرط ضرور ہے امام بخاری بظاہر دیر تک رہنے کو بھی نماز میں مخل نہیں سمجھتے' کیونکہ فوری طور سے ہٹ جانے یا نہ ہٹنے کی کوئی تفصیل انہوں نے نہیں کی ہے' تاہم اختیار وعدم اختیار کی تفصیل ان کے یہاں بھی معلوم ہوتی ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ قذر کا ترجمہ گندگی ہے اور امام مالکؒ کی طرف یہ بات بھی منسوب ہوئی ہے کہ وہ طہارت ثوب کو صرف سنت لباس مانتے ہیں۔ شرائط صلوٰۃ میں سے نہیں کہتے ہیں' اور ایسے ہی جگہ کی طہارت بھی ان کے نزدیک بدرجہ سنت ہے' اور ایک جماعت نے ان میں سے اس کو واجبات صلوٰۃ میں سے قرار دیا ہے' گویا شرط صلوٰۃ ان کے یہاں بھی نہیں ہے جیسا کہ فتح میں[۱] ہے اور علامہ باجی نے شرح موطا میں صرف پہلا قول نقل کیا ہے۔

اس موقع پر مناسب ہے کہ ہم شرائط صلوٰۃ کے بارے میں چاروں مذاہب کی وضاحت کر دیں تا کہ پوری بات روشنی میں آ جائے۔

تفصیل مذاہب

(۱) مالکیہ نے شروط صلوۃ کی تین قسمیں کر دی ہیں۔ شروط وجوب فقط' شروط صحت فقط اور شروط وجوب وصحت معاً۔ شروط وجوب فقط دو ہیں بلوغ وعدم اکراہ علی الترک۔ اور اکراہ کی صورت میں صرف ظاہری اور مکمل صورت نماز سے ہی اس کو معذور قرار دیا جا سکتا ہے' باقی جو کچھ اس کے لئے مقدور وممکن ہو طہارت کے بعد صرف اس قدر ادائیگی ضروری ہے۔ مثلاً نیت قلب' احرام' قراءت' اشارہ' جس طرح مریض وعاجز پر بقدر استطاعت ادائیگی نماز واجب اور جس سے عاجز ہے وہ ساقط ہو جاتی ہے۔

شروط صحت فقط پانچ ہیں:۔ حدث سے پاکی' نجاست سے پاکی' اسلام' استقبال' قبلہ اور ستر عورت۔ شروط وجوب وصحت معاً چھ ہیں۔ بلوغ دعوۃ النبی علیہ السلام' عقل' دخول وقت صلوٰۃ' فقد طہورین نہ ہو کہ نہ پانی ملے' نہ پاک مٹی ہی موجود ہو انوم وغفلت کی حالت نہ ہو' عورت کے لئے حیض ونفاس کا زمانہ نہ ہو۔

اس سے معلوم ہوا کہ مالکیہ کے یہاں اسلام بھی شروط صحت میں سے ہے شروط وجوب سے نہیں' لہذا ان کے نزدیک کفار پر بھی نماز واجب ہے۔ لیکن وہ اسلام نہ ہونے کے باعث صحیح نہ ہوگی۔ دوسرے حضرات نے اسلام کو شروط وجوب میں شمار کیا ہے اگر چہ شافعیہ وحنابلہ کہتے ہیں کہ کافر کو ترک نماز پر بھی عذاب ہوگا جو عذاب کفر پر مزید ہوگا دوسرا فرق یہ ہے کہ مالکیہ نے طہارت کی دو قسم کر کے دو شرطیں بنا دیں اور شروط وجوب میں عدم اکراہ علی الترک کا بھی اضافہ کیا۔

(۲) شروط صلوٰۃ عند الشافعیہ

انہوں نے شروط صلوٰۃ کی دو قسم کیں' شروط وجوب وشروط صحت شروط وجوب چھ ہیں:۔ بلوغ دعوۃ النبی علیہ السلام' اسلام اگر چہ ماضی میں رہا ہو اور اب نہ ہو (لہذا مرتد سے نماز کا مطالبہ دنیا میں بھی ہوگا اور آخرت میں ترک نماز پر عذاب بھی مزید ہوگا) عقل' بلوغ' حیض ونفاس

---

[۱] حافظؒ نے لکھا:۔ قولہ لم تفسد الخ اس سے مراد وہ صورت ہے کہ نمازی کو گندگی کا علم نہ ہو' اور وہ اسی لاعلمی میں گندگی کے ساتھ نماز پڑھتا رہے اور اس سے مطلقاً صحت بھی نکل سکتی ہے' ان لوگوں کے قول کے موافق جو نماز کے اندر نجاست سے اجتناب کو فرض نہیں کہتے اور ان کے قول پر بھی جو نماز کے شروع میں تو عدم طہارت اور گندگی سے تلوث کو ممنوع کہتے ہیں اور درمیان نماز میں کوئی گندگی لگ جائے تو اس کا کوئی حرج نہیں مانتے اور اسی کی طرف امام بخاریؒ کا بھی رجحان معلوم ہوتا ہے۔ اور اسی پر اُس صحابی کے فعل کو محمول کرتے ہیں' جس پر نماز کی حالت میں تیر اندازی ہوئی' اور بدن سے خون بہتا رہا' پھر بھی وہ نماز پڑھتے رہے' جس کا ذکر حدیث جابر "باب من لم یر الوضوء الا من المخرجین" میں پہلے ہو چکا ہے۔ (فتح الباری ص ۲۴۲ ج ۱)

سے خالی ہونا' سلامتی حواس' اگر چہ صرف سمع و بصر سالم ہوں۔ شروط صحت سات ہیں:۔ بدن کی طہارت حدث' اصغر و اکبر سے' بدن و کپڑے و مکان کی طہارت نجاست سے' ستر عورت' استقبال قبلہ' علم دخول وقت' اگر چہ ظنی ہوا۔

(۳) شروط صلوٰۃ عند الحنفیہ

شافعیہ کی طرح دو قسمیں کیں:۔ شروط وجوب پانچ ہیں۔ بلوغ دعوۃ' اسلام' عقل' بلوغ' خلو حیض و نفاس سے اور اکثر حنفیہ نے شرط اسلام پر اکتفا کر کے بلوغ دعوت والی شرط کو ذکر نہیں کیا ہے شروط صحت چھ ہیں۔ بدن کی پاکی حدث و نجاست سے کپڑے کی پاکی نجاست سے مکان کی پاکی نجاست سے' ستر عورت نیت' استقبال قبلہ۔

لہذا حنفیہ نے بھی شروط وجوب میں شافعیہ کی طرح اسلام کو داخل کیا' لیکن حنفیہ فرماتے ہیں کہ کافر کو ترک نماز پر زائد عذاب نہ ہوگا (کیونکہ وہ فروع احکام کے مکلف نہیں ہیں) دوسرے حنفیہ نے نماز کی نیت کا بھی اضافہ کیا گویا ان کے نزدیک بغیر نیت کے نماز درست نہ ہو گی' لقولہ علیہ السلام ''انما الاعمال بالنیات'' دوسرے اس لئے بھی کہ صرف نیت ہی سے عبادات کو عادات سے اور ایک عبادت کو دوسری عبادت سے ممتاز کیا جا سکتا ہے اور اس بارے میں حنابلہ بھی حنفیہ کے ساتھ ہیں کہ وہ بھی نیت کو شروط صلوٰۃ میں شمار کرتے ہیں۔ شافعیہ و مالکیہ (مشہور مذہب میں) نیت کو رکن صلوٰۃ قرار دیتے ہیں۔

(۴) شروط صلوٰۃ عند الحنابلہ

انہوں نے کوئی تقسیم نہیں کی۔ بلکہ کل شروط نو قرار دیں:۔ اسلام' عقل' تمیز' طہارت حدث سے مع القدرۃ' ستر عورت' بدن' ثوب و مکان کا نجاست سے ملوث نہ ہونا۔ نیت' استقبال قبلہ اور دخول وقت وہ کہتے ہیں کہ یہ سب شروط صحت صلوٰۃ ہیں۔ (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ص ۱/۱۲۸)

بحث و نظر

اوپر کی تفصیل سے معلوم ہوا کہ امام بخاریؒ کا مذہب مسئلۃ الباب میں سب ائمہ سے الگ ہے' پھر جو اثر ابن عمرؓ کا انہوں نے سب سے پہلے اپنی تائید میں پیش کیا ہے وہ بھی حقیقتاً ان کا موید نہیں ہے۔ حافظ ابن حجر کو اس بارے میں مغالطہ ہوا کہ انہوں نے اثر مذکور کی تصحیح کے بعد یہ بھی لکھ دیا کہ اثر مذکور کا اقتضاء یہ ہے کہ حضرت ابن عمر ابتداء دوام میں فرق کرتے تھے اور یہی قول ایک جماعت صحابہ و تابعین کا ہے الخ (فتح الباری ص ۱/۲۴۲)

اس پر محقق عینی نے لکھا کہ اثر مذکور کو ترجمہ سے کوئی مطابقت نہیں ہے ترجمہ کا منشا تو یہ ہے کہ بحالت صلوٰۃ نمازی پر کوئی نجاست گر جائے تو وہ مفسد نماز نہیں اور اثر مذکور سے معلوم ہوا کہ حضرت ابن عمرؓ نماز کی حالت میں اگر کپڑے پر خون کا اثر دیکھ لیتے تو اس کو اتار دیتے تھے اور نماز جاری رکھتے تھے' یعنی کپڑے پر نجاست کے ہوتے ہوئے وہ نماز جائز نہ سمجھتے تھے اسی لئے تو اتار کر الگ کر دیتے تھے اور اسی کی تائید روایت ابن ابی شیبہ عن نافع عن ابن عمرؓ سے بھی ہوتی ہے کہ جب وہ نماز کی حالت میں کپڑے پر خون کا اثر دیکھ لیتے تھے اگر اس کو اتار سکتے تھے تو اتار دیتے تھے ورنہ نماز سے ہٹ کر اس کو دھوتے اور پھر آ کر اپنی باقی نماز بنا کر کے پوری کرتے تھے' لہذا حافظ ابن حجر کا اقتضاء مذکور والا فیصلہ غلط ہے جبکہ حضرت ابن عمر کسی حالت میں بھی نجاست والے کپڑے کے ساتھ نماز درست نہ سمجھتے تھے بلکہ اثر مذکور امام ابو یوسفؒ کے لئے حجت تو یہ ہے کہ نمازی پر بحالت نماز اگر پیشاب کی چھینٹیں پڑ جائیں اور وہ قدر درہم سے زیادہ ہوں تو نماز سے پھر کر ان کو دھونا چاہئے پھر بنا کر کے اپنی نماز پوری کرے اور ایسے ہی اگر سر پر چوٹ لگ جائے یا اور کسی صدمہ سے خون بہ نکلے تب بھی یہی حکم ہے (عمدۃ القاری ص ۱/۹۳۷)

لہٰذا اس موقع پر صاحب لامع کا قلت الخ سے یہ فرمانا بھی کہ تفرقہ مذکور ابن عمر کا مذہب ہوگا (لامع ص ۱۰۰/۱ درست نہیں ہے۔

کماھو الظاھر من تحقیق العینی.

امام بخاریؒ کے استدلال پر نظر

اس سے قطع نظر کہ اثر مذکور امام بخاری کی تائید میں نہیں ہے جیسا کہ محقق عینی کی تنقیح سے ثابت ہوا اور بھی بہت سی وجوہ سے ان کے مسلک پر آٹھ اعتراضات ہوئے ہیں[1] جو حضرت شاہ صاحبؒ اس موقع پر درس بخاری شریف میں ذکر فرمایا کرتے تھے۔

ان سب کو یہاں نقل کیا جاتا ہے:۔

(۱) امام بخاریؒ کا استدلال حدیث الباب سے اس لئے صحیح نہیں ہے کہ یہ بات معلوم نہیں ہوسکی کہ حضور علیہ السلام جو نماز اس وقت پڑھ رہے تھے وہ فرض تھی یا نفل؟ یہ اعتراض امام نوویؒ کا ہے[2] جیسا کہ ان سے کرمانی نے نقل کیا ہے:۔ یہ معلوم نہیں ہوا کہ آیا وہ نماز فرض تھی، جس کا اعادہ صحیح طریقہ پر ضروری و واجب ہوتا۔ یا فرض نہ تھی جس کا لوٹانا شافعیہ کے مذہب میں واجب و ضروری نہیں اگر واجب الاعادہ تھی تو وقت موسع تھا (کہ جب چاہیں ادا کریں، اس لئے فوراً اعادہ نہ کیا ہوگا) حافظ ابن حجر نے اس پر اعتراض نقل کیا کہ اگر آپ اعادہ فرماتے تو وہ نقل ہوتا، حالانکہ کسی نے اس کو نقل کیا۔ (لامع ص ۱۰۰/۱ و فتح الباری ص ۲۴۵/۱)

محقق عینی نے اس پر نقد کیا کہ عدم نقل سے نفس الامر میں عدم اعادہ لازم نہیں آتا۔ (عمدہ ص ۹۴۳/۱)

(۲) یہ معلوم نہیں ہوا کہ حضور علیہ السلام نے اس نماز کا اعادہ فرمایا تھا یا نہیں؟ اور عدم نقل عدم اعادہ کو مستلزم نہیں لہٰذا استدلال بخاری درست نہیں، امام نووی نے کہا کہ شاید آپ نے اعادہ تو کیا ہوگا، حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا:۔ اس مقام پر اعادہ نہ کیا ہوگا کہ وہاں متمرد و سرکش شیطانی صفات کے لوگ جمع تھے۔

(۳) ممکن ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ثقل اور بوجھ تو محسوس کیا ہو اور آپ کو یہ علم نہ ہوا ہو کہ آپ کی پشت پر اونٹنی کا بچہ دان رکھ دیا گیا ہے اس امر کا کوئی ثبوت نہیں ہے اس لئے استدلال صحیح نہیں۔

(۴) یہ کیا ضروری ہے کہ آپ نے نماز اس حالت میں جائز ہی سمجھ کر جاری رکھی ہو، ہوسکتا ہے کہ اثر ظلم و تعدی بے جانذکور کو دیر تک باقی ہی رکھنا منظور ہو، تاکہ ایسا کرنے والوں کے خلاف جناب خداوندی میں استغاثہ کریں اور اس سے رحم و کرم کے ملتجی ہوں۔ (کہ ایسے اوقات مظلومیت و بے چارگی میں رحمت خداوندی ضرور متوجہ ہو جاتی ہے) جیسا کہ سید الشہداء حضرت حمزہؓ کے واقعہ شہادت سے متاثر ہو کر

---

[1] لامع الدراری ص ۱۰۰/۱ میں بھی فیض الباری ص ۳۳۸/۱ سے یہ اعتراضات نقل ہوئے ہیں تو اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ وہ سب خود حضرت شاہ صاحبؒ کی طرف سے ہیں (مؤلف) [2] چونکہ یہ اعتراض امام نووی شافعی کا ہے اس لئے صاحب لامع الدراری کا اس کو فیض الباری سے نقل کر کے یہ اعتراض کرنا صحیح نہیں کہ فساد کی حالت میں فریضہ و نافلہ دونوں برابر ہیں، ظاہر ہے کہ شافعیہ کے یہاں غیر فرض یا نفل کو فاسد کرنے سے اس کا اعادہ واجب نہیں ہوتا البتہ حنفیہ کے یہاں واجب ہو جاتا ہے، تو اگر اعتراض مذکور حضرت شاہ صاحبؒ یا کسی حنفی کی طرف سے ہوتا تو صاحب لامع کا نقد برمحل ہوتا، یہاں ان کے نقد سے یہ وہم ہوتا ہے کہ جیسے اعتراض مذکور خود حضرت شاہ صاحبؒ کا ہو اسی مغالطہ کو رفع کرنے کے لئے ہم نے اوپر کے حاشیہ میں بھی اشارہ کیا ہے اس کے علاوہ ایک فرق بظاہر حنفیہ کے یہاں بھی ہے کہ فوائت اور فرض وقت میں ترتیب کی رعایت واجب و ضروری ہے جو شافعیہ کے یہاں مستحب ہے، اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اعادہ کا نقل نہ ہونا ہمارے نزدیک کوئی وجہ نہیں بن سکتا، کیونکہ جو نقل بھی کرتا تو قریبی وقت کے اعادہ کو نقل کر سکتا تھا، جس کی صورت رعایت و ترتیب کے لحاظ سے فرض میں تو متعین تھی خصوصاً حضور علیہ السلام کے لئے کہ آپ یقیناً صاحب ترتیب ہی ہوں گے مگر اعادہ غیر فرض میں متعین نہیں تھی کیونکہ اس کا اعادہ اگر حضور علیہ السلام نے آئندہ موسع وقت میں کسی وقت بھی کر لیا ہوگا تو اس کو معلوم کرنا اور نقل کرنا راوی کے لئے سہل نہ تھا کما لا یخفٰی۔

لہٰذا اعتراض مذکور اگر کسی حنفی کی طرف سے بھی ہو تو وہ بھی قابل نقد نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم (مؤلف)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تھا کہ "صفیہ[1] کے صدمہ کا خیال مانع نہ ہوتا تو حمزہ کو دفن نہ کرتا' ان کی لاش کو درندے کھا جاتے اور قیامت کے روز درندوں کے پیٹ میں سے ان کا حشر ہوتا"۔ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پھوپھی تھیں۔

غرض باوجود نجاست کے علم کے بھی آپ کا سجدہ میں دیر تک رہنا اور نماز کو طول دینا بظاہر کفار کے ظلم و تعدی کو حد تک پہنچا جانے کا موقع دینے کے لئے تھا' جیسا کہ حضرت حمزہ کے لئے بقاء آثار شہادت اور تکمیل آثار ظلم کے خیال سے ان کی نعش کو بغیر دفن کے چھوڑ دینا آپ کو پسندیدہ تھا مگر عورتوں کے جزع فزع کے سبب ایسا نہ کیا۔

اور اسی کی نظیر وہ بئر معونہ کا وہ قصہ ہے کہ ایک شخص شہید ہوا تو آخر وقت میں اپنے بدن کا خون چہرہ پر ملتا اور کہتا تھا۔ "رب کعبہ کی قسم! میں فائز و کامیاب ہو گیا" یہ بھی شہادت کی حالت محمودہ کو باقی رکھنے کے لئے تھا (اگرچہ خون سب کے نزدیک نجس ہے اور نجس کو چہرہ پر ملنے کا اس سے جواز نہیں نکل سکتا)

(۵) یہ اعتراض بھی ہوا ہے کہ اس بچہ دان کے نجس ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے' یعنی ممکن ہے اس کی اوپر کی جھلی صاف ہو اور خون وغیرہ نجاست سب اندر بند تھی' لیکن یہ اعتراض اس لئے محل نظر ہے کہ بعض طرق روایت میں یہ بھی ہے کہ وہ بچہ دان گوبر و خون میں لتھڑا ہوا تھا جو آپ کی پشت مبارک پر لا کر رکھا گیا تھا' اس لئے تمام طرق پر نظر رکھنی چاہئے۔

حافظ ابن حجرؒ نے لوگوں کا یہ نقد ذکر کیا کہ وہ ذبیحہ اہل شرک کا تھا اس لئے اس کے تمام اجزاء نجس تھے کہ مردار کے حکم میں تھے' اس لئے بچہ دان کی اوپر کی جھلی اگر بند اور صاف بھی تھی تب بھی نجس تھی لیکن اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہ واقعہ ان کے ذبیحوں کی تحریم سے قبل کا ہے اگرچہ یہ بات تعیین تاریخ کی محتاج ہے اور صرف احتمال اس بارے میں کافی نہیں' (فتح الباری ص ۲۴۵/۱)

(۶) سیرۃ دمیاطی میں ہے کہ یہ واقعہ سب سے پہلا اور ایک ہی ہے' جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی کو بددعا دینے کا ثبوت ملتا ہے' لہذا ایسے ایک شاذ و نادر واقعہ سے استدلال موزوں نہیں ہے۔

(۷) یہ بھی ممکن ہے کہ یہ بددعا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی لئے دی ہو کہ نماز جیسی مقدس و مطہر عبادت کی حالت میں نجاست بدن پر ڈال کر ان لوگوں نے اس کو باطل و فاسد کر دیا تھا اور اسی کے حزن و ملال کے سبب آپ نے بددعا فرمائی' لہذا اس سے جواز نماز مع النجاسۃ پر استدلال صحیح نہیں ہو سکتا۔

---

[1] مسند احمد وغیرہ کی حدیث میں (کچھ ضعف کے ساتھ) حضرت زبیرؓ کی روایت اس طرح ہے کہ احد کے دن ایک عورت دوڑی ہوئی آئی اور قریب تھا کہ شہیدوں کی لاشوں تک پہنچ کر ان کو دیکھے' حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کو دیکھ لیا اور فرمایا عورت' عورت! یعنی اس کو اس فظیع منظر تک پہنچنے اور اس کو دیکھنے سے باز رکھو (مبادا کوئی جزع فزع کا کلمہ ناموزوں اور غیر مشروع زبان سے نکل جائے وغیرہ) حضرت زبیرؓ نے فرمایا کہ پھر میں نے ان کو دیکھ کر پہچان لیا کہ وہ اماں جان صفیہ ہیں دوڑ کر ان کے پاس پہنچا اور ان کو شہیدوں کے قریب پہنچنے سے پہلے ہی پا لیا' انہوں نے مجھے دھکا دیکر پیچھے کر دیا کہ روک نہ سکوں۔ میں نے عرض کیا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سے روک رہا ہوں۔ یہ سن کر وہ فوراً ہی رک کر کھڑی ہو گئیں اور پھر دو کپڑے دے کر فرمایا کہ یہ میں اپنے بھائی حمزہ کے لئے لائی ہوں' ان میں تکفین کر دینا' میں وہ کپڑے لے کر حضرت حمزہؓ کی لاش پر گیا تو ان کے پہلو میں ایک انصاری کو بھی دیکھا کہ وہ بھی حضرت حمزہ ہی کی طرح شہید ہوا تھا ہم نے کہا کہ ایک ایک کپڑا دونوں کو دینا چاہئے۔ اور قرعہ ڈال کر اس کے مطابق ایک ایک کپڑے میں ان دونوں کی تکفین کر دی (جمع الفوائد ص ۴۸/۲)

دوسری روایت میں حضرت ابن عباسؓ سے اس طرح ہے کہ جب حضرت حمزہؓ شہید ہوئے تو حضرت صفیہؓ ان کا حال دریافت کرنے آئیں حضرت علی و زبیرؓ نے ایسا جواب دے دیا جیسے وہ اس معاملہ سے لاعلم ہیں۔ اس پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہنسے اور فرمایا:۔ میں بھی ان کے دماغی توازن کے بگڑ جانے سے ڈرتا ہوں پھر اپنا ہاتھ ان کے سینہ پر رکھا (تا کہ دل ٹھہر جائے اور اس کو سکون ہو) اس پر انہوں نے صرف انا للہ الخ پڑھا اور روئیں۔ پھر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اگر عورتوں کے جزع فزع کا ڈر نہ ہوتا تو میں حمزہ کی نعش کو ایسے ہی چھوڑ دیتا تا کہ درندوں کے پیٹوں اور پرندوں کے پوٹوں سے ان کا حشر ہوتا"۔ (جمع الفوائد ص ۴۸/۲)

(۸) سلا جزور کا واقعہ مذکورہ نماز کے وقت کپڑے پاک رکھنے کے حکم خداوندی سے قبل کا ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری تفسیر سورۂ مدثر ص ۴۸۰/۸ میں ابن المنذر سے نقل کیا کہ یہ واقعہ آیت "وثیابک فطہر" کے نزول سے قبل کا ہے، بلکہ اس آیت کا شان نزول ہی یہ واقعہ ہے۔

حضرت شاہ صاحب کا ارشاد

آپ نے یہ آٹھواں اعتراض ذکر کر کے فرمایا:۔ تحقیق مذکور کی صحت پر تو ساری بات ہی فیصل شدہ ہو جاتی ہے یعنی نجاست کے ساتھ نماز کے جواز پر سارا استدلالی زور ہی ختم ہو جاتا ہے اور اس سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ آیت مذکورہ کی غرض طہارت ثیاب کی شرط بتلانی ہے، طہارت اخلاق کا حکم بتلانا یہاں مقصود نہیں ہے جیسا بعض حضرات نے سمجھا ہے۔

حافظ کا تعصب

آپ نے فرمایا:۔ چونکہ روایت مذکورہ بالا سے حنفیہ (امام ابو یوسف وغیرہ) کے مسئلہ مذکورہ کی تائید ہوتی ہے اس لئے میں کہہ سکتا ہوں کہ حافظ نے جان بوجھ کر اس کو یہاں ذکر نہیں کیا، اور کتاب التفسیر میں جا کر ذکر کیا۔ تا کہ وجہ استدلال اس موقع پر نظر سے اوجھل ہو جائے، اور اس کو میں ان کے نسیان پر اس لئے محمول نہیں کرتا کہ وہ بہت متیقظ اور حاضر حواس ہیں۔ البتہ حنفیہ کو کسی دلیل سے فائدہ نہ پہنچے اس پر نظر کر کے وہ دلائل کو اصل مواقع سے ہٹا دیا کرتے ہیں اس لئے یہ خواہ مخواہ کی بدگمانی نہیں ہے۔ **ویرحم اللہ من انصف عفااللہ عنا و عنہم اجمعین. ولاحول ولا قوۃ الاباللہ العلی العظیم**

حل لغات حدیث

سلا:۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اس کا ترجمہ اوجھڑی درست نہیں۔ صحیح ترجمہ بچہ دان ہے محقق عینی نے لکھا کہ جس کھال یا جھلی میں بچہ لپٹا ہوا ہوتا ہے وہ سلا ہے۔ اصمعی نے اس کو جانوروں کے ساتھ خاص بتلایا کہا کہ انسان کے لئے مشیمہ کہلاتا ہے۔ الخ منعۃ بمعنی حامی ہے۔ **یحیل بعضہم علی بعض** یعنی ایک دوسرے پر بطور تمسخر و استہزاء کے اس بات کو ڈالتا تھا کہ اس نے کیا ہے یا احال وحال بمعنی وثب سے ہے یعنی فرط مسرت سے ایک دوسرے پر گر پڑ رہے تھے کہ ہم نے بڑا کارنامہ انجام دیا ہے بعض روایات میں یمیل ہے یعنی ہنسی ٹھٹے میں ایک دوسرے پر گرا اور جھکا جا رہا تھا۔ **فشق علیہم اذدعاعلیہم الخ** یعنی ان سرکش کفار پر یہ بات بڑی شاق گزری کہ آپ نے ان پر بددعا کی، کیونکہ یہ وہ بھی جانتے تھے کہ اس مبارک شہر میں دعا قبول ہو جاتی ہے۔

محقق عینی نے اس پر لکھا کہ ان لوگوں کو بحیثیت آپ کے رسول خدا ہونے کے تو قبول دعا کا اعتقاد نہ تھا، (کہ وہ آپ کو رسول مانتے ہی نہ تھے، ورنہ ایسی حرکت ہی نہ کرتے) البتہ مکہ معظمہ کی عظمت و بڑائی اور اس کے اندر قبول دعا کا یقین ضرور تھا (عمدہ ص ۱/۹۴۱) پھر آگے عنوان استنباط احکام کے تحت لکھا کہ کفار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صدق پر تو یقین رکھتے تھے کہ آپ کی بددعا سے ڈر گئے۔ مگر شقاوت ازلی کے باعث حسد و عناد نے ان کو آپ کی اطاعت و انقیاد کی طرف آنے سے محروم کر دیا۔ (عمدہ ص ۱/۹۴۳) حافظ ابن حجرؒ نے بھی (فائدہ) کے تحت بعینہ یہی بات لکھی ہے (فتح الباری ص ۱/۳۴۵)

ایک غلط فہمی کا ازالہ

اس پر صاحب لامع نے لکھا کہ تعجب ہے عینی سے، ایک جگہ تو لکھا کہ وہ لوگ اجابت دعا بحیثیت رسول خدا نہیں بلکہ بہ لحاظ بلد مقدس کے مانتے تھے اور دوسری جگہ لکھ دیا کہ وہ لوگ آپ کے صدق پر یقین رکھتے تھے۔ گویا حافظ عینی نے متضاد بات لکھ دی ہے مگر ہم اس تضاد کو

نہیں سمجھ سکے اس لئے کہ نہ صرف عینی بلکہ حافظ ابن حجر بھی معرفۃ الکفار بصدق النبی کو تسلیم کر رہے ہیں مگر یہ صدق من حیث الرسول کب ہے؟ یہ صدق تو آپ کے قول و عمل کا تھا' چنانچہ آپ کو صادق و امین تو کفار سب ہی اول سے آخر تک مانتے رہے ہیں' اختلاف تو آپ کی رسالت کے اقرار یا آپ کی اطاعت من حیث الرسول سے تھا' جس کی نفی ان دونوں حضرات نے بھی صراحت سے کر دی ہے پھر تضاد کیسے ہو گیا؟

غرض کفار کا ڈر اس لئے تھا کہ ایک نہایت اعلیٰ صفات صدق و دیانت و امانت وغیرہ وغیرہ کے حامل برگزیدہ انسان کی توہین کر دی ہے اور اس نے بددعا بھی کر دی ہے جو یوں بھی اس بلد مقدس میں ضرور قبول ہو کر رہے گی لہذا ہماری بدبختی و شقاوت آخری نقطہ پر پہنچ گئی ہے' یہ مقصد نہیں کہ وہ صدق من حیث الرسالت کے قائل ہو گئے تھے' نہ اس کے قائل یہ دونوں حضرات ہیں' اس کے بعد ہم سمجھتے ہیں کہ حضرت گنگوہی قدس سرہٗ کے ارشاد کا بھی یہ مطلب نہیں کہ وہ لوگ حضور علیہ السلام کی دعا کو من حیث الرسول مستجاب سمجھ رہے تھے بلکہ ان کا مقصد بھی وہی ہے جو علامہ کرمانی' محقق عینی' اور حافظ ابن حجرؒ کا ہے لہذا ان میں سے کسی کی توجیہ کو واہیہ اور کسی کو غیر واہیہ بھی نہیں کہہ سکتے' واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

بقیہ فوائد حدیث الباب

(۱) حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ مکہ معظمہ کے اندر دعاء کی عظمت اور اس کے مستجاب و مقبول ہونے کی عقیدت مشرکین و کفار کے دلوں میں بھی راسخ تھی اور اہل اسلام کے یہاں تو مذکورہ عظمت و عقیدت بدرجہ غایت ہے (۲) معلوم ہوا کہ تین بار دعا کرنے کو قبولیت دعا میں اثر ہے اور وہ مستحب بھی ہے (۳) معلوم ہوا کہ ظالم کو بددعا دینا جائز ہے بعض علماء نے کہا کہ یہ کافر کے لئے ہے اور مسلمان ظالم ہو تو اس کے لئے استغفار اور دعا توبہ مستحب ہے۔ (۴) معلوم ہوا کہ خود کسی برائی کا ارتکاب اس کے لئے سبب بننے سے زیادہ برا ہے۔ کیونکہ حدیث میں عقبہ ابن ابی معیط کو سب سے زیادہ اشقی اور بدبخت قرار دیا گیا حالانکہ ان لوگوں میں ابوجہل بھی موجود تھا (جو اصل محرک و سبب بھی اس حرکت شنیعہ کا ہوا تھا) اور وہ کفر میں عقبہ سے زیادہ تھا اور دوسرے اوقات میں حضور علیہ السلام کو اذیت پہنچانے میں پیش پیش رہتا تھا لیکن عقبہ نے چونکہ مذکورہ تجویز کو عملی جامہ پہنایا اس لئے وہ خاص طور سے اس واقعہ میں سب سے زیادہ شقی ہو گیا (عمدۃ القاری ص ۱/۹۴۳)

حافظ نے لکھا کہ اسی لئے اور سب کفار جو اس واقعہ کے شریک تھے میدان بدر میں قتل ہوئے اور یہ عقبہ قید و اسیر ہو کر قتل کیا گیا محقق عینی نے مزید وضاحت کی کہ اس کو میدان بدر سے قید کر کے لائے اور جب مدینہ تین میل رہ گیا تو عرق الظبیہ کے مقام پر اس کو خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قتل کیا' یہ بھی روایت ہے کہ اس نے کہا کیا سارے قریش میں سے میں ہی ایسا بدبخت ہوں کہ آپ مجھے خود قتل کریں گے؟ تو آپ نے فرمایا ہاں! پھر فرمایا کہ "ایک روز میں صحن کعبۂ معظمہ میں مقام ابراہیم کے پیچھے سجدہ کی حالت میں تھا کہ اس نے آ کر میرا مونڈھا پکڑا اور ایک کپڑا میری گردن میں ڈال کر بڑی شدت کے ساتھ میرا گلا گھونٹا اور دوسری مرتبہ فلاں قبیلہ سے سلا جزور اٹھا کر لے آیا"۔ پھر آپ کے ساتھ استہزاء بھی کیا کرتا تھا اور زنادقۂ قریش میں سے تھا اور جن سات لوگوں پر آپ نے بددعا کی تھی ان کے نام یہ ہیں:۔ ابوجہل' عتبہ بن ربیعہ' شیبہ ابن ربیعہ' ولید بن عتبہ' امیۃ بن خلف' عقبہ ابن ابی معیط' عمارۃ بن الولید ابن المغیرہ (عمدۃ القاری ص ۱/۹۴۲)

حافظ ابن حجرؒ نے یہ بھی لکھا کہ معلوم ہوا حضرت فاطمہؓ بچپن ہی سے اپنے نسبی شرافت و بلندی مرتبت کے ساتھ نہایت عالی حوصلہ اور قوی القلب تھیں اسی لئے بڑی جرأت سے انہوں نے سب سرداران کفار و مشرکین کو برملا طور سے برا بھلا کہا' اور کسی کو ان کے مقابلہ میں بولنے کی بھی جرأت نہ ہو سکی (فتح الباری ص ۱/۳۴۵)

عدالسابع میں حافظ سے مسامحت

محقق عینی نے لکھا کہ حدیث الباب میں عدالسابع کا فاعل و مرجع ضمیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا عبداللہ بن مسعود ہیں اور فلم نحفظہ کا

فاعل عبداللہ یا عمرو بن میمون ہیں۔ جیسا کہ کرمانی نے کہا ہے اس پر حافظ ابن حجر نے کرمانی پر نقد کردیا کہ یہ یقین ان کو کہاں سے حاصل ہوگیا' حالانکہ روایت مسلم عن الثوری عن ابن ابی اسحاق سے عدکا فاعل عمرو بن میمون ہونا متعین ہے۔ محقق عینی نے لکھا:۔اول تو کرمانی نے جزم کے ساتھ نہیں بلکہ شک کے ساتھ لکھا لہٰذا ان کو جزم کا الزام دے کر نکیر کرنا بے وجہ ہے (عمدۃ القاری ص۱/۹۴۲)

دوسری مسامحت

صاحب لامع دامت فیوضہم نے لکھا کہ حافظ نے جو روایت ثوری عن ابی اسحاق کا حوالہ مسلم سے پیش کیا ہے اس کی وجہ نہیں معلوم ہوئی کیونکہ یہ روایت تو خود بخاری میں بھی کتاب الجہاد کے باب الدعاء علی المشرکین میں آنے والی ہے اور اسی کا حوالہ دینا یادہ موزوں تھا۔ (لامع الدراری ص۱/۱۰۲)

باب البزاق والمخاط و نحوه فی الثوب وقال عروة عن المسور و مروان خرج رسول الله صلی الله علیه وسلم زمن الحدیبیة فذکر الحدیث و ماتنخم النبی صلی الله علیه وسلم نخامةً الا وقعت فی کف رجل منهم فدلک بها وجهه و جلده

(کپڑے میں تھوک اور رینٹ وغیرہ لگ جائے تو کیا حکم ہے عروہ نے مسور اور مروان سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ کے زمانے میں نکلے (اس سلسلہ میں) انہوں نے پوری حدیث ذکر کی (اور پھر کہا کہ) نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنی مرتبہ بھی تھوکا وہ (زمین پر گرنے کی بجائے) لوگوں کی ہتھیلی پر پڑا (کیونکہ لوگوں نے غایت تعلق کی وجہ سے ہاتھ سامنے کردیئے) پھر وہ لوگوں نے اپنے چہروں اور بدن پر مل لیا۔)

(۲۳۷) حدثنا محمد بن یوسف قال تناسفیان عن حمید عن انس قال بزق النبی صلی الله علیه وسلم فی ثوبه

ترجمہ: حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (ایک مرتبہ) اپنے کپڑے میں تھوکا۔

تشریح: محقق عینی نے لکھا:۔ پہلے باب سے وجہ مناسبت تو ظاہر ہے کہ وہاں یہ بتلایا تھا بحالت نماز مصلی پر کوئی نجاست گر جائے تو حرج نہیں' اور یہاں بھی یہی بتلانا ہے کہ تھوک' رینٹ وغیرہ کپڑے پر لگ جائے تو اس سے بھی نماز فاسد نہیں ہوتی۔

بلکہ وہاں تو اختلاف بھی تھا یہاں مسئلہ بلاخلاف ہے' اور حافظ ابن حجر نے جو کہا کہ اس باب کا ابواب طہارت میں دخول اس حیثیت سے ہے کہ بصاق وغیرہ سے پانی نجس نہیں ہوتا' تو یہ بات اس لئے بے محل ہے کہ اس باب میں اور اس سے قبل کے باب میں کسی میں بھی پانی کا ذکر نہیں ہے یہ دوسری بات ہے کہ جب بصاق وغیرہ سے کپڑا نجس نہ ہوگا تو پانی کا حکم بھی اسی سے معلوم ہو جائے گا۔

بصاق:۔ فعال کے وزن پر ہے۔ اس میں تین لغت ہیں سب سے زیادہ فصیح تو بزاق' پھر بصاق' اور سب سے کم درجہ کی اور غیر فصیح لغت بساق ہے بمعنی تھوک یا جو کچھ رطوبت منہ سے نکلے۔ مخاط:۔ جو رطوبت ناک سے آئے۔ ونحوہ سے مراد پسینہ ہے اور ہر حیوان کا پسینہ اس کے جھوٹ کے تابع ہے (اور جھوٹ و پسینہ کا تعلق گوشت سے ہے لہٰذا ان سب کے احکام یکساں ہوتے ہیں) لیکن اس سے گدھا مستثنیٰ ہے جس کی وجہ وہ تفصیل کتب فقہ میں ہے (عمدۃ القاری ص۱/۹۴۴)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ تھوک و رینٹ کی طہارت پر سب کا اجماع و اتفاق ہے' البتہ سلمان فارسی کی طرف منسوب ہوا کہ تھوکنے کے بعد وہ اس کو نجس بتلاتے تھے۔ محقق عینیؒ نے لکھا:۔ ابن بطال نے اس کو مجمع علیہ کہا اور بتلایا کہ اس بارے میں ہمیں کسی کا اختلاف معلوم نہیں ہوا۔ البتہ سلمان سے مروی ہے کہ وہ اس کو غیر طاہر قرار دیتے تھے۔ اور حسن بن حی نے اس کو کپڑے پر مکروہ سمجھا امام اوزاعی سے

مروی ہے کہ وہ اپنی مسواک وضو کے پانی میں ڈالنے کو مکروہ سمجھتے تھے۔ ابن ابی شیبہ نے بھی اپنی مصنف میں اس کو غیر طہور لکھا ہے' ابن حزم نے کہا کہ سلمان فارسی اور ابراہیم نخعی سے لعاب کے منہ سے جدا ہونے پر نجس ہونے کی روایت صحت کو پہنچی ہے۔

بعض شارحین نے لکھا ہے کہ جو بات شارع سے ان لوگوں کے خلاف ثابت ہو چکی ہے وہی قابل اتباع اور حجت بالغہ ہے۔ لہذا اس کے خلاف بات کی کوئی قیمت نہیں جبکہ شارع نے نماز پڑھنے والے کو اپنے بائیں جانب یا قدمین کے نیچے تھوکنے کی اجازت دی ہے اور خود شارع علیہ السلام نے اپنی چادر کے کونے میں تھوکا ہے پھر اس کو وہیں مل دیا ہے اور فرمایا کہ اس طرح بھی کر سکتے ہیں اس سے طہارت کا ثبوت پوری طرح ظاہر ہے کیونکہ مصلی نجاست پر کھڑا نہیں ہو سکتا اور نہ اس حالت میں نماز پڑھ سکتا ہے کہ اس کے کپڑے میں نجاست لگی ہو پھر بصاق نبوی کا تو کہنا ہی کیا کہ وہ تو ہر خوشبو سے زیادہ خوشبودار اور ہر پاک چیز سے زیادہ پاکیزہ ہے البتہ دوسروں کے بصاق (تھوک) میں کچھ تفصیل ضرور ہونی چاہئے۔ مثلاً یہ کہ اگر پاک منہ کا ہوگا تو بصاق بھی پاک ہوگا اور اگر ایسے شخص کا ہو جو شراب پیتا ہے تو حالت شرب میں نجس ہونا چاہئے کہ اس کا جھوٹا بھی اس وقت نجس ہوگا لہذا اسی طرح تھوک بھی ہوگا یا مثلاً ایسے شخص کا بصاق جس کے منہ میں زخم' دمل وغیرہ ہو' جس سے خون یا پیپ نکلتی ہو تو ظاہر ہے کہ اس کا تھوک بھی نجس ہوگا۔ (عمدہ ص ۱۹۴۵)

بحث ونظر

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ میں پہلے بھی ذکر کر چکا ہوں کہ فضلات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طہارت کا مسئلہ مذاہب اربعہ کی کتابوں میں موجود ہے' یعنی سب کے یہاں طہارت مسلم ہے' لیکن خود ائمہ مذاہب سے نقل بہ صراحت مجھے ابھی تک نہیں مل سکی ہے' البتہ علامہ قسطلانی نے مواہب میں ان کی طہارت امام ابوحنیفہؒ سے بحوالہ عینی نقل کی ہے۔ اس کے علاوہ کوئی نقل سامنے نہیں ہے اور شاید امام بخاری سے یہ مسئلہ خفی رہا۔ اسی لئے انہوں نے اس کو کھول کر نہیں کہا بلکہ اپنی کتاب میں دربارۂ طہارت ونجاست ان کو دوسرے لوگوں کے فضلات کے ساتھ برابر سا کر گئے ہیں اور ایسا ہی ماء مستعمل میں بھی کیا ہے۔

اس کے بعد حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ سے ماء مستعمل کی روایت نجاست درایۃً وروایۃً ضعیف ہے کیونکہ مشائخ عراق نے اس کا انکار کیا ہے حالانکہ وہ روایت میں زیادہ اثبت وپختہ ہیں۔

صاحب فیض الباری کا تسامح

یہاں ص ۳۳۹/ ا میں اور اس سے قبل ص ۲۷۲/ ا فیض الباری میں حضرت شاہ صاحبؒ کی طرف یہ بات منسوب ہوگئی ہے کہ آپ کو عینی کا حوالہ مذکورہ نہیں ملا' حالانکہ یہ بات غلط ہے اور حضرتؒ کا مطلب جو کچھ ہے وہ ہم نے اوپر لکھ دیا ہے محقق عینی نے ممکن ہے اور بھی مقامات میں طہارت فضلات کی روایت امام اعظم سے نقل کی ہو مگر ص ۸۲۹/ ا میں تو ہمارے پیش نظر بھی ہے۔

حضرتؒ کا حافظہ ومطالعہ اور تیقظ ہم سے ہزاروں گنا زیادہ بلکہ ضرب المثل تھا وہ کس طرح فرما سکتے تھے کہ عینی میں حوالۂ مذکورہ بھی نہیں ملا ہاں! یہی فرمایا ہوگا کہ عینی کے علاوہ دوسری کتب حنفیہ وغیرہا میں نظر سے ابھی تک نہیں گزرا ہے' یہی بات قرین قیاس ہے اور صحیح بھی واللہ تعالیٰ اعلم۔

طہارت فضلات نبوی کی بحث

اس کے متعلق ہم انوار الباری جلد چہارم (قسط ششم) کے ص ۱۷۹ اور جلد پنجم (قسط ہفتم) کے ص ۸۶ وص ۸۷ میں بھی لکھ چکے ہیں۔ اور ص ۱۵۲/ ۵ میں خصائص نبوی کا تذکرہ ہوا ہے۔ نیز ص ۱۵۶/ ۵' ص ۱۵۷/ ۵ میں عنوان ''امام صاحب پر تشنیع'' کے تحت محقق عینی کی

عبارت بھی ص ۸۲۹/۱ سے نقل کر دی تھی۔ مختصر یہ کہ امام بخاریؒ نے باب استعمال فضل وضوء الناس کے تحت چار احادیث ذکر کی ہیں اور حافظ ابن حجرؒ نے وہاں لکھا تھا کہ "یہ احادیث امام ابوحنیفہ کی تردید کرتی ہیں کیونکہ ماء مستعمل اگر نجس ہوتا تو صحابہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ماء وضوء سے تبرک حاصل نہ کرتے کہ نجس چیز سے برکت نہیں مل سکتی۔" (ص ۲۰۷/۱)

اس پر محقق عینی نے لکھا تھا کہ اول تو وہ اس لئے نہیں ہو سکتا کہ اس امر کا کوئی ثبوت نہیں کہ وہ پانی آپ کے اعضائے شریفہ سے ٹپک گیا تھا اور اس کے بغیر وہ مستعمل نہیں کہلاتا پھر اگر اس کو تسلیم کر لیں تو امام صاحب خاص رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ماء مستعمل کو کب نجس فرماتے ہیں؟ حاشا وکلا وہ ایسا فرما ہی کب سکتے ہیں جبکہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیشاب اور سارے فضلات تک کو پاک مانتے ہیں پھر یہ کہ امام صاحب سے نجاست ماء مستعمل کی روایت بھی صحت کو نہیں پہنچی ہے اور فتویٰ بھی حنفیہ کے یہاں اس پر نہیں ہے لہذا اس معاند کے بے محل شور وشغب کی جڑ کٹ گئی (عمدۃ القاری ص ۸۲۹/۱)

مروان بن الحکم کی روایت

ان سے روایت کرنے پر امام بخاری پر اعتراض ہوا ہے اور پھر ان کی طرف سے جواب دہی کرنی پڑی ہے جس کا ذکر ہم امام بخاری کے حالات درج مقدمہ حصہ دوم میں کر آئے ہیں یہاں بھی یہ اعتراض ہوا کہ جب مروان کا سماع نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت[1] نہیں اور نہ وہ حدیبیہ کے موقع پر موجود تھے پھر ان سے روایت کیسی؟ محقق عینی نے جواب دیا کہ اصل روایت تو یہاں مسور سے ہے اور اس کے ساتھ مروان کی روایت کو تقویت وتاکید کے لئے ملا دیا گیا ہے۔ (عمدہ ص ۹۴۵/۱)

اگرچہ یہ اعتراض پھر بھی باقی رہے گا کہ ایسے شخص سے جس پر جرح ہوئی ہے تقویت حاصل کرنا بھی موزوں ومناسب نہ تھا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب لایجوز الوضوء بالنبیذ ولا بالمسکر وکرھه الحسن وابو العالیة وقال عطآء التیمم احب الی من الوضوء بالنبیذ واللبن

(نبیذ سے اور کسی نشہ والی چیز سے وضو جائز نہیں حسن بصری اور ابوالعالیہ نے اسے مکروہ کہا ہے اور عطاء کہتے ہیں کہ نبیذ اور دودھ سے وضوء کرنے کے مقابلہ میں مجھے تیمم کرنا زیادہ پسند ہے۔

۲۳۸۔ حدثنا علی بن عبداللہ قال ثنا سفین قال عن الزھری عن ابی سلمة عن عائشة عن النبی صلی اللہ علیه وسلم قال کل شراب اسکر فھو حرام

ترجمہ: حضرت عائشہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتی ہیں کہ آپ نے فرمایا پینے کی ہر وہ چیز جس سے نشہ (پیدا) ہو حرام ہے۔

تشریح: امام بخاریؒ نے عنوان باب میں عدم جواز وضوء بالنبیذ کو ذکر کیا ہے لیکن آپ کے استاذ حدیث وشیخ امام احمدؒ کی مسند مبوب موسوم بہ الفتح الربانی لترتیب مسند الامام احمد الشیبانی میں اس طرح ہے:۔ "**باب فی حکم الطھارة بالنبیذ اذا لم یوجد الماء**" (باب حکم طہارت بالنبیذ میں جبکہ پانی موجود نہ ہو) اس میں تین روایات حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی جن سے ثابت ہوا کہ وہ لیلۃ الجن میں

---

[1] محقق عینی نے لکھا:۔ مروان کے والد حکم فتح مکہ کے دن اسلام لائے تھے لیکن وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے راز افشا کرتے تھے اس لئے آپ نے ان کو جلا وطن کر کے طائف بھیج دیا تھا ان کے ساتھ مروان بھی (جو اس وقت ناسمجھ بچے تھے) طائف چلے گئے تھے اور وہیں رہے۔

پھر جب حضرت عثمانؓ کا دور خلافت آیا تو انہوں نے ان دونوں باپ بیٹے کو مدینہ طیبہ بلا لیا تھا حکم کا انتقال حضرت عثمانؓ ہی کے زمانہ میں ہو گیا تھا' پھر جب حضرت معاویہؓ کا انتقال ہوا تو شام میں کچھ لوگوں نے مروان کے ہاتھ پر بیعت کر لی تھی ان کی وفات ۶۵ھ میں دمشق ہوئی ہے۔ (عمدہ ص ۹۴۵/۱)

حافظ ابن حجرؒ نے مروان کی روایت مذکورہ پر اعتراض وجواب سے صرف نظر کی' جس کی وجہ ناظرین انوارالباری خود سمجھ سکتے ہیں (مؤلف)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے پھر ایک روایت میں ہے کہ حضور نے ان سے دریافت فرمایا:۔ تمہارے پاس پانی ہے! ابن مسعودؓ نے جواب دیا کہ پانی تو نہیں لیکن ایک برتن میں نبیذ ہے۔ حضور نے فرمایا:۔ کھجور طیب ہے اور پانی پاک کرنے والا ہے (یعنی دونوں چیزیں پاک اور پاک کرنے والی ہیں) پھر آپ نے وضو فرمالیا۔

دوسری روایت میں ہے کہ حضور نے پوچھا:۔ کیا تمہارے ساتھ طہور (پاک کرنے والا) ہے۔ ابن مسعودؓ کہتے ہیں میں نے جواب دیا نہیں' آپ نے دریافت فرمایا:۔ پھر یہ برتن میں کیا ہے؟ میں نے عرض کیا ''نبیذ ہے'' آپ نے فرمایا ''لاؤ! مجھے دکھاؤ' یہ تو پاکیزہ کھجور اور پاک کرنے والا پانی ہی تو ہے'' پھر آپ نے اس سے وضوء فرمالیا۔

تیسری روایت اس طرح ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ لیلۃ الجن میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے' آپ نے دریافت فرمایا اے عبداللہ! کیا تمہارے ساتھ پانی ہے؟ انہوں نے کہا:۔ میرے ساتھ ایک برتن میں نبیذ ہے' آپ نے فرمایا:۔ وہی میرے اوپر ڈالو (یعنی اسی سے وضو کرادو) اور آپ نے وضو فرمالیا۔ ابن مسعودؓ کہتے ہیں پھر آپ نے یہ بھی فرمایا:۔ اے عبداللہ بن مسعود! یہ تو شراب (پینے کی چیز) اور طہور (پاک کرنے والی) ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام احمدؒ کے نزدیک بھی نبیذ سے وضو کرنا جائز تھا۔ جبکہ دوسرا پانی موجود نہ ہو' اور یہی صورت اس سے جواز وضو کی امام اعظمؒ کے نزدیک بھی ہے۔ بلکہ وہ یہ بھی شرط کرتے ہیں کہ حالت سفر ہو' (یعنی کسی آبادی یا شہر میں اقامت نہ ہو' کیونکہ دوسرے پانی نہ ملنے کی صورت ان کے علاوہ صحراء و جنگلات میں یا راستہ طے کرتے ہوئے ہی ہوسکتی ہے۔ مطلب یہ کہ اس بارے میں یہاں مراد سفر شرعی نہیں ہے) پھر یہ کہ وہ کھجوریں اس پانی میں پکائی بھی نہ گئی ہوں' بلکہ پانی کو صرف میٹھا کرنے کیلئے کچھ کھجوریں ڈالی گئی ہوں جن سے پانی کا سیلان وغیرہ صفات بھی نہ بدلیں غرض امام صاحب نے جو جواز وضو کو فرمایا ہے وہ فیصلہ احادیث سے ثابت شدہ تمام امور و شرائط کے پیش نظر کیا ہے' اسی لئے نہ وہ کھجور کے سوا دوسری چیزوں کے نبیذ سے وضو کو جائز فرماتے ہیں نہ حالت اقامت شہر میں جائز فرماتے ہیں جہاں دوسرا پانی عموماً موجود ہوتا ہے' پھر چونکہ وہ پانی پکایا ہوا بھی نہیں تھا' اس لئے اگر پانی میں چند کھجور ڈال کر معمولی طور سے بھی پکالیا جائے اور خواہ اس کا پانی بھی غیر مطبوخ ہی کی طرح ہو تب بھی محیط و مبسوط کی تصریح کے مطابق صحیح یہی ہے کہ اس سے وضو درست نہ ہوگا (المفید اور المزید میں البتہ اس کو جائز کہا ہے) کیونکہ نبیذ سے وضو کا جواز امام صاحبؒ کے نزدیک صرف حدیث سے ثابت ہونے کی وجہ سے ہے اور خلاف قیاس ہے۔ غایۃ البیان میں ہے کہ اسی وجہ سے اس سے ماء مطلق کی موجودگی میں وضو درست نہ ہوگا کیونکہ قیاس سے مطبوخ یا دوسری چیزوں کے نبیذ کو وہ درجہ نہیں دیا جاسکتا جو ورود حدیث کے سبب نبیذ تمر کو حاصل ہوگیا ہے۔ امام ترمذیؒ نے بھی باب الوضوء بالنبیذ قائم کر کے یہی اوپر والی حدیث عبداللہ بن مسعود روایت کی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ''تمرۃ طیبۃ و ماء طھور'' (کھجور طیب ہے اور پانی پاک کرنے والا ہے) مروی ہے اگرچہ امام ترمذی نے اس کی سند میں کلام کیا ہے' جس کا جواب آگے آئے گا۔

امام ابوداؤد نے بھی حدیث مذکور روایت کی ہے پھر اس میں کچھ کلام کیا ہے۔ امام احمد' امام ترمذی و ابوداؤد کے علاوہ حدیث مذکور کی روایت محدث ابن ابی شیبہ' ابن ماجہ' امام طحاوی' دارقطنی' بیہقی' اور ابن عدی وغیرہ نے بھی کی ہے' اور غالباً محدث ابن ابی شیبہ نے صحت حدیث مذکور ہی کی وجہ سے امام اعظمؒ پر اس بارے میں کوئی اعتراض بھی نہیں کیا' یعنی جو مسائل رد امام اعظمؒ میں ذکر کئے ہیں ان میں اس کو داخل نہیں کیا' حافظ ابن تیمیہؒ نے منہاج السنۃ میں اس مسئلہ پر جو کچھ لکھا ہے وہ بھی امام اعظمؒ کی تائید میں ہے انہوں نے لکھا کہ جو حضرات ماء مضاف مثلاً باقلا اور چنے وغیرہ بھگوئے ہوئے پانی سے وضو کو جائز کہتے ہیں وہ نبیذ کو بھی پانی ہی قرار دیں گے اور یہ مذہب نہ صرف امام ابوحنیفہ کا بلکہ امام احمد کا بھی ہے اور یہی دلیل کے لحاظ سے بہ نسبت دوسرے قول کے زیادہ قوی بھی ہے۔ کیونکہ قرآن مجید میں فلم تجدوا ماء وارد ہے

اورنکرہ سیاق نفی میں عام ہوتا ہے لہذا اس میں وہ پانی بھی داخل ہوگا جس میں کھجوریں ڈال دی جائیں اور وہ بھی جو اصل خلقت کے لحاظ سے ہی عام پانیوں سے ممتاز و متغیر ہو جیسے سمندر کا کھارا پانی) یا جو ایسی چیزوں کے پڑ جانے سے متغیر ہوا ہو جن سے پانی کا بچنا عام حالات میں ممکن نہ ہو (جیسے جنگلات کا پانی کہ اس میں پتے وغیرہ گرتے اور اس کے رنگ یا مزہ کو متغیر کر دیتے ہیں) غرض لفظ ماء سب کو شامل ہے اور جیسے کہ سمندر کے پانی سے حدیث صحیح کی وجہ سے وضوء جائز ہوا حالانکہ اس میں دوسرے پینے اور استعمال کے پانیوں کے لحاظ سے انتہائی نمکینی تلخی اور بدذائقی ہوتی ہے تو جو پانی پاک چیزوں کے سبب سے تغیر پذیر ہوں، وہ سمندر کے پانی سے تو بہر حال اچھے ہی ہیں، فرق اتنا ہی ہے کہ ایک کا تغیر اصلی ہے اور دوسرے کا طاری، اس فرق کا کوئی اثر پانی کے نام پر نہیں پڑتا۔

اس زمانہ کی نبیذیں تو نجس وخبیث ہیں اور امام بیہقی نے سنن کبری ص ۱/۱۳ میں اپنی سند سے بواسطۂ ابی خلدہ ابوالعالیہ سے یہ جملہ نقل کیا:۔ ہم تو تمہاری اس دور کی نبیذ کو خبیث و نجس سمجھتے ہیں اور وہ دور سابق والی نبیذ تو پانی ہوتا تھا جس میں کچھ کھجوریں ڈال کر اس کو میٹھا کر لیا کرتے تھے۔

ان دونوں حوالوں سے واضح ہوا کہ ابوالعالیہ اُس نبیذ سے وضوء یا غسل کو منع نہیں فرماتے تھے جس کے بارے میں لیلۃ الجن والی حدیث وارد ہے اور نہ انھوں نے اس حدیث پر نقد کیا، بلکہ صحیح مان کر جواب مذکور دیا ہے، لہذا اس سے ان کے نزدیک نہ مطلق نبیذ سے کراہتِ وضو ثابت ہوئی، اور نہ امام صاحب کی تردید ہوئی، بلکہ تائید نکلتی ہے، یعنی اگر وہی نبیذ اب بھی بنائی جاتی تو ابوالعالیہ بھی اس سے وضو کو مکروہ نہ فرماتے۔

امام بخاری نے حضرت حسن بصری کے متعلق بھی لکھا کہ وہ بھی نبیذ سے وضو کو مکروہ کہتے تھے، مگر محقق عینی نے روایتِ ابی عبید من طریق اخری عن الحسن ثابت کیا کہ حسن بصری نے لا باس بہ فرمایا یعنی اس سے وضو میں کوئی حرج نہیں، لہذا ان کے نزدیک بھی کراہت تنزیہی ہو سکتی ہے۔ محقق عینی نے ابن بطال سے بھی یہی نقل کیا کہ حسن نبیذ سے وضو کو جائز کہتے تھے۔ اسی طرح امام بخاری نے جو حضرت عطا ابن ابی رباح کا قول ذکر کیا، اس سے بھی معلوم ہوا کہ وضو میں نبیذ کا استعمال جائز تو ہے مگر تیمم زیادہ اچھا ہے۔ اس پوری تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ امام بخاری نے جن تین حضرات کے اقوال سے استناد کیا ہے، وہ ان کے حکم عدم جواز کے لئے مفید و موئد نہیں ہیں، اس لئے محقق عینی نے تو صاف طور سے لکھ دیا کہ ان میں سے کوئی بھی قول ترجمۃ الباب سے مساعد و مطابق نہیں ہے، (عمدہ ۱/۹۴۷)

پھر آگے چل کر محقق موصوف نے حدیث الباب پر تو یہ بھی کہہ دیا کہ اس کی ترجمۃ الباب سے مطابقت ''جرِ ثقیل کی محتاج ہے اور یہ بھی لکھا کہ اس حدیث کو ذکر کرنے کا صحیح محل کتاب الاشربہ ہے، پھر وہاں یہ توجیہ بھی موزوں ہوگی کہ شراب جب مسکر ہوگی تو اس کا پینا حرام ہوگا، اور اسی طرح اس سے وضو کرنا بھی حرام یا نادرست ہوگا۔ (عمدہ ۱/۹۵۰)

کچھ بات ایسی سمجھ میں آتی ہے کہ امام صاحبؒ نے جو نبیذ کے جواز وضو سے رجوع فرمایا ہے، وہ بھی اسی لئے ہے کہ نبیذ کا نام تو باقی رہا، مگر اس کا مسمی بدلنا شروع ہو گیا ہوگا، جیسے ابوالعالیہ نے فرمایا کہ اب اس قسم کی نبیذ کہاں ہے جو نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں ہوتی تھی، تو امام صاحب کے زمانہ میں اگرچہ اس نبیذ کا وجود بھی ہوگا تو ضرور جس کی وجہ سے حدیثِ ابن مسعودؓ کے تحت جواز کا حکم فرمایا، مگر اس میں روز افزوں تبدیلیاں بھی ملاحظہ فرمائی ہوں گی اس لئے مطلق نبیذ سے جواز وضو کا فیصلہ بدل دیا ہوگا، اور غالباً وہ احتیاط اس لئے بھی ضروری سمجھی ہو گی کہ مسئلہ صرف جوازِ وضو کا نہیں رہتا بلکہ ساتھ ہی اس کے شرب کا بھی جواز آ جاتا ہے، ظاہر ہے کہ جب نبیذ طیّب سے تجاوز کر کے نبیذ خبیث بننے لگے تو اس سے بچانے اور دور رکھنے کی بڑی شدید ضرورت سامنے آ گئی ہوگی، اور آپ نے رجوع کو ہی احوط سمجھا ہوگا، باقی رہا یہ کہ حدیثِ ابن مسعود کو بہت سے علماء نے ضعیف قرار دیا ہے، اس کا مفصل جواب آگے آتا ہے۔ واللہ المعین:۔

حدیث لیلۃ الجن

لیلۃ الجن والی حدیثِ ابن مسعودؓ کے بارے میں محقق عینی نے لکھا کہ حافظ ابن حجر نے لکھا:۔ ''تمام علماءِ سلف نے اس کو ضعیف قرار دیا

ہے۔'' محقق عینی نے لکھا:۔ وجہ تضعیف یہ ہے کہ اس کی روایت میں ابوزید مجہول ہے، امام ترمذی نے فرمایا کہ اہل حدیث کے یہاں وہ رجلِ مجہول ہے۔ بجز اس حدیث کے اور کوئی روایت اس کی ہمیں معلوم نہیں۔ (ترمذی باب الوضوء بالنبیذ) لیکن ابن العربی نے شرح ترمذی میں لکھا کہ ابوزید مولی عمرو بن حریث ہیں جس سے راشد بن کیسان نے بھی روایت کی ہے اور ابوروق نے بھی (یہ دونوں ثقہ ہیں) اور اس کی وجہ سے وہ جہالت سے نکل جاتا ہے، اگرچہ اس کا نام نہ بھی معلوم ہو، اس لئے بظاہر امام ترمذی کی مراد اس سے مجہول الاسم ہی ہے (کیونکہ جس کے کئی شاگرد اس سے روایت کرنے والے موجود ہوں، وہ مجہول العین نہیں ہوسکتا اور صرف مجہول الاسم ہونا کوئی حرج نہیں ہے)

اس کے علاوہ یہ کہ حضرت ابنِ مسعودؓ سے اس حدیث کو روایت کرنے والے صرف ابوزید نہیں ہیں بلکہ ان سے چودہ دوسرے حضرات بھی ابوزید ہی کی طرف روایت کرتے ہیں، پھر محقق عینی نے ان سب کی روایات اور جن کتابوں میں وہ مروی ہیں، سب کا ذکر تفصیل سے کیا (عمدہ ۹۴۹-۱) نیز ملاحظہ ہو...... (نصب الرایہ ۱۳۹-۱)

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ راوی حدیث ابوفزارہ کے بارے میں تردد ہے کہ وہ راشد بن کیسان ہیں یا کوئی اور؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جو ابو فزارہ ابوزید کے واسطہ سے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کرتے ہیں، وہ راشد بن کیسان عیسی ہی ہیں، جیسا کہ اس کی تصریح ابن معین، ابن عدی، دارقطنی، ابن عبدالبر اور بیہقی نے کی ہے الخ (معارف السنن ۳۱۱-۱، ونصب الرایہ ۱۳۸-۱)

تیسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ ابوفزارہ کوفہ کے نباذ تھے، لیکن یہ بات بھی غیر ثابت شدہ ہے، بلکہ نباذ ان کے شیخ ابوزید تھے جیسا کہ حافظ نے ابوداؤد سے نقل کیا ہے، اور اگر اس کو تسلیم بھی کرلیں تو صرف نباذ ہونا کوئی قدح نہیں کیونکہ ممکن ہے وہ صرف ایسی نبیذ بناتے ہوں جو نشہ کی حد تک نہ پہنچے (جیسے آج کل کوئی شخص کھجور کے نیرے کی تجارت کرے کہ صبح اول وقت فروخت کردیا کرے، کیونکہ جب تک اس میں نشہ نہ پیدا ہو، اس کی خرید وفروخت اور پینا سب درست ہے، بلکہ دق وسل کے مریضوں کو اس سے حیرت انگیز نفع پہنچا ہے، غرض صرف نباذ ہونا کوئی حرج وعیب کی بات نہیں ہے)

چوتھا اعتراض یہ ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ لیلۃ الجن میں حضورِ اکرم ﷺ کے ساتھ نہ تھے، جیسا کہ خود بھی انھوں نے انکار فرمایا بلکہ یہ بھی کہا کہ کاش آپ کے ساتھ ہوتا، اسی طرح آپ کے شاگرد علقمہ نے بھی کہا، اس کا جواب یہ ہے کہ خود امام ترمذی نے دو جگہ ساتھ ہونے کا ثبوت دیا ہے، ایک تو ''باب کراھۃ ما یستنجی بہ'' میں تعلیقاً لکھا کہ حضرت ابن مسعودؓ لیلۃ الجن میں حاضر ہوئے ہیں اور حضور اکرم ﷺ کے ساتھ تھے۔ پھر ابواب الامثال میں متصلاً روایت لائے ہیں کہ حضورِ اکرم ﷺ ابن مسعود کا ہاتھ پکڑ کر بطحاءِ مکہ کی طرف لے گئے، اوور ایک جگہ بٹھا کر چاروں طرف خط کھینچ دیا فرمایا کہ اس خط سے باہر ہرگز نہ نکلنا، تمہارے پاس بہت سے لوگ آئیں گے، ان سے کوئی بات نہ کرنا، تو وہ بھی تم سے کچھ نہ کہیں گے، حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ تو تشریف لے گئے، اور میں وہیں (خط کے اندر) بیٹھ گیا، پھر میرے پاس کالے حبشی نژاد قسم کے لوگ آئے، ان کے لمبے لمبے بال اور جسم حبشیوں ہی جیسے تھے۔ میں نے دیکھا کہ وہ ننگے تھے، پھر بھی ان کے چھپانے کی جگہیں نظر نہ آتی تھیں میرے قریب آجاتے تھے مگر خط کے اندر نہ آسکتے تھے پھر وہ حضور اکرم ﷺ کی طرف چلے جاتے تھے، تاآنکہ آخر شب میں حضور واپس تشریف لائے، پھر میرے خط کے اندر داخل ہوکر میری ران پر سر رکھ کر سو گئے، میں اسی طرح بیٹھا تھا اور حضور میری ران پر خراٹے لے کر سورہے تھے کہ کچھ لوگ آئے جن کے کپڑے سفید اور وہ نہایت درجہ حسین وجمیل تھے، وہ میرے پاس آکر حضور کے سرِ مبارک کے قریب بیٹھ گئے، اور کچھ ان میں سے آپ کے دونوں پاؤں کے قریب بیٹھ گئے، پھر کہنے لگے:۔ ہم نے کوئی بندۂ خدا اس جیسے کمالات کا نہیں دیکھا! اس کی آنکھیں سوتی ہیں مگر دل بیدار رہے۔ الخ (ترمذی شریف)

امام ترمذی نے یہ حدیث لکھ کر اس کی تصحیح کی، اور امام احمد وابن خزیمہ نے یہ حدیث روایت کی اور اس کو صحیح قرار دیا (تحفۃ الاحوذی ۳۷-۴)

ایک روایت امام طحاویؒ نے عن قابوس عن ابیہ عن ابن مسعودؓ روایت کی ہے اور فرمایا کہ اہل کوفہ سے اس کے علاوہ کوئی حدیث ہمیں معلوم نہیں ہوئی، جس سے حضرت ابن مسعودؓ کا لیلۃ الجن میں رسول اکرم ﷺ کے ساتھ ہونا ثابت ہوتا ہو، اور وہ روایت قابلِ قبول بھی ہو (نصب الرایہ ۱۴۳-۱)

امام زیلعی کا ارشاد

محقق زیلعیؒ نے لکھا کہ ہم نے حدیث ابن مسعود کو سات طریقوں سے نقل کر دیا ہے، جن میں سے بعض میں تو صراحت کے ساتھ ان کا نبی کریم ﷺ کے ساتھ ہونا معلوم ہوتا ہے، لیکن صحیح مسلم کی روایت میں ہے کہ وہ ساتھ نہیں تھے، تو ان دونوں قسم کی روایات میں اس طرح جمع کر سکتے ہیں کہ وہ جنوں سے گفتگو ومخاطبت کے وقت ساتھ نہیں تھے، اور اس مقام سے دور تھے، اور بعض لوگوں نے اس طرح جمع کیا ہے کہ لیلۃ الجن دو بار ہوئی ہے، پہلی مرتبہ میں آپ کے ساتھ کوئی نہ تھا جو حدیثِ مسلم سے ظاہر ہے پھر دوسری بار ابن مسعودؓ حضور ﷺ کے ساتھ نکلے ہیں جیسا کہ ابن ابی حاتم نے اپنی تفسیر میں اول سورۃ الجن میں حدیث ابن جریج ذکر کی ہے، عبدالعزیز بن عمر نے کہا کہ جو جن حضور سے نخلہ میں ملے تھے، وہ نینوی کے تھے، اور جو مکہ معظمہ میں ملے تھے، وہ نصیبین کے تھے الخ (نصب الرایہ ۱/ ۱۴۴) پھر امام زیلعی نے یہ بھی لکھا کہ امام طحاوی نے بھی حدیثِ ابن مسعودؓ کو ضعیف کہا ہے اور انھوں نے بھی اسی کو اختیار کیا کہ نبیذ سے وضو جائز نہیں نہ سفر میں نہ حضر میں، اور کہا کہ حدیث ابن مسعودؓ جن طریق سے مروی ہے وہ حجت بننے کے لئے کافی نہیں ہیں الخ (نصب الرایہ ۱۴۶-۱)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے

آپ نے فرمایا:۔ بظاہر حضرت ابن مسعودؓ کا انکار معیت، اسی محل ومقام تعلیم کے لحاظ سے ہے، یعنی اس جگہ تک نہ جا سکے، جہاں حضور ﷺ نے جنوں کی تعلیم وتبلیغ فرمائی ہے، لہٰذا دونوں قسم کی احادیث میں کوئی تعارض نہیں ہے، اور یہ ایسا ہے کہ ترمذی میں ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ نہ حضور ﷺ نے جنوں کو دیکھا اور نہ ان پر قرأت کی، حالانکہ یہ بات ثابت ہے کہ آپ نے ان کو قرآن مجید سنایا، تبلیغ کی اور تعلیم دی، پس جس طرح وہاں معارضہ کو تاویل کر کے دور کر دیا گیا ہے اسی طرح یہاں بھی اختلافِ زمان ومکاں پر محمول کر کے دفع کرنا چاہیے (انوار المحمود ۴۵-۱) اور محقق ابن الہمام نے جو جواب امام ابومحمد البطلیوسی سے نقل کیا ہے، وہ بھی معارضہ کو اٹھا دیتا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کے فرمانے کا مطلب یہ ہے کہ صحابہ میں سے دوسرا کوئی حضور ﷺ کے ساتھ نہیں گیا تھا۔

پانچواں اعتراض: یہ ہے کہ حدیثِ ابن مسعود اخبار آحاد سے ہے، جو مخالفِ کتاب ہے، اور ثبوتِ خبر واحد کی شرط یہ ہے کہ وہ مخالفِ کتاب اللہ نہ ہو، لہٰذا مخالف ہونے کی وجہ سے غیر ثابت ہوئی، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ یہ اعتراض یا حدیثِ ابن مسعودؓ کو غیر ثابت یا ضعیف قرار دینے کا طریقہ شافعیہ وغیرہم کی طرف سے اس لئے مناسب نہیں کہ وہ تو خبرِ واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی کے قائل ہیں، مثلاً نیت کو وضو میں فرض کہتے ہیں، حالانکہ یہ نصِ قرآنی کے خلاف ہے کہ اس میں نیت کو فرض نہیں کیا گیا، اور حنفیہ کی اصل پر جواب یہ ہے کہ نبیذ کا پانی اگرچہ بظاہر ماءِ مقید معلوم ہوتا ہے، مگر اس کو اہلِ عرب ماءِ مطلق ہی کی جگہ استعمال کرتے تھے، جیسا کہ شرح کرمانی اور بلوغ الارب سے معلوم ہوتا ہے کہ عرب میں یہ طریقہ نمکین اور کھاری پانی کو شیریں بنانے کا مروج تھا، اور ایسا بہ طریق تفکہ واستلذاذ نہیں کرتے تھے بلکہ ضرورت ومجبوری کے تحت کرتے تھے کیونکہ میٹھا پانی وہاں نادر الوجود تھا، جس طرح اس زمانے میں ٹھنڈا کرنے کی ضرورت سے پانی میں برف ڈالتے ہیں، لہٰذا جیسے برف کے پانی کو ماءِ مقید نہیں کہہ سکتے، اسی طرح نبیذ والے پانی کو بھی۔ لہٰذا نبیذ سے وضو کرنا آیت **فان لم تجدوا ماء** کے خلاف نہ ہوگا، کیونکہ واقعی طور سے عدمِ وجودِ ماء کا تحقق نہیں ہوا (اور اسی کو حافظ ابن تیمیہؒ نے بھی اختیار کیا ہے، اوپر نقل ہو چکا ہے) حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا:۔ چونکہ نظر وائر نام کی طرف دیکھیں تو نبیذ ماءِ مقید تھا اور محلِ استعمال کو دیکھیں تو مطلق شاید اسی لئے

تر دد کی صورت بھی منقول ہے کہ تیمم کی روایت بھی وضو کے ساتھ ہوئی۔

دوسرے اس لئے بھی حدیث ابن مسعودؓ سے کتاب اللہ پر زیادتی ہوسکتی ہے کہ اکابر صحابہ حضرت علی، حضرت ابن مسعود، حضرت ابن عمر، حضرت ابن عباسؓ جیسے اور ان سے بعد کے حضرات نے بھی نبیذ سے وضو کو جائز سمجھا اور اس پر عمل کیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حدیث مذکور صحابہ کرام کے عمل و تلقی کی وجہ سے شہرت و استفاضہ والی احادیث کے مرتبہ کو پہنچ گئی ہے، لہٰذا ایسی حدیث سے زیادہ علی القاطع کو کون منع کرسکتا ہے۔؟ (انوار المحمود ۴۵۔۱)

چھٹا اعتراض: یہ ہے کہ بفرض تسلیم صحت و ثبوت حدیث ابن مسعود وہ منسوخ ہے، کیونکہ لیلۃ الجن مکہ معظمہ میں تھی، اور آیت **فلم تجدو اماء** کا نزول مدینہ طیبہ میں ہوا ہے، یہ اعتراض حافظ ابن حجر نے لکھا ہے۔ (فتح الباری ۲۴۶۔۱)

محقق عینیؒ نے اس کے جواب میں لکھا:۔ یہ اعتراض حافظ ابن حجر نے ابن القصار مالکی اور ابن حزم ظاہری سے اخذ کیا ہے، اور تعجب ہے کہ باوجود اس امر کو جاننے کے بھی کہ یہ بات قابل رد ہے حافظ نے اس کو نقل کر دیا، اور اس پر سکوت کر لیا (کہ جیسے لوگوں کو اس کی رکاکت کی خبر ہی نہ ہوگی) وجہ رد یہ ہے کہ طبرانی نے کبیر میں اور دارقطنی نے بھی تصریح کی ہے کہ حضرت جبرائیل علیہ السلام اعلی مکہ پر اترے اور ایک جگہ ایڑ مار کر پانی نکالا اور اس سے حضور اکرم ﷺ کو وضو کرنا سکھایا، نیز سہیلی نے کہا کہ وضو حقیقت میں مکی ہے، اگر چہ مدنی التلاوت ہے اور حضرت عائشہؓ نے جو آیت تیمم فرمایا، آیت وضو نہ کہا، اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ وضو تو پہلے سے فرض ہو چکا تھا البتہ اس کا حکم قرآن مجید میں متلو نہ ہوا تھا تا آنکہ آیت تیمم نازل ہوئی، قاضی عیاض نے ابوالجہم سے نقل کیا کہ وضو کا طریقہ تو پہلے ہی سے تھا، البتہ اس کے بارے میں قرآن مجید کی آیت مدینہ طیبہ میں اتری۔ (عمدہ ۹۴۹۔۱)

صاحب بذل المجہودؒ نے لکھا کہ جب اکابر صحابہؓ کا فتوی جواز وضوء بالنبیذ کا ثابت ہو گیا، حالانکہ وحی کا باب بند ہو چکا تھا، اور وہ حضرات ناسخ و منسوخ کو بھی سب سے زیادہ جاننے والے تھے، تو اسی سے نسخ کا دعویٰ باطل ہو گیا (بذل ۵۵۔۱)

حافظ نے یہ بھی لکھا کہ یا تو حدیث ابن مسعودؓ کو منسوخ کہنا چاہیے (جس کا جواب اوپر ذکر ہوا ہے) یا اس کو اس صورت پر محمول کرنا چاہیے کہ وہ ایسا پانی تھا جس میں خشک کھجوریں ڈالی گئی تھیں، جن سے پانی کے کسی وصف میں تغیر نہ ہوا تھا، اور ایسا وہ لوگ اس لئے کرتے تھے کہ ان کے پانیوں کی اکثر اقسام میٹھی نہ تھیں (فتح الباری ۲۴۶۔۱) گویا حافظ نے بعینہ وہی بات مان لی جس کے قائل امام صاحب ہیں اور ہم پوری تفصیل سے بیان کر آئے ہیں۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا استدلال

فرمایا:۔ دارقطنی میں جو روایت بہ طریق ہاشم بن خالد الازرق عن الولید عن معاویۃ بن سلام ہے، وہ میرے نزدیک اس باب میں سب سے زیادہ قوی مستدل ہے لیکن ہاشم بن خالد غلط ہے، بلکہ وہ ہشام بن خالد بن یزید بن مروان ہے، اس کے سب راوی صدوق و ثقہ ہیں۔

پس جب حدیث صحیح ہوگئی اور اس کے طرق و مخارج متعدد ہو گئے، تو اس نے ان سے قوت حاصل کر لی، پھر اس کی مزید تائید حضرت علی، ابن عباس، عکرمہ، حسن وغیرہ کے اختیار جواز سے ہوگئی، گو ان کی بعض اسانید میں ضعف ہے، غرض ضعف کی تلافی تعدد طرق وغیرہ سے...... ہوگئی ہے اور یہی مذہب سفیان ثوری و اوزاعی کا بھی ہے اور اسی کی طرف میلان اسحٰق کا بھی ہے، پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ زیر بحث نبیذ ہرگز وہ نہیں ہے جو زور و شدت پر آ جائے، یا پکائی جائے، اور نشہ لے آئے بلکہ وہ صرف میٹھا پانی رقیق سیال ہے جو طبعی پانی سے صرف حلاوت میں ممتاز ہو، طبیعت ماء کے لحاظ سے وہ طبعی و فطری پانی سے کوئی امتیاز نہ رکھتا ہو، اور یہ طریقہ کھاری پانی کو میٹھا اور ناگوار تلخاہٹ والے پانی کو خوشگوار بنانے کا تھا، چنانچہ بدائع ۱۷ میں ہے کہ خود حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے زیر بحث نبیذ کے بارے میں

پوچھا گیا تو فرمایا:۔ چند کھجوریں پانی میں ڈال دی جائیں تو وہ نبیذ ہو جاتی ہے الخ (معارف السنن للعلامۃ البنوری ۳۱۵-۱)

صاحب الاستدراک الحسن کا افادہ

آپ نے ۱۰۵-۱ میں لکھا:۔ کفایہ میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے متعلق لیلۃ الجن میں حضور علیہ السلام کے ساتھ نہ ہونے کا قول محل نظر ہے، اور ہم کہتے ہیں کہ وہ ساتھ تھے، کیونکہ امام بخاریؒ نے بارہ وجوہ سے ان کا ساتھ ہونا ثابت کیا ہے (۱۰۵-۱)

پھر صاحبِ استدراک نے لکھا کہ امام بخاری نے تین وجہ تو اپنی "تاریخ صغیر" میں لکھی ہیں اور شاید "تاریخ کبیر میں" تمام وجوہ کا استیعاب کیا ہو، پھر بظاہر معیت کا مطلب حضور کے ساتھ نکلنا وغیرہ ہے، اور عدم معیت کو خاص وقت تعلیم و تبلیغ پر محمول کر سکتے ہیں کہ اس وقت ساتھ نہ تھے، غرض ان کا ساتھ جانا بہت سے طرق سے ثابت ہے، جن کو رد نہیں کر سکتے پھر جبکہ دونوں قسم کی احادیث کو جمع کرنا بھی دشوار نہیں تو ایک قسم کی احادیث کو لغو قرار دینا یا بالکلیہ ترک کر دینا کسی طرح جائز نہ ہوگا۔

حافظ کا جواب: پھر حافظ ابن حجرؒ کی دوسری بات کا مطلب اگر یہ ہے کہ کھجوروں کا بالکلیہ کوئی اثر ہی پانی میں نہ ہوا ہوگا، اور وہ اگر شافعیہ ہی کے مسلک کی تائید کر رہے ہیں کہ معمولی تغیر سے بھی پانی کا نام بدل جائے گا اور اس سے وضو درست نہ ہوگا تو اس کا جواب محقق زیلعی نے یہ دیا ہے کہ محدث بیہقی نے زمانۂ رسالت کی نبیذوں کا حال نقل کیا ہے اور اپنی سند سے حضرت عائشہؓ کا قول ذکر کیا ہے کہ ہم رسول اکرم علیہ السلام کے لئے مشکیزہ میں نبیذ بنایا کرتے تھے، اس طرح کہ صبح کو کھجوریں پانی میں ڈالتے تھے، تو اس کا پانی آپ شام کو پیتے تھے، اور شام کو ڈالتے تھے تو اس کو صبح کو پیا کرتے تھے، اس کو امام مسلم نے بھی کتب الاشربہ میں ذکر کیا ہے، پھر بیہقی نے ابوالعالیہ کا قول نقل کیا کہ تمہاری اس زمانہ کی نبیذ تو خبیث ہے زمانۂ رسالت کی تو صرف یہ تھی کہ پانی میں کچھ کھجوریں ڈال دیتے تھے، جن سے وہ پانی میٹھا ہو جایا کرتا تھا اس پر محقق زیلعی نے لکھا کہ حضرت ابوالعالیہ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ زمانۂ رسالت کے نبیذ سے وضو کو وہ بھی جائز سمجھتے تھے (اور وہ حدیث ابن مسعود کو بھی صحیح جانتے تھے، اسی لئے اس کا انکار نہیں فرمایا بلکہ دوسرا جواب دیا) حالانکہ شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ کھجور وغیرہ پاک چیزوں، کا بھی اگر وصف پانی پر غالب ہو جائے اور اس کا نام بدل دے تو اس سے وضو درست نہیں، لیکن ظاہر یہ ہے کہ جو نبیذ شام سے صبح تک تیار ہوتی تھی، اور وہ میٹھی ہو جاتی تھی، اس میں تغیر بھی ضرور آ جاتا تھا اور نام بھی بدل جاتا تھا، چنانچہ حضورِ اکرم علیہ السلام کے سوال پر حضرت ابن مسعودؓ نے پانی کا انکار فرما دیا، جس سے معلوم ہوا کہ وہ پانی کھجوروں کے اثرات سے متغیر ہو چکا تھا حتی کہ اس کا نام بھی بدل چکا تھا، ورنہ وہ پانی کا انکار نہ فرماتے، واللہ تعالیٰ اعلم (نصب الرایہ ۱۴۶-۱)

مزید تائید: دارقطنی کی روایت بہ طریق حسن بن قتیبہ میں یہ بھی ہے کہ جب حضرت ابن مسعودؓ رسولِ اکرم علیہ السلام کو وضو کرانے لگے اور دیکھا کہ بجائے خالص پانی کے نبیذ کا پانی ڈال رہے ہیں تو کہنے لگے یا رسول اللہ! مجھ سے غلطی ہوگئی کہ نبیذ سے وضو کرا رہا ہوں اس پر حضور اکرم علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "یہ تو میٹھی کھجور اور میٹھا پانی ہے" دارقطنی نے کہا کہ "اس حدیث کے راوی حسن اور محمد بن عیسیٰ ضعیف ہیں" لیکن ان کو ضعیف ابو حاتم وغیرہ نے کہا ہے اور ابن عدی نے کہا "مجھے امید ہے کہ" ان سے روایت حدیث میں کوئی حرج نہیں" اور محمد کی توثیق برقانی نے کی ہے، ابن حبان نے بھی ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے کما فی اللسان (امانی ۶۰-۱)

حدیثِ ابن ماجہ: حضرت ابن مسعودؓ کی ایک حدیث بہ طریق عباس بن الولید دمشقی ابن ماجہ میں بھی ہے، جس میں ہے کہ حضور علیہ السلام نے "تمرة طيبة وماء طهور" فرمایا اور اسی نبیذ سے وضو فرمایا، اس کے رجالِ سند بھی بہت ثقہ ہیں، بجز ابن لہیعہ کے کہ ان میں اختلاف ہوا ہے اور اسی کی وجہ سے دارقطنی نے اپنی سنن میں اس روایت کو معلول قرار دیا ہے۔

صاحبِ الاستدراک الحسن نے ۱۰۳ ۔ ا میں لکھا کہ "ہم متعدد جگہ لکھ چکے ہیں کہ ابن لہیعہ کی حدیث حسن ہوتی ہے اوران کی حدیث سے بہت سے حضرات نے استدلال کیا ہے، محدث ہیثمی نے اپنی المجمع ۵ ۔ اور ۲۱ ۔ او ۱۲۶ میں ان کی تحسین کی ہے اور یہ بھی لکھا کہ امام ترمذی نے ان کی حدیث کو حسن کہا ہے۔"

صاحب الاستدراک مذکور کا تسامح

موصوف نے اس کے بعد لکھا کہ امام بخاری نے تاریخ صغیر میں ابن لہیعہ کے بارے میں یحییٰ بن سعید سے نقل کیا کہ وہ ان کی روایت میں کوئی مضائقہ نہ سمجھتے تھے، یہ حوالہ اس لئے غلط ہے کہ کتاب الضعفاء الصغیر جو رجال معانی الآثار مطبوعہ دیوبند کے حاشیہ پر طبع ہوئی ہے، اس میں ۱۱۵ پر بواسطۂ حمیدی یحییٰ بن سلیم سے کان لا یراہ شیأ منقول ہے۔ بظاہر یہ سلیم بھی سعید سے محرف ہوا ہے اور تاریخ کبیر بخاری صفحہ ۱۸۲ ۔ ۳ (قسم اول) میں بھی بحوالہ حمیدی یحییٰ بن سعید سے کان لا یراہ شیأ ہی منقول ہے اس لئے تاریخ صغیر میں بھی یہی ہونا چاہیے، ورنہ کتابت کی غلطی ہوگی۔

لمحۂ فکریہ: ناظرین یہاں مقدمۂ انوار الباری ۴۸ ۔ ۲ کی یہ بات نہ بھولیں کہ امام بخاری نے باوجود ابن لہیعہ کی تضعیف کے بھی ان سے وغیرہ کہہ کر کئی جگہ اپنی صحیح بخاری میں روایت لی ہے، کیونکہ حافظ ابن حجرؒ نے یقین سے فرمایا کہ "وغیرہ" سے بہت سی جگہ امام بخاری نے عبداللہ بن لہیعہ ہی کو مراد لیا ہے اور اس کے سوا دوسرا وہاں نہیں ہوسکتا۔

ابن لہیعہ کی توثیق: علامۂ محدث ابن الترکمانی نے لکھا کہ اگرچہ ابن لہیعہ کی تضعیف کی گئی ہے مگر ان سے ائمۂ حدیث نے تخریج کی ہے جیسے محدث ثوری، اوزاعی، لیث وغیرہم نے، اور امام مسلم نے دو جگہ ان سے استشہاد کیا ہے، اور ان سے محدث ابن خزیمہ نے بھی اپنی صحیح میں دوسرے راوی کے ساتھ ملا کر حدیث لی ہے، حاکم نے بھی مستدرک میں ان سے تخریج کی ہے، امام ثوری نے کہا کہ میں نے کئی حج کئے تا کہ ان سے ملوں، امام ذہبی نے لکھا کہ ان سے متابعات میں حدیث روایت کی جاتی ہے، علامہ ہیثمی نے کتاب الایمان میں ان کی حدیث کی تحسین کی ہے، اور باب فضل الصلوٰۃ میں کہا کہ ان کی حدیث کی تحسین ترمذی نے کی ہے (امانی الاحبار ۵۹ ۔ ۲)

چند اہم ابحاث اور خاتمۂ کلام حدیث الباب کا مطلب

یہ تو پہلے ذکر ہو چکا کہ حدیث الباب کو ترجمہ سے مناسبت نہیں ہے، بجز جر ثقیل کے کما حققہ العینی۔ یہاں یہ بحث ہے کہ بظاہر یہ حدیث امام ابوحنیفہ و امام ابو یوسفؒ کے خلاف ہے کہ وہ ہر مسکر کے قلیل و کثیر کو حرام نہیں فرماتے، البتہ امام مالک، امام احمد، امام شافعی و امام محمد اور جمہور صحابہ اسی کے قائل ہیں لیکن شیخین کے ساتھ بھی دوسرے ائمہ حدیث، وکیع، سفیان ثوری، امام اوزاعی اور بعض صحابہؓ ہیں۔

حدیث الباب کا جواب یہ ہے کہ کل شراب مسکر سے مراد بالفعل مسکر ہے، یہ نہیں کہ اس کی صفت ایسی ہو کہ وہ نشہ لا سکے، خواہ وہ نشہ حاصل وقت ہو یا نہ ہو، جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے کہا ہے، اور حافظ نے خطابی کا قول بھی پیش کیا کہ یہ حدیث اس امر کی دلیل ہے کہ ہر نشہ لانے والی چیز کا قلیل و کثیر برابر یعنی حرام ہے خواہ وہ کسی نوع کی بھی ہو کیونکہ صیغہ عموم کا بولا گیا ہے، جس سے اشارہ جنس شراب کی طرف ہے کہ اس سے نشہ ہو سکے الخ (فتح الباری ۲۴۶ ۔ ۱)

اس پر محقق عینی نے لکھا: قلیل و کثیر کے حرام ہونے کا فتویٰ ہر شراب میں نہیں چل سکتا بلکہ وہ تو صرف خمر میں چلے گا، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً و موقوفاً مروی ہے کہ خمر تو بہر صورت حرام ہے اور ہر شراب کا قدرِ مسکر حرام ہے، اس سے معلوم ہوا کہ خمر کا تو قلیل و کثیر حرام ہے خواہ وہ نشہ لائے یا نہ لائے، اور خمر کے علاوہ دوسری شرابیں نشہ لانے کے وقت حرام ہیں (یعنی ان کا قدرِ قلیل جو نشہ نہ لا سکے حرام کے مرتبہ میں نہیں آتا) اگر کہا جائے کہ حدیث میں تو کل مسکر خمر و کل مسکر حرام وارد ہے، یعنی ہر نشہ لانے والی چیز خمر ہے اور ہر نشہ لانے والی چیز حرام ہے، تو

اس کی صحت میں سید الحفاظ یحییٰ بن معین نے کلام کیا ہے، اور بشرطِ تسلیم اصح یہ ہے کہ وہ ابنِ عمر پر موقوف ہے، اور اسی لئے اس کی روایت امام مسلم نے ظن کے ساتھ کی ہے، کہا کہ میں تو اس کو مرفوع ہی جانتا ہوں، پھر بصورت تسلیم اس کا معنی یہ ہے کہ جس چیز کا کثیر نشہ لائے تو اس کثیر کا حکم خمر کا حکم ہے (یعنی اس سے یہ ثابت نہیں ہوا کہ اس کا قلیل بھی جو نشہ نہ لائے وہ بھی بحکمِ خمر اور حرام ہے) (عمدۃ القاری ۱۵۱-۱۹۵) محقق عینی کے جواب و تحقیق سے ان کی دقتِ نظر نمایاں ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے

یہ ہے کہ حدیثی نقطۂ نظر سے شیخین کی رائے کو اس مسئلہ میں زیادہ قوت حاصل نہیں ہے اور یہ ان چند مسائل میں سے ہے کہ جس میں امام صاحبؒ کی رائے پر حضرتؒ کو شرحِ صدر نہیں ہوا تھا، اور فقہ حنفی میں فتویٰ بھی اس بارے میں امام محمدؒ کے قول پر ہے، نیز حضرتؒ فرمایا کرتے تھے کہ فقہائے حنفیہ کی عبارت قابلِ تغیر ہے، اور اس کو بدل کر یوں کہنا چاہیے کہ خمر (غیر مطبوخ انگوری شراب) اور باقی تین شرابیں (جو انگور ہی کے رس کو مختلف طریقوں سے پکا کر یا خشک انگور بھگو کر بنائی جاتی ہیں) وہ تو بالکلیہ اور قطعی طور سے حرامِ قطعی ہیں ہی کہ ان کا قلیل و کثیر حرام ہے اور ان چار کے علاوہ جو نبیذ حبوب، ثمار والبان وغیرہ ہر چیز سے بناتے ہیں، وہ سب بھی حرام ہیں، بجز قدرِ قلیل کے، جو مسکر نہ ہو اور بغرض تقوی علی العبادۃ یا دفعِ مرض کے لئے استعمال ہو گویا تقوی بھی تداوی ہی کی طرح ہے، اور یہ ایسا ہے کہ کہیں:۔ مردار حرام ہے، بجز وقتِ اضطرار کے۔ اس کے بعد ہم سے دلیلِ تخصیص واستثناء کا مطالبہ ہوگا تو اس کا سامان ہمارے پاس بہت کافی ہے لیکن جو تعبیر فقہا نے کی ہے وہ مجھے پسند نہیں ہے۔

حنفیہ کے خلاف محاذ: جن مسائل میں امام صاحب پر بہت زیادہ طعن و تشنیع کی گئی ہے، یہ مسئلہ بھی ان ہی میں سے ہے، حتیٰ کہ خطیب نے تو اس کو بہت ہی تلبیس کر کے پیش کیا ہے انھوں نے حسبِ عادت غیر ثقہ راویوں کے حوالہ سے امام صاحب پر الزام رکھ دیا کہ وہ ساری شرابوں کو حلال کہتے تھے، حتیٰ کہ سَکَر یا سُکْر کو بھی حلال کہدیا، علامہ کوثریؒ نے تانیب الخطیب ۹۶ میں اس کو نقل کر کے لکھا کہ اول تو اس روایت کے راوی غیر ثقہ ہیں، دوسرے امام صاحب کے پاس اشربہ اربعہ کے علاوہ دوسری نبیذوں کی قلیل غیر مسکر مقدار کی حلت کے دلائل ہیں، پھر لکھا کہ یہاں سُکْر اور سَکَر بطور شک ذکر کرنا بھی خالی از علت نہیں، گویا یہ غلط فہمی پیدا کرنی ہے کہ امام صاحب خدانخواستہ سُکْر کی حلت کے بھی قائل ہو سکتے ہیں (خمر یا مسکر شراب) کی حرمت امام صاحب کے یہاں بھی ہے جو کتبِ مذہب و کتبِ خلاف میں بہ تواتر منقول ہے اور سَکَر کے معنی کچے ماء الرطب کے ہیں، جو تیز ہونے یا خمیر اٹھنے سے قبل بالاتفاق، سب کے نزدیک حلال ہے قال تعالیٰ: ومن ثمرات النخيل والا عناب تتخذون منه سكراً ورزقا حسنا (سورۂ نحل)

آیتِ مذکورہ میں بعض مفسرین نے سَکَر سے مراد خمر لیا ہے کہ آیت مکی ہے اور اس وقت تک خمر حرام نہ ہوئی تھی، جب خمر کی حرمت آ گئی تو آیت مذکورہ کی اجازت منسوخ ہو گئی، مگر صاحبِ روح المعانی نے لکھا کہ حنفیہ عدمِ نسخ کی طرف گئے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ سَکَر سے مراد وہ نبیذ ہیں، جو نشہ آور نہیں ہیں کیونکہ حق تعالیٰ نے اپنے بندوں پر اپنا انعام و احسان بتلایا ہے جو بغیر حلال کے نہیں ہو سکتا، لہٰذا یہ آیت نبیذ کے جوازِ شرب کی دلیل ہے، بشرطیکہ نشہ کی حد تک نہ ہو، جب زیادہ پئے گا کہ نشہ لا سکے تو وہ بھی حرام ہوگی اور حدیث میں بھی ہے۔ حرم الله تعالى الخمر بعينها القليل منها والكثير وَسُكر من كل شراب، اخرجہ الدرقطنی (اللہ تعالیٰ نے خمر کو تو بالکلیہ یعنی قلیل و کثیر کو حرام کر دیا ہے، اور ہر شراب میں سے بھی نشہ لانے والی (مقدار) کو حرام کیا ہے) اور نبیذ جب تک نشہ لانے کی حد تک نہ پہنچے اس کی حلت کے قائل ابراہیم نخعی اور امام طحاوی بھی ہیں جو اپنے زمانے کے امام تھے، اسی طرح سفیان ثوری جن کا مرتبہ سب کو معلوم ہے اور وہ خود بھی پیتے تھے، جیسا کہ قرطبی نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے (روح المعانی ۱۸۰-۱۴)

علامہ ابوبکر جصاص رازیؒ نے آیتِ مذکورہ بالا کے تحت لکھا:۔سلف نے سَکَر سے مراد خمر بھی بتلائی ہے اور نبیذ بھی، اور حرام بھی، تو ثابت ہوا کہ یہ نام سب پر بولا جاتا ہے، پھر ان کا یہ دعویٰ کہ وہ تحریمِ خمر سے منسوخ ہوئی اس بات پر دلیل ہے کہ آیت مذکورہ اباحتِ سَکَر کی مقتضی تھی اور وہ خمر و نبیذ تھی اور جس چیز کا نسخ ثابت نہیں ہوا وہ خمر تھی نبیذ کی تحریم ثابت نہیں ہوئی لہٰذا اس کو ظاہر آیت کی وجہ سے حلت پر باقی رکھیں گے کیونکہ اس کا نسخ ثابت نہیں ہوا اور جو تحریم خمر کی وجہ سے اس کے بھی نسخ کا دعویٰ کرے تو یہ بغیر دلالت و دلیل کے صحیح نہ ہوگا، کیونکہ اس میں خمر کا اطلاق نبیذ کو شامل نہیں ہے (احکام القرآن ۲۲۸۔۳)

تحریمِ خمر و نبیذ و اشربہ کی بحث پوری تفصیل و دلائل کے ساتھ صحیح بخاری کی کتاب الاشربہ میں آئے گی ان شاء اللہ تعالیٰ یہاں اتنا مزید عرض کیا جاتا ہے کہ محقق عینی نے ''حدیث کل مسکر حرام'' میں سید الحفاظ ابن معین کی قدح نقل کی ہے، جیسا کہ اوپر ذکر ہوا اور صاحبِ ہدایہ نے بھی اس کا ذکر کیا ہے، لیکن حافظ زیلعی کے اتنا لکھنے سے کہ قدح مذکور مجھ کو نہیں ملی، حافظ ابن حجرؒ کو موقع مل گیا اور انھوں نے لکھ دیا کہ جب زیلعی کو یہ نقل نہ ملی، حالانکہ وہ ایسی چیزوں کی بڑی کھوج لگایا کرتے ہیں تو گویا یہ بات کمزور ہے حالانکہ کوئی نقل کسی کو نہ ملنا اس کے عدم وجود کی دلیل نہیں ہے، نیز حضرت شاہ صاحبؒ نے قدح مذکور کا حوالہ مسند خوارزمی سے بھی دیا ہے، جس کو نقل کر کے محترم مؤلف فیض الباری نے حاشیہ میں لکھا کہ میں نے مسند مذکور کی مراجعت کی تو یہ حوالہ نہیں ملا۔ (فیض الباری ۳۵۵۔۴)

لیکن یہ نقل مسندِ خوارزمی کے ۱۹۳۔امیں موجود ہے، انھوں نے بھی خطیب کے اعتراض پر تین جواب دیئے ہیں:۔

(۱) جو کچھ امام صاحب نے فرمایا وہی مذہب کبارِ صحابہ و تابعین کا بھی ہے پھر امام صاحب کس طرح آثار کے خلاف کرتے یا صحابۂ کرام کی مخالفت کرتے، چنانچہ یہ جواب امام صاحب سے بھی مروی ہے، جب نبیذِ تمر اور اباحتِ غیر مسکر کے بارے میں ان سے پوچھا گیا تو فرمایا:۔ میں اس کو کس طرح حرام کردوں؟ اور کیونکر ستر صحابۂ کرامؓ کو فاسق قرار دے دوں؟!

(۲) دوسرا مفصل جواب اسانید الامام کے ذیل میں آئے گا، جہاں اخبار و آثار کی روشنی میں امام صاحبؒ کے قول کی صحت راسخ ہوگی۔

(۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ سید الحفاظ یحییٰ بن معین نے فرمایا:۔ تین احادیث کی صحت رسول اکرم ﷺ سے ثابت نہیں ہے **افطر الحاجم والمحجوم. من مس ذکرہ فلیتوضأ. کل مسکر حرام** ۔عباس دوری کہتے ہیں کہ جب میں نے یحییٰ بن معین سے یہ سنا تو امام احمد کے پاس گیا اور ان کو یہ بات سنائی، انھوں نے فرمایا:۔ ان کے پاس جا کر کہو کہ مسِ ذکر میں حدیث صحیح ہے اور وہ مکحول عن عنبہ عن ام حبیبہ ہے، عباس کا بیان ہے کہ میں پھر ابن معین کے پاس آیا اور امام احمدؒ کی بات سنائی، اس پر انھوں نے فرمایا:۔ ان سے کہدو کہ مکحول کی ملاقات عنبہ سے نہیں ہوئی۔ الخ

حضرت شاہ صاحبؒ نے محدث خوارزمی کی مہارتِ کاملہ اور اطلاع واسع و تام کی بھی تعریف فرمائی، گویا ان کی نقل پر پوری طرح اظہارِ اطمینان کیا، اسی طرح محقق عینی کی نقل بھی نہایت وزنی قیمتی اور قابلِ اعتماد ہے۔

مسندِ خوارزمی ۱۸۹۔۲ میں ابراہیم نخعی سے بھی خود امام صاحبؒ نے یہ نقل کیا ہے کہ لوگوں کا کل مسکر حرام کہنا خطا ہے کیونکہ وہ کہنا یہ چاہتے ہیں کہ ہر شراب کی نشہ لانے والی مقدار حرام ہے۔ الخ

اسی کی طرف حضرت شاہ صاحبؒ نے اشارہ فرمایا کہ ابراہیم نخعی نے بھی روایتِ مذکورہ پر قدح کیا ہے بقدر ضرورت حدیث کل مسکر حرام کی بحث کی طرف اشارات ہو چکے، اس کے بعد دوسری ضروری باتیں لکھی جاتی ہیں:۔

محقق ابن رشد کی رائے

حافظ ابن تیمیہ حنبلیؒ کی طرح علامہ ابن رشد نے بھی باوجود مالکی المذہب ہونے کے قائلینِ جوازِ وضو بالنبیذ کے متعلق لکھا:۔ وہ کہہ

سکتے ہیں کہ خود حدیث ہی میں نبیذ پر پانی کیا اطلاق کیا گیا ہے (پھراس پر پانی کے احکام جاری کرنا کیوں قابلِ اعتراض ہے؟!(بدایۃ المجتہد ۲۸۔ا) یہ ابن رشد نہ صرف حدیث، فقہ واصول فقہ کے بڑے امام ہیں، بلکہ عربیت کے بھی جلیل القدر عالم ہیں۔

آثارِ صحابہؓ: جوازِ وضو بالنبیذ کے لئے جو آثارِ صحابہؓ سے استدلال کیا گیا ہے، اس پر حافظ ابن حجر نے نقد کیا کہ حضرت علیؓ وابن عباس کے بارے میں روایت ضعیف ہے(فتح الباری ۲۴۶۔ا) اور درایہ میں حافظ نے لکھا کہ وضو بالنبیذ کا عمل کسی صحابی سے بھی ثابت نہیں ہے، دار قطنی نے اس کو دو ضعیف وجہوں سے حضرت علی سے ذکر کیا ہے، اور ان دونوں سے بھی زیادہ ضعیف وجہ سے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے، الخ (تحفۃ الاحوذی ۹۱۔ا)

صاحبِ تحفہ نے بھی یہی دعویٰ کیا ہے اور حافظؒ کے نقد کو کا خاص طو سے پیش کیا ہے، اس لئے یہاں جواب لکھا جاتا ہے محقق عینی ابن قدامہ کے حوالہ سے حضرت علی حسن واوزاعیؒ کا مذہب جواز نقل کرتے ہیں اور عکرمہ سے بھی نقل کیا کہ جس کو پانی نہ ملے وہ نبیذ سے وضو کر سکتا ہے ابو بکر جصاص نے لکھا کہ بعض اصحابِ نبی کریم ﷺ کے پاس سفرِ بحر میں پانی نہ رہا تو انھوں نے نبیذ سے وضو کیا اور اس کے مقابلہ میں سمندر کا پانی پسند نہ کیا، مبارک بن فضالہ نے حضرت انسؓ سے نقل کیا کہ وہ بھی نبیذ سے وضو کو جائز سمجھتے تھے، پھر لکھا کہ ان سب اصحاب و تابعین سے جواز نقل ہوا اور صحابہ وتابعین میں سے کسی کا اعتراض اس پر نقل نہیں ہوا۔

یہ تو حافظ کے درایہ والے جملہ کا جواب ہوا، اور فتح الباری کا جواب یہ ہے کہ حضرت علیؓ کا اثر محدث شہیر ابن ابی شیبہ نے نقل کیا جس کو دار قطنی نے موصوف سے اور معلی عن ابی معاویہ سے بھی روایت کیا ہے، اور راوی حجاج بن ارطاۃ پر جرح کی حالانکہ وہ بخاری کے سوا تمام اربابِ صحاح ستہ کے رواۃ میں سے ہیں، فقہاء میں سے ہیں، صدوق ہیں اگر چہ کثیر الخطاء والتدلیس ہیں، کمافی التقریب، اور اثر ابن عباس کی روایتِ دار قطنی میں ابن محرز کو اگر چہ متروک الحدیث بھی کہا گیا ہے مگر ابن حبان نے ان کو خیار عباد اللہ میں سے کہا ہے، اور کہا کہ ان سے لا علمی میں غلط بیانی اور غلط فہمی سے قلبِ اسانید ضرور ہو جاتی تھی (امانی الاحبار ۶۱۔۲)

ابن حزم کا اعتراض

حافظ کے علاوہ ابن حزم نے بھی آثارِ صحابہ کے بارے میں نقد کیا ہے، مگر ان کا طریقہ دوسرا ہے مثلاً انھوں نے حضرت علیؓ کے اثر کی صحت سے انکار نہیں کیا، بلکہ خود بھی اس کو روایت کیا (محلی ۲۰۳۔ا) اور یہ بھی لکھ دیا کہ قائلینِ جواز نے جواز پر اجماع ثابت کیا ہے کہ ان صحابہ وتابعین کے خلاف کسی نے اعتراض نہیں کیا (گویا اجماع سکوتی ہو گیا) مگر جواز کے سب دلائل لکھ کر ابن حزم نے لکھا کہ حدیثِ ابن مسعود کی صحت ثابت نہیں ہوئی، اور اس پر ہم نے اس کتاب کے علاوہ دوسری جگہ پورا کلام کیا ہے، پھر لکھا کہ نقلِ متواتر کی وجہ سے اگر صحت کو بھی تسلیم کرلیں تو لیلۃ الجن قبلِ ہجرت مکہ میں ہوئی ہے اور آیت وضو مدینہ میں بعد کو اتری ہے اور کسی طریقہ سے وضو کا مکہ میں فرض ہونا ثابت نہیں ہوا، لہٰذا استدلال درست نہیں۔

اس امر کا جواب ہم محقق عینی کی طرف سے لکھ چکے ہیں، آثارِ صحابہ کے بارے میں ابن حزم نے لکھا کہ وہ حنفیہ وغیرہم کے موافق نہیں بلکہ مخالف ہیں، کیونکہ اوزاعی حسن اور ابو حنیفہ ماءِ بحر کی موجودگی میں وضو بالنبیذ کے قائل نہیں، جبکہ صحابہ اس کو جائز بلکہ ماءِ بحر سے بھی بہتر سمجھتے تھے، اور اثرِ علی کے متعلق لکھا کہ اول تو سوائے رسول خدا ﷺ کے اور کسی کے عمل میں حجت نہیں ہے دوسرے یہ کہ حمید صاحب حسن بن حی حضرت علیؓ کی روایت کی مخالفت کرتے ہیں کیونکہ وہ دوسرے سادہ پانی کی موجودگی میں بھی نبیذ سے وضو کو جائز کہتے ہیں، جو قولِ علی کے خلاف ہے اور باقی سب نبیذوں سے وضو کو جائز نہیں مانتے، یہ بھی حضرت علی سے روایت کے خلاف ہے۔ (محلی ۲۰۴۔ا)

اعتراض مذکور کی رکاکت ہی جواب سے مستغنی کرتی ہے یہ بات صاف ہو گی کہ صحابۂ کرام سے وضوء بالنبیذ کا عمل ثابت ومحقق ہے۔

جس کوابن حزم نے بھی تسلیم کرلیا ہے، لہٰذا حافظ وصاحبِ تحفہ کا دعویٰ غلط ثابت ہوا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس کے بعد ابن حزم نے لکھا کہ قائلینِ جواز کا یہ استدلال بھی محلِ نظر ہے کہ نبیذ تو پانی ہی ہے، جس میں دوسری طاہر چیز مل گئی، پھر اس سے وضو درست نہ ہونا بے معنی ہے وغیرہ ابن حزم نے لکھا کہ یہ بات اگر درست ہے تو پھر تم پانی ملے ہوئے دودھ سے وضو کو کیوں جائز نہیں کہتے؟ اور امراق (شوربوں) سے وضو کو جائز کیوں نہیں سمجھتے؟ اس میں بھی تو پانی کے ساتھ صرف زیتون کا تیل اور مرچ ہے، جو پاک ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ پانی ملے ہوئے دودھ سے تو حنفیہ کے نزدیک وضو درست ہے، البتہ امام شافعیؒ جائز نہیں کہتے، (عمدۃ القاری ۹۴۸۔۱)

لہٰذا اعتراض مذکور قائلینِ جواز کے مذہب سے ناواقفی پر دال ہے رہا امراق (شوربوں) کا مسئلہ تو ان سے عدمِ جواز کی وجہ یہ ہے کہ دوسرے اجزاء پانی میں پکانے کی وجہ سے اس کے مزاج وطبیعت کو بدل دیتے ہیں اور اسی لئے ان کا نام بھی بدل جاتا ہے اور یہی حکم حنفیہ کے یہاں ماءِ باقلا وغیرہ کا بھی ہے، اگر اس کو پانی میں پکا دیا جائے۔ البتہ بغیر پکائے اگر باقلا وغیرہ کو پانی میں ڈال دیں تو اس سے وضو درست ہو گا، اول کو ماءِ مقید اور دوسرے کو ماءِ مصناف کہتے ہیں۔

اس سے بیری کے پتے وغیرہ مستثنیٰ ہیں جن کو غسلِ میت کے لئے پانی میں پکاتے ہیں کہ وہ حدیث سے ثابت ہے، اور ان سے پانی کی نظافت وصفائی کرنے کی قوت بھی بڑھ جاتی ہے، باقی تفصیل کتبِ فقہ میں ہے، ابن حزم نے ان کے علاوہ بھی چند باتیں لکھی ہیں، جن کی عقل ونقل کی روشنی میں کوئی قیمت نہیں ہے اس لئے مزید جواب کی ضرورت نہیں سمجھی گئی، دوسرے یہ کہ حافظ ابن تیمیہؒ نے بھی ماءِ مضاف سے وضو کے جواز کو معقول تسلیم کر کے، وضو بالنبیذ کی صحت کا اعتراف کرلیا ہے جو ہم پہلے نقل کر چکے ہیں۔

صاحب تحفہ کا ایک اور دعویٰ

لکھا کہ ابن العربی نے جو اشکال پیش کیا ہے، وہ حنفیہ کے لئے نہایت سخت ودشوار ہے، حتیٰ کہ وہ اس کو دفع کر ہی نہیں سکتے، اگرچہ سب مل کر بھی ایڑی چوٹی کا زور صرف کر دیں۔ (تحفہ ۹۱۔۱)

اشکال وہی ہے کہ پانی کا کوئی وصف بدل جائے تو وہ پانی رہتا ہی نہیں، لہٰذا نبیذ پانی نہیں رہا اور پانی وتیمم کے درمیان کی کوئی صورت نہیں ہے، کہ ہم نبیذ کی وجہ سے تیمم نہ کریں، اور اس سے وضو کرلیں جو پانی نہیں ہے اور درحقیقت یہ کتاب اللہ پر زیادتی ہے جو حنفیہ کے نزدیک خبر واحد سے درست نہیں، اور یہ تو خبر واحد بھی ضعیف ومطعون ہے (عارضۃ الاحوذی لابن العربی)

جواب: صاحبِ تحفہ کا جواب تو مفصل بحث کے ضمن میں آچکا ہے۔ مختصر یہ کہ حدیث ابن مسعود کو تواتر وشہرت وتلقی بالقبول کا درجہ حاصل ہو چکا ہے اور غالباً اسی لئے امام احمد نے اپنی مسند میں کئی طرق سے اس کی روایت کی ہے جو اس کی صحت وقوت کی دلیل ہے اور یہی ہمارا جواب صاحبِ مرعاۃ کے لئے بھی ہے جنھوں نے حدیثِ ابن مسعود کے "غیر صحیح" ہونے کا دعویٰ منہ بھر کے کر دیا ہے (مرعاۃ ۳۱۹۔۱سطر ۲۰) حالانکہ صاحبِ مرعاۃ نے خود ہی اس صفحہ کی سطر ۹ میں محدث ذہبی کا قول انکی تلخیص سے نقل کیا کہ "ایک جماعت (محدثین) کے نزدیک یہ حدیث صحیح ہے" اور اس پر صاحبِ مرعاۃ صرف اتنا لکھ سکے کہ امام ذہبی نے جماعت کے نام نہیں لکھے تا کہ ہم ان کا مرتبہ تصحیح وتضعیف حدیث میں دیکھ لیتے۔ جی ہاں! خبر محدثین کا مرتبہ امام و محدث ذہبی نہ دیکھ سکے اس کو صاحبِ مرعاۃ جیسے محدثِ زمانہ ضرور جانچتے، کاش وہ اپنے اور ذہبی کے فرق کو سمجھ سکتے اور ایسی کچی بات نہ کہتے۔

رہا ابن العربی کا یہ کہنا کہ نبیذ پانی ہی نہیں ہے، اس کا جواب ابن رشد دے چکے ہیں کہ جس کو خود حضور اکرم ﷺ پانی فرمائیں، اس کو پانی نہ کہنا یا نہ سمجھنا کیسی بڑی جرأت ہے اور حافظ ابن تیمیہ بھی اس کو پانی تسلیم کر چکے ہیں، کیا یہ سب باتیں صاحبِ تحفہ کے سامنے نہ تھیں کہ اتنا بڑا دعویٰ کر بیٹھے۔ واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل۔

امام طحاوی کی طرف ایک غلط نسبت

آخر بحث میں عرض ہے کہ صاحبِ بحر نے امام طحاوی کی طرف یہ بات منسوب کردی ہے کہ "امام صاحب نے جو مذہب حدیث ابن مسعود پر اعتماد کر کے اختیار کیا اس کی کوئی اصل نہیں ہے" اس کی تردید علامہ نوح آفندی نے حاشیہ بحر میں کردی ہے کہ حاشا وکلا! امام صاحب ایسی بات کہہ ہی نہیں سکتے تھے جس کی بنیاد کسی اصل پر نہ ہو، یا وہ موضوع ہو، زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ حدیث ان کے نزدیک ضرور صحیح تھی اگرچہ دوسروں کے لحاظ سے ضعیف ہو، پھر اس بارے میں مجتہد کی رائے کا دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ اعتبار ہے، اس کے علاوہ یہ کہ وہ کثیر طرق سے روایت ہوئی ہے اور بعض طرق کے لحاظ سے صحیح اور بعض کے اعتبار سے حسن ہے اور کثرتِ طرق کی وجہ سے درجۂ حسن سے تو گرتی ہی نہیں، نیز یہ امر بھی قابلِ لحاظ ہے کہ صحت وضعف وغیرہ کا حکم محض سند پر منحصر ہے اور ہوسکتا ہے کہ جس کو ہم نے ظاہری سند کے لحاظ سے صحیح گمان کرلیا وہ واقع میں ضعیف ہو اور اسی طرح برعکس ہوسکتا ہے، اسی لئے اگر امام صاحب کا رجوع ثابت نہ ہوتا تو ہم سادہ پانی کی غیر موجودگی میں وضو بالنبیذ کو واجب قرار دیتے۔ الخ (نقلا عن امانی الاحبار ۶۲-۲)

ہمارے نزدیک امام طحاوی کی طرف بھی نسبتِ مذکورہ درست نہیں ہے یا لا اصل لہ کا مطلب یہ ہے کہ جس اصل پر وجوبِ وضو کی بنیاد قائم کی جاسکے اس کی درج کی نہیں ہے اور نفسِ جواز کا انکار نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

امام صاحب کی عمل بالحدیث کی شان

پورے بات کی تفصیلات سے یہ بات بھی روشن ہوئی کہ امام صاحب جن کو اصحاب الرائے کا امام کہا اور سمجھا گیا تھا عمل بالحدیث پر کتنی شدت سے متوجہ تھے کہ دوسرے سب ائمہ اور ان کے متبعین تو رائے وقیاس لڑا کر نبیذ کو جنسِ ماء سے الگ کر کے عدمِ جوازِ وضو کا فیصلہ کرتے ہیں اور امام صاحب حدیث ابن مسعود کی وجہ سے نبیذ کو پانی بھی تسلیم کرتے ہیں اور دوسرا پانی نہ ہونے کے وقت اس سے وضو کو بھی جائز فرماتے ہیں اور تیمم کو بھی نادرست فرماتے ہیں، پھر جب حدیثِ رسول سامنے ہے تو کسی عقلی وقیاسی رائے کو دخل نہیں دیتے، جس طرح اور جن حالات میں حضور اکرم ﷺ نے نبیذ سے وضو فرمایا، ان ہی حالات کے ساتھ جواز کو خاص کردیا، یعنی دوسرا پانی نہ ہو، شہر وآبادی سے باہر کا موقع ہو جیسے حضور نے پہلے پانی کا مطالبہ فرمایا، اور آپ مکہ معظمہ سے باہر تھے، وہی شرطیں قائم کیں، جس طرح چند کھجوریں پانی کو میٹھا کرنے کے لئے ڈالدیا کرتے تھے اور پانی میں بجز اس کے کہ کھاری پن کی جگہ مٹھاس پیدا ہوتا تھا اور سب اوصاف سیلان ورقت وغیرہ کے باقی رہتے تھے، صرف اسی کو جائز قرار دیا، اگر کھجوریں ڈال کر پکالیا، یا اتنی ڈالیں کہ پانی گاڑھا ہوگیا یا اتنی دیر تک پڑی رہیں کہ اس سے پانی میں سکر آگیا تو ایسی کسی صورت میں اس سے وضو کا جائز نہ قرار دیا، پھر اس مسئلہ سے بظاہر رجوع کا سبب بھی جیسا کہ ہم نے پہلے لکھا ہے، یہ ہے کہ نبیذ کا طریقہ بدلنے لگا تھا، اور سدِّ ذرائع کے لئے بھی اس کے استعمال کو روکنا ضروری ہوگیا تھا جیسا کہ ابوالعالیہ نے فرمایا کہ اب وہ زمانۂ رسالت کی نبیذ نہیں بنتی، دوسری طرف امام بخاری جیسے محدثِ اعظم ہر نبیذ سے وضو کے عدمِ جواز کا فیصلہ کرتے ہیں، حالانکہ وہ حضرت ابن مسعود کے لیلۃ الجن میں حضور کے ساتھ ہونے کے بھی قائل ہیں اور یہ واقعہ وضو بالنبیذ کا بھی ان کے سامنے ضرور ہوگا، گو اپنی شرط پر نہ ہونے کی وجہ سے روایتِ حدیث نہ کی ہو، ان حالات میں امام صاحب کی عمل بالحدیث کی شان پر نظر کرتے ہوئے اگر ان کو اہلِ حدیث کا امام مانا جائے اور ان کے مقابلہ میں دوسروں کو اہل الرائے کہا جائے تو کیا بے جا ہے۔؟! بینوا تو جروا والعلم عند اللہ تعالیٰ ولہ الحمد اولا و آخرا۔

بَابُ غَسْلِ الْمَرْاءَةِ اَبَاهَا الدَّمَ عَنْ وَّجْهِهٖ وَقَالَ اَبُو الْعَالِيَةِ امْسَحُوْا عَلٰى رِجْلِىْ فَاِنَّهَا مَرِيْضَةٌ

(عورت کا اپنے باپ کے چہرے سے خون دھونا۔ابوالعالیہ نے (اپنے گھر والوں سے)
کہا کہ میرے پاؤں پر مسح کرو کیونکہ اس میں تکلیف ہے۔)

(۲۳۹) حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ قَالَ ثَنَا سُفْيٰنُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ اَبِىْ حَازِمٍ سَمِعَ سَهْلَ بْنَ سَعْدِ نِ السَّاعِدِىَّ وَسَاءَ لَهُ النَّاسُ وَمَا بَيْنِىْ وَبَيْنَهُ اَحَدٌ بِاَىِّ شَىْءٍ دُوْوِىَ جُرْحُ النَّبِىِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ مَا بَقِىَ اَحَدٌ اَعْلَمُ بِهٖ مِنِّىْ كَانَ عَلِىٌّ يَجِيْئُ بِتُرْسِهٖ فِيْهِ مَآءٌ وَّ فَاطِمَةُ تَغْسِلُ عَنْ وَّجْهِهِ الدَّمَ فَاُخِذَ حَصِيْرٌ فَاُحْرِقَ فَحُشِىَ بِهٖ جُرْحُهٗ.

ترجمہ: ابن حازم نے سہل ابن سعد الساعدی سے سنا کہ لوگوں نے ان سے پوچھا اور (میں اس وقت سہل کے اتنا قریب تھا کہ) میرے اور ان کے درمیان کوئی دوسرا حائل نہ تھا کہ رسول اللہ علیہ کے (احد کے) زخم کے علاج کس چیز سے کیا گیا تھا؟ انھوں نے کہا کہ اس بات کا جاننے والا (اب) مجھ سے زیادہ ..... کوئی نہیں رہا، علیؓ اپنی ڈھال میں پانی لاتے تھے اور حضرت فاطمہؓ آپ کے منہ سے خون کو دھوتی تھیں، پھر ایک بوریا لے کر جلایا گیا اور آپ کے زخم میں بھر دیا گیا۔

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ امام بخاریؒ کا مقصد اس باب سے صرف دمِ جرح سے وضوء کے نقض وعدم نقض کا مسئلہ بتلانا نہیں ہے بلکہ خاص مطمحِ نظر حضرت فاطمہؓ کا عمل چہرۂ مبارک سے خون کا دھونا بتلانا ہے اور اس سے اشارہ کرنا ہے کہ اگر عورت مرد کے چہرے کو ہاتھ لگائے اور اس سے خون دھوئے تو اس سے وضوء نہیں ٹوٹتا، اگر عورت کے جسم کو چھونے، یا عورت کے مرد کے جسم کو چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے تو حضور اکرم علیہ ان سے منہ کا خون نہ دھلواتے اور اس بارے میں احتیاط فرماتے کہ حضرت علی اور دوسرے صحابہ کرامؓ جو موجود تھے ان سے دھلواتے۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاری نے مسِ مرأۃ کو ناقضِ وضوء نہیں سمجھا اور یہی حنفیہ کا مذہب ہے اور ترجمۃ الباب میں لفظ عن وجہہ کا اضافہ امام بخاریؒ نے صرف مطابقتِ واقعہ کی رعایت سے کیا ہے (کہ حضرت فاطمہؓ اپنے دستِ مبارک سے حضور علیہ کے چہرۂ مبارک کا خون دھورہی تھیں اور حضرت علیؓ پانی ڈال رہے تھے۔) یہ مطلب نہیں کہ اگر چہرہ کے علاوہ کسی اور حصۂ بدن کو ہاتھ لگائے یا دھوئے تو اس کا حکم الگ ہوگا۔

دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ وضو میں بوقتِ ضرورت بیماری یا کسی دوسرے عذر سے دوسرے سے مدد لینا جائز ہے۔ محقق عینیؒ اور حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے بھی یہی لکھا ہے، البتہ بلاضرورت مکروہ ہے، چنانچہ حضرت ابوالعالیہ نے اپنے گھر والوں سے پاؤں کی تکلیف کی وجہ سے مسح میں مدد لی ہے اور فرمایا:۔ میرے اس پاؤں میں تکلیف ہے، تم اس پر مسح کردو۔

وجہ مناسبتِ ابواب: محقق عینی نے لکھا:۔ امام بخاریؒ نے پہلے باب میں بتلایا تھا کہ نبیذ کا استعمال وضو میں جائز نہیں، اس باب میں بتلایا کہ بدن پر ترکِ نجاست جائز نہیں، اس طرح دونوں باب میں حکمِ شرعی عدمِ جواز کا ذکر ہے اتنی مناسبت کافی ہے، دوسرا سوال یہ ہے کہ اس باب کو کتاب الوضوء میں لانے کی وجہ کیا ہے؟ تو اس کی وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ یہ سب ہی کتاب الطہارۃ ہے، جس میں وضو اور دوسرے اقسام و انواعِ طہارت ذکر ہوئے ہیں، اور کتاب الوضوء کی جگہ بخاری کے بعض نسخوں میں کتاب الطہارۃ ہے بھی (محقق عینی نے ۶۴۱۔۱ (شروع کتاب الوضو) میں لکھا تھا کہ بعض نسخوں میں کتاب الطہارۃ ہے، اور اس کے بعد باب ماجاء فی الوضوء ہے، اور لکھا تھا کہ یہی صورت زیادہ موزوں ومناسب بھی ہے کیونکہ طہارت عام ہے وضوء سے اور جس کتاب میں متعدد انواع کے مضامین ہوں اس کا عنوان عام ہی ہونا چاہیے،

تا کہ اس کتاب کی تمام اقسام اس کے تحت آجائیں۔

غرض اگر یہ کتاب الطہارۃ ہے تو زیر بحث باب کے لانے میں کوئی اشکال ہی نہیں ہے اور گر عنوان کتاب الوضوء ہی کے تحت داخل کریں تو وضو کے لغوی معنی کے لحاظ سے ہے کہ وضاحت سے ماخوذ ہے جو بمعنی حسن و نظافت ہے، لہذا نجاست وخبث کا رفع کرنا بھی اس میں داخل ہوگا، اور اگر معنی اصطلاحی ہی مراد لیں تو خبث و نجاست سے طہارت کا ذکر اس کتاب میں طہارت حدث کے تابع وضمن کے لحاظ سے ہوگا، اور ان دونوں میں مناسبت یہ ہے کہ دونوں شرائط نماز از بابِ نظافت سے ہیں وغیرہ۔

محقق عینی نے لکھا کہ یہ کرمانی کا حاصلِ کلام ہے اور اچھی بات لکھی ہے اگر چہ کسی قدر تعسف سے خالی نہیں (عمدہ ۱۵۹۔۱) تعسف یہ ہے کہ ظاہر کلام سے ہٹ کر کوئی معنی یا مراد متعین کی جائے۔

محقق عینی نے لکھا کہ تعلیق مذکور قال ابوالعالیہ الخ کو محدث عبدالرزاق نے بواسطۂ معمر عن عاصم بن سلیمان اس طرح موصول بھی کیا ہے کہ ہم ابوالعالیہ کے پاس گئے، وہ مریض تھے، دوسرے لوگوں نے ان کو وضو کرایا، جب ایک پاؤں کا دھونا باقی رہا تو انھوں نے کہا:۔ میرے اس پاؤں پر مسح کردو، کہ اس میں تکلیف ہے۔ اسی کو محدث ابن ابی شیبہ نے بھی روایت کیا ہے، اور حافظ ابن حجر نے لکھا کہ ابن ابی شیبہ نے اس روایت میں یہ زیادہ کیا کہ اس پاؤں پر پٹی بندھی ہوئی تھی۔

حافظ پر نقد: محقق عینی نے لکھا کہ ابن ابی شیبہ کی روایت اس طرح نہیں، بلکہ اس کے مصنف میں یہ ہے:۔ "حضرت ابوالعالیہ کے پاؤں میں تکلیف ہوئی تو انھوں نے اس پر پٹی باندھ دی، وضو کیا، اس پاؤں پر مسح کیا اور فرمایا کہ اس پاؤں میں تکلیف ہے" اور ظاہر ہے کہ یہ صورت اس کے بھی خلاف ہے جو امام بخاریؒ نے ذکر کی ہے۔ علی مالا یخفی واللہ تعالی اعلم۔ (عمدہ ۱۵۹۔۱)

معلوم ہوا کہ اول تو یہی متعین نہیں ہے کہ ابوالعالیہ نے دوسروں سے مسح کرایا، پھر اگر مسح کرایا بھی تو وہ مسح لغوی نہیں ہے، یعنی پاؤں کو چھونا اور ہاتھ لگانا جسے مسِ مرأۃ کا مسئلہ نکل سکے کیونکہ گھر کے آدمیوں میں سے اگر مسح کرانے والی کوئی عورت بھی ہوگی تو چونکہ وہ مسح پٹی پر ہوا ہوگا تو مس حائل کے ساتھ ہوا جو کسی کے نزدیک بھی ناقضِ وضو نہیں ہے، ممکن ہے محقق عینی نے امام بخاری کے متعلق اوپر یہی اشارہ کیا ہو، اور حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی جو مسح لغوی کے انکار اور مسِ شرعی کے اثبات پر زور دیا، وہ بھی اس امر کے پیش نظر ہوگا، یعنی امام بخاری بظاہر لغوی مسح مراد لینا چاہتے ہیں، مسح شرعی نہیں، مگر یہ اثر کے خلاف ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث ونظر: امام بخاریؒ نے جو ترجمہ قائم کیا ہے، اس سے بظاہر جوازِ استعانت علی الوضوء کے علاوہ مسِ مرأۃ کا جواز اور اس سے عدم نقضِ وضو کے اشارات ملتے ہیں، اس لئے کہ یہاں اگر نقضِ وضو کی صورت نہیں تھی تب بھی ناقضِ وضوء سے احتراز واحتیاط تو حضور علیہ السلام کے لئے ضرور شایانِ شان تھی، اور اس میں کوئی دقت بھی نہ تھی کہ بجائے حضرت علیؓ کے حضرت فاطمہؓ پانی ڈالتیں۔ اور حضرت علیؓ چہرۂ مبارک دھوتے مگر یہ بات امام بخاری کے غسل المرأۃ کے عام عنوان سے نکل سکتی ہے، اور خاص ذکر شدہ واقعہ کو دیکھا جائے تو کسی مذہب میں بھی محرم عورت کے لمس سے نقضِ وضو نہیں ہوتا، کیونکہ اس مسئلہ میں سب سے زیادہ سختی امام احمد کے مذہب میں ہے۔

مذہبِ حنابلہ: عورت کے بدن سے مرد کا بدن چھو جائے تو وضو ٹوٹ جاتا ہے خواہ وہ عورت کیسی ہی بوڑھی بھی ہو اور خواہ وہ محرم ہی ہو، مردہ ہو یا زندہ، مگر آگے شہوت اور بلا حائل کی قید ان کے یہاں بھی ہے، اس لئے واقعۂ مذکورہ ان کے مذہب پر بھی اثر انداز نہ ہوگا اور شافعیہ کے مذہب کے بھی خلاف نہیں ہے کیونکہ وہ بھی لمسِ محرم کو ناقضِ وضو نہیں کہتے، اس لئے حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ حدیث الباب سے بیٹی کا باپ کے جسم کو چھونے کا جواز نکلتا ہے اور اسی طرح دوسرے ذوی المحارم کے لئے بھی اور ان کی تیمارداری وغیرہ بھی کرسکتی ہیں، جس کی تفصیل منذری میں آئے گی، انشاء اللہ تعالیٰ (فتح الباری ۲۴۷۔۱)

شافعیہ کا مذہب: لمسِ اجنبیہ کے بارے میں ان کا یہی مذہب ہے کہ وہ ہر صورت میں ناقضِ وضو ہے خواہ وہ بدون لذت اور بلاشہوت ہی ہو، کسی طرح بھی مرد و عورت کا بدن ایک دوسرے سے چھو جائے تو وضو ٹوٹ جاتا ہے، اگر چہ وہ دونوں بوڑھے ہی ہوں بشرطیکہ کپڑا وغیرہ حائل نہ ہو (انور المحمود ۷۴ ۔ ۱) بلکہ علامہ زرقانی نے شرح الموطأ میں لکھا کہ اگر کوئی مرد عورت کو تھپڑ بھی مار دے یا اس کے زخم پر مرہم لگا دے تب بھی امام شافعی کے مذہب میں نقضِ وضو ہو جاتا ہے۔ (شرح الزرقانی ۸۹ ۔ ۱)

نیز ان کے نزدیک لمسِ امرأۃ سے بھی وضو مسنون ہے، اور جن عورتوں سے حرمتِ نکاح ابدی نہیں ہے مثلاً بیوی کی بہن یا پھوپھی وغیرہ، ان کا لمس بھی ناقض ہے، البتہ جن سے حرمتِ نکاح ابدی ہے خواہ وہ نسب کے سبب ہو یا رضاع سے یا بوجہ مصاہرت ان کا مس ناقض نہیں ہے (کتاب الفقہ ۶۷ ۔ ۱)

حنفیہ کا مذہب: لمسِ مرأۃ (عورت کے بدن سے چھو جانا) ناقضِ وضو نہیں ہے، البتہ مباشرتِ فاحشہ یا لمس بہ شہوت ہو تو ناقض ہے، اور علامہ شامی نے وضو من القبلہ کو مندوبات سے لکھا ہے خروجاً عن الخلاف (اوجز ۹۹ ۔ ۱)

مالکیہ کا مذہب: ان کے یہاں مسِ مراۃ سے نقضِ وضو بہ شرائطِ ذیل ہے:۔ التذاذ ہو (مطلق لمس بغیر اس کے ان کے یہاں ناقض نہیں) بلا حائل ہو۔ ملموسہ مشتہاۃ ہو (بہت بوڑھی اور بچی سے نہ ہوگا) (اوجز ۹۹ ۔ ۱)

وضو من القبلہ: محض بوسہ لینے سے وضو کا نقض ہو جاتا ہے یا نہیں، جبکہ اس کے ساتھ مذی وغیرہ کا خروج کچھ نہ ہو، اور اسی کے ذیل میں عورت کے بدن سے چھو جانے کا مسئلہ آتا ہے، اسی لئے کتبِ حدیث میں مس مرأۃ کے عنوان سے باب نہیں باندھا گیا بلکہ وضو من القبلہ کا عنوان لیا گیا ہے[1] اور چونکہ احادیث میں قبلہ کے سبب سے وضو کا ثبوت نہیں مل سکا تو امام ترمذیؒ وغیرہ نے باب تو ترک الوضوء من القبلۃ کا قائم کیا، مگر آگے اپنے اپنے مذاہب کی تائید کے لئے دوسرے طریقے اختیار کئے ہیں اور احادیثِ ترک کو ضعیف قرار دیا ہے۔

ہمارے امام بخاریؒ کی شرط پر چونکہ حدیثِ ترک پوری نہ اترتی ہوگی، اس لئے انہوں نے اس کو ذکر نہ کیا ہوگا، اگر چہ یہ بھی ضروری نہیں کہ ساری صحیح احادیث کو وہ ذکر ہی کریں، جیسا کہ پہلے یہ بات واضح کی جا چکی ہے، اس کے علاوہ ابھی اوپر یہ بات ذکر ہو چکی ہے کہ بظاہر امام بخاری مسِ مرأۃ سے نقضِ وضو کے قائل نہیں ہیں اور چونکہ ان کا مذہب کسی نے مدون نہیں کیا، حتیٰ کہ ان کے شاگرد رشید امام ترمذی بھی ان کا مذہب کسی مسئلہ میں ذکر نہیں کرتے، اس لئے زیادہ وثوق سے ہر مسئلہ میں ان کی رائے کا تعین دشوار ہے، تاہم مس مرأۃ اور وضو من القبلۃ کا مسئلہ چونکہ اہم ہے، اس لئے یہاں مختصر طور سے کچھ لکھا جاتا ہے:۔

امام ترمذی کے استدلال پر نظر

آپ نے باب ترک الوضوء من القبلۃ کا باندھا، اور حدیث بھی ترکِ وضو ہی کی لائے، مگر پھر اپنی طرف سے یہ نوٹ دیا کہ یہ ترکِ وضو من القبلہ بہت سے اہلِ علم اصحاب النبی ﷺ اور تابعین سے مروی ہے اور یہی قول سفیان ثوری اور اہلِ کوفہ کا بھی ہے کہ بوسہ لینے کی وجہ سے وضو لازم نہیں آتا، لیکن امام مالکؒ، اوزاعی، شافعی، احمد و اسحٰق کہتے ہیں کہ اس کی وجہ سے وضو لازم ہے اور یہ بھی بہت سے اہلِ علم اصحاب النبی ﷺ و تابعین کا مذہب ہے، اور ہمارے اصحاب (شافعیہ یا اہلِ حدیث) نے حدیث الباب (حدیثِ عائشہؓ) کو اس بارے میں اس لئے ترک کیا ہے کہ وہ ان کے نزدیک اسنادی لحاظ سے کسی طرح صحیح نہیں ہے۔ الخ

غرض امام ترمذی نے حدیثِ مذکور کو ضعیف قرار دے دیا ہے، دوسرے ان کا استدلال آیت اولا مستم النساء سے ہے اور لمس کو

[1] موطا امام مالک میں باب کا عنوان ''الوضوء من قبلۃ الرجل امرأتہ'' قائم کیا گیا ہے مگر وہ کوئی حدیث نہ لا سکے، بلکہ اس کے ثبوت کے لئے صرف حضرت ابن عمر، ابن مسعود اور ابن شہاب کے اقوال پیش کئے ہیں۔ (مؤلف)

انھو نے بمعنی لمس یدلیا ہے اور جب یہ نواقضِ وضوء میں سے ہوگیا تو قبلہ بھی بدرجۂ اولیٰ ناقض ہونا چاہیے۔

قائلین ترک کے دلائل

وہ فرماتے ہیں کہ آیت مذکورہ میں تو ملامت جماع سے کنایہ ہے، اور حدیثِ عائشہؓ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ محض لمس یا قبلہ سے وضولازم نہ ہوگا، حضرت ابن عباسؓ جن کے لئے حضور اکرم ﷺ نے علم تاویل الکتاب کی خاص طور سے دعا فرمائی ہے اور وہ دعا ان کے حق میں قبول بھی ہوگئی ہے، انھوں نے بھی ملامست کی تفسیر جماع سے ہی فرمائی ہے خود علامہ ابن کثیر شافعی مفسر شہیر نے بڑی تفصیل کے ساتھ حضرت ابن عباسؓ کی تفسیر مذکور پیش کی ہے اور اس کی تائید دوسری آیات و ان طلقتموا هن من قبل ان تمسو هن (بقرہ آیت ۲۳۷) اور دوسری آیت ثم طلقتمو هن من قبل ان تمسو هن (احزاب آیت ۴۹) سے پیش کی ہے جس میں مسِ مرأۃ سے مراد جماع ہی متعین ہے (بلکہ تیسری آیتِ بقرہ ۲۳۶ ان طلقتم النساء مالم تمسو هن بھی ہے جس کا ذکر علامہ ابن کثیر نے نہیں کیا۔ مؤلف) پھر علامہ موصوف نے لکھا کہ یہی حضرت ابن عباس والی تفسیر مذکور ہی حضرت علی ابی بن کعب، مجاہد، طاؤس، حسن، عبید بن عمیر، سعید بن جبیر، شعبی، قتادہ اور مقاتل بن حیان سے بھی منقول ہے، پھر حافظ ابن کثیر نے علامہ ابن جریر سے سعید بن جبیر کی روایت نقل کی کہ ایک دفعہ لوگوں میں لمس کا ذکر ہونے لگا، موالی کے کچھ لوگوں نے کہا کہ اس سے جماع مراد نہیں ہے، عرب کے لوگوں نے کہا کہ جماع مراد ہے، سعید کہتے ہیں کہ میں حضرت ابن عباسؓ سے ملا۔ اور اس اختلاف کا ذکر کیا انھوں نے فرمایا: تم کس فرقہ سے ہو؟ میں نے فرمایا موالی میں سے ہے، انہوں نے فرمایا موالی والا فریق ہار گیا، کیونکہ لمس، مس اور مباشرت سب جماع ہی کے بارے میں ہے، حق تعالیٰ جس چیز کا اشارہ بھی کسی دوسری چیز کے ساتھ فرمادیں، ان کو اختیار ہے اور حضرت ابن عباسؓ کی یہ تفسیر بہت سے طرق سے صحیح و ثابت ہے پھر ابن جریر نے دوسرے لوگوں کا قول نقل کیا جو لمس کی مراد ہاتھ وغیرہ سے چھونے کو بیان کرتے ہیں، اس کے لئے آثار حضرت عبداللہ بن مسعود ابن عمر کے اور اقوال ایک جماعت تابعین کے نقل ہوئے ہیں کہ وہ قبلہ کو بھی مس میں داخل کرتے ہیں، اور اس کی وجہ سے وضو لازم کرتے ہیں، اور یہی مذہب امام شافعی، ان کے اصحاب کا، امام مالک کا اور مشہور قول امام احمد کا ہے پھر ابن جریر نے فرمایا:۔ ان دونوں مذاہب میں سے سب سے بہتر اور قرینِ صواب، لمس سے مراد جماع لینے والوں کا ہی ہے، اور لمس کے دوسرے معانی مرجوح ہیں، کیونکہ یہ حدیث نبی کریم ﷺ سے صحت کو پہنچ چکی ہے کہ آپ نے بعض ازواجِ مطہرات کی تقبیل کی، پھر نماز پڑھی حالانکہ جدید وضو نہیں فرمایا۔

صاحب تحفہ سے تائید حنفیہ

یہ سب تفصیل و تصریح ابنِ کثیر نے اپنی تفسیر کے ۵۰۲۔۱ و ۵۰۳۔۱ و ۱۵۰۴ میں نقل کی ہے اور اس کا خلاصہ نقل کر کے صاحب تحفۃ الاحوذی نے بھی ۸۸۔۱ میں لکھا کہ جن حضرات نے مسِ مرأۃ کو ناقضِ وضوء نہیں قرار دیا، ان ہی کا قول و مذہب میرے نزدیک اقوی وارجح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

صاحبِ تحفہ نے تضعیف ترمذی کا قولِ مذکور نقل کر کے لکھا:۔ لیکن علامہ شوکانی نے نیل الاوطار میں لکھا کہ ''روایتِ عائشہ کا یہ ضعف اس کی کثرتِ روایات کے ذریعہ منجبر (یعنی ختم) ہو جاتا ہے ایسے ہی دوسری حدیث لمسِ بطن قدمِ نبی کریم ﷺ سے بھی اس کو قوت ملتی ہے اور حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں جو اس سے یہ اعتذار کیا ہے کہ شاید وہاں حائل ہو، یا آپ کی خصوصیت ہو، یہ سب تکلف اور مخالفتِ ظاہر ہے۔''

اس کے بعد ''ولیس یصح عن النبی صلے الله علیه وسلم فی هذا الباب شیئی ''پر صاحبِ تحفہ نے لکھا:۔ لیکن

حدیث الباب بہ طرقِ کثیرہ مروی ہے، اور ضعف کثرتِ طرق کے ذریعہ منجبر ہو جایا کرتا ہے، پھر دوسری احادیثِ عائشہ بھی اس کی موید ہیں، جیسا کہ پہلے جان چکے ہو (تحفۃ الاحوذی ۸۹۔۱)

اس مسئلہ میں صاحبِ مرعاۃ نے بھی مسِ مرأۃ سے عدم نقضِ وضو کی تائید کی ہے، اس کے موافق و مخالف دلائل اچھی تفصیل سے ذکر کئے ہیں، اور دلائلِ تضعیف کے رد کا سامان جمع کیا ہے، جو قابلِ قدر ہے ملاحظہ ہو ۲۳۶۔۱ و ۲۳۷۔۲، چونکہ یہ بحث بخاری سے زیادہ ترمذی سے متعلق ہے، اس لئے ہم اسی پر اکتفا کرتے ہیں۔

''معارف السنن'' میں علامہ بنوری دام فیضہم نے اپنے حضرات خصوصاً حضرت شاہ صاحبؒ کے ارشادات کو بڑی اچھی ترتیب و سلیقہ سے جمع کر دیا ہے، اور آخر میں حضرت شاہ صاحبؒ کی طرف سے حدیث الباب کے لئے دو سب سے زیادہ قوی طرق اور تیسرا اپنی طرف سے ذکر کیا ہے۔

لامع الدراری کا تسامح

۴۰۳۔او ۱۰۴۔ا میں ہے کہ ممکن ہے امام بخاری نے امام شافعی پر تعریض کی ہو کہ وہ مس مرأۃ سے انتقاض طہارت کے قائل ہیں اور یہاں حضرت فاطمہؓ کا حضور علیہ السلام کے زخم کو دھونا ثابت ہوا ہے، اور پھر آپ کا اعادۂ وضو بھی ثابت نہیں، حالانکہ آپ ہر وقت باوضو رہنے کو پسند فرماتے تھے، اور یہ الزام شافعیہ پر ہی ہو سکتا ہے کہ وہ خروجِ دم کو ناقض نہیں مانتے، بخلاف حنفیہ کے کہ ان کے نزدیک تو صورت مذکورہ میں وضو کا انتقاض زخم سے خون بہنے ہی کی وجہ سے ہو گیا تھا (پھر مس مرأۃ سے نقضِ وضوء ہونے نہ ہونے سے ان پر کوئی الزام نہیں آتا)

جیسا کہ ہم مذاہب کی تفصیل لکھ چکے ہیں شافعیہ پر تعریض نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ محارم کے مس کو ناقض نہیں فرماتے، لہٰذا حضرت فاطمہؓ کے مس کو وہ بھی ناقض نہیں کہیں گے، البتہ حنابلہ کے خلاف تعریض ہو سکتی ہے، کیونکہ ان کے یہاں محارم اور غیر محارم اس مسئلہ میں سب یکساں ہیں جیسا کہ ہم بتلا چکے ہیں حیرت ہے کہ حضرت شیخ الحدیث دام ظلہم نے بھی حاشیۂ لامع میں اس تسامح کی طرف توجہ نہیں فرمائی، بلکہ وہذا الزام علیہم کے حاشیہ میں خود بھی شافعیہ ہی کو ملزم علیہم گردانا ہے۔

امام بخاری اور تائیدِ حنفیہ

مسئلہ مسِ مرأۃ میں جیسا کہ ہم نے پہلے بھی لکھا ہے بظاہر امام بخاری حنفیہ ہی کے ساتھ ہیں، اور یہی بات حضرت شیخ الحدیث دام ظلہم نے بھی لکھی ہے کہ ظاہر طریق بخاری سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ مسِ مراۃ اور مس ذکر سے وضو کے قائل نہیں ہیں، اور اسی لئے ان دونوں پر ترجمۃ الباب نہیں باندھا۔ (حاشیہ لامع الدراری ۱۰۴)

فوائد و احکام: محقق عینیؒ نے عنوان استنباطِ احکام کے تحت مندرجہ ذیل امور لکھے:۔

(۱) علامہ ابنِ بطال نے لکھا کہ حدیث الباب سے معلوم ہوا عورت اپنے باپ اور دوسرے محارم کی خدمت اور تیمارداری کے تحت ان کا بدن چھو سکتی ہے جیسے حضرت سیدۃ النساء فاطمہؓ نے حضور علیہ السلام کا چہرہ مبارک دھویا اور ابو العالیہ نے بھی اپنے گھر والوں سے پاؤں کے مسح کے واسطے کہا، جس میں مردوں یا عورتوں کی تخصیص نہ کی اس سے بھی جواز کا حکم مستنبط ہوا۔

(۲) دواء و علاج کا جواز معلوم ہوا کیونکہ نبی کریم علیہ السلام نے اپنے زخم کا علاج فرمایا (۳) بوریا جلا کر اس زخم کے خون کو روکنے کا جواز معلوم ہوا کہ اس سے خون رک جاتا ہے (۴) اس سے علاج و تیمارداری کے سلسلہ میں دوسرے سے مدد لینے کا جواز نکلا (۵) علامہ نووی نے فرمایا:۔ معلوم ہوا کہ ہر قسم کے ابتلاء اور بیماریاں انبیاء علیہم السلام کو بھی پیش آئی ہیں تاکہ وہ ان کا اجرِ عظیم حاصل کریں اور تاکہ ان کی امتیں اور دوسرے لوگ ان کے مصائب و آلام سے واقف اور مانوس ہوں کہ ان پر بھی حق کی راہ میں مصائب آئیں تو ان کو انبیاء علیہم

السلام کی طرح صبر وشکر کے ساتھ، ہنسی خوشی برداشت کریں اور تا کہ وہ یہ بھی جان لیں انبیاء علیہم السلام بھی بشر ہیں (خدا نہیں ہیں) ان پر بھی وہ مصائب وآلام اور بیماریاں آسکتی ہیں جو دوسرے عام انسانوں پر آتی ہیں اس سے ان کا یقین مستحکم ہوگا کہ یہ حضرات بھی خدا کی مخلوق ہیں اور اس کی ربوبیت کے تحت ہیں، پھر وہ ان کے معجزات اور خوارقِ عادات کو دیکھ کر ان فتنوں کے شکار نہ ہوں گے جن میں نصاریٰ مبتلا ہوئے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو خدا یا اس کا بیٹا یا شریک الوہیت سمجھ بیٹھے (۶) معلوم ہوا کہ علاج ودوا کرنا توکل کے منافی نہیں ہے (۷) یہ بھی واضح ہوا کہ جو لوگ کسی بات سے واقف نہ ہوں، وہ اہلِ علم سے استفسار کا حق رکھتے ہیں، جیسے سہل بن سعد الساعدی سے لوگوں نے پوچھا کہ حضور اکرم علیہ السلام کے زخم مبارک کا علاج کس چیز سے کیا گیا تھا۔ (عمدہ القاری ۹۵۳-۱)

قوله بای شئی دووی جرح النبی علیہ السلام:

اس پر حافظ ابن حجر نے لکھا کہ دُوِی میں ایک واد کتابت میں گر گئی ہے، جیسے داؤد میں محقق عینی نے لکھا کہ بخاری کے اکثر نسخوں میں دُوِی دووا وٗ ہی کے ساتھ منقول ہے، اس لئے تاویل مذکور کا تعلق بعض نسخوں کے لحاظ سے ہے۔ (عمدہ ۹۵۲-۱)

فائدۂ نادرہ: یہ فائدہ ترمذی شریف کی حدیثِ عائشہ مذکورہ کے تحت العرف الشذی اور معارف السنن میں ذکر ہوا ہے اور اس کی غیر معمولی اہمیت وافادیت کے پیشِ نظر ہم بھی یہاں ذکر کرتے ہیں:۔

علامہ سیوطیؒ نے خصائصِ کبریٰ ۲۴۵-۲ میں تفسیر قرطبی سے متعدد فوائد حضور اکرم علیہ السلام کے تعددِ ازواج سے متعلق نقل کئے ہیں:۔

(۱) ان کے ذریعہ حضور علیہ السلام کے وہ باطنی محاسن بھی نقل ہو سکے جن کا تعلق گھریلو اور پرائیویٹ زندگی سے تھا۔

(۲) شریعتِ مقدسہ اسلامیہ کے وہ احکام بھی معلوم ہو سکے، جن پر مردوں کا مطلع ہونا دشوار تھا، اور صرف عورتوں کے ہی کے ذریعہ معلوم ہو سکتے تھے۔

(۳) آپ کے مصاہرتی رشتوں کے وسیلہ سے، بہت سے قبائل مشرف ہوگئے، ظاہر ہے کہ یہ شرف بغیر تعددِ ازواج کے حاصل نہ ہو سکتا تھا۔

(۴) منصبِ رسالت کی نہایت ہی گراں بار ذمہ داریاں سنبھالنے کے ساتھ مزید تکالیف[1] ان سب ازواج کے ساتھ قیام ونباہ کی برداشت

---

[1] غالباً ان ہی تکالیف اور غیر معمولی تحمل کی طرف حضور علیہ السلام نے اشارہ فرمایا:۔ مازال جبریل یوصینی بالنساء حتی ظننت انہ سیحرم طلاقهن (حضرت جبریل علیہ السلام ہمیشہ مجھے عورتوں کے ساتھ حسنِ سلوک کرتے رہے، حتی کہ میں نے سوچا شاید اس کے بعد وہ ان کے طلاق دینے کے حق کو بھی سلب کر دیں گے۔) یعنی عورتوں کے ساتھ باوجود ان کے نقصِ عقل ودین کے حسنِ سلوک ونباہ کا معاملہ اول تو انتہائی عقل وضبط واخلاقی بلند کرداری کا مقتضی ہے ہی، اور جب یہ تمام چیزیں بھی اپنے انتہائی نقطہ پر پہنچ کر کام نہ چلے، تو آگے جو شریعت نے عام لوگوں کو ابغض المباحات کا حق دے دیا ہے، حضور علیہ السلام نے اپنے خاص بارے میں یہ محسوس فرمالیا تھا کہ میرے لئے اس حق کے استعمال کو بھی حق تعالیٰ پسند نہیں فرماتے اور غالباً اسی لئے جب حضور علیہ السلام نے حضرت عمر فاروقؓ کی صاحبزادی ام المومنین حضرت حفصہؓ کو طلاق دی تو فوراً ہی حضرت جبریل علیہ السلام نے حق تعالیٰ کی طرف سے آ کر آپ سے اس کا رجوع کرادیا، انھوں نے حضرت حفصہؓ کی دینداری کی تعریف کی اور یہ بھی بتلایا کہ وہ تو آپ کی جنت کی بیویوں میں سے ہیں بہر صورت آپ کو اپنی طلاق سے رجوع کرنا ہی ہے، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ کسی عورت کی بد اخلاقی وغیرہ کی تلافی اگر ہو سکتی ہے تو اس کی دینداری سے ہو سکتی ہے اور دینداری کو حتی الامکان نظر انداز نہ کرنا چاہیے، لیکن اگر دینداری کا جزو بھی نہ ہو تو شریعت مرد کو معذور سمجھنے میں تامل نہ کرے گی، اور شاید فاظفر بذات الدین سے بھی اسی طرف اشارہ ہے کہ کسی وقت حالات خراب ہوں تو عورت کی دینداری حالات کے سدھارنے میں مددگار ہو سکتی ہے اور شریعت بھی اس کی مراعات زیادہ سے زیادہ کراسکتی ہے، جیسے حضور علیہ السلام سے حضرت حفصہ کے بارے میں کہا گیا یہاں یہ امر بھی قابلِ ذکر ہے کہ فتح الباری، عمدۃ القاری میں حدیث اشد بلاء الانبیاء کے ضمن میں مطالعہ سے گزرا کہ انبیاء علیہم السلام کو سب سے بڑا ابتلاء ان کی ازواج کے بارے میں پیش آیا ہے اور اسی کے تحت حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت نوح علیہ السلام حضرت لوط علیہ السلام اور آنحضرت علیہ السلام کے ازدواجی وگھریلو زندگی کے واقعات رونما ہوئے ہیں، اور ثم الامثل اور فالامثل سے مراد انبیاء کے جانشین علماء کرام واولیاء عظام ہیں، اور ان کو بھی اسی قسم کی ابتلاءات سے گزرنا پڑا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

کرنا حق تعالیٰ کی مشیئت خاصہ تھی۔جس کا تحمل نہایت خوش اسلوبی سے آپ نے کیا،اور یہ آپ کی نہایت اعلیٰ خصوصیات میں سے گنا جاسکتا ہے۔

(۵) اعداءِ اسلام کی ایذا رسانیوں اور مصائب سے آپ کے قلب مبارک پر جو روحانی اذیت و تکلیف آتی تھی،وہ ازواج مطہرات کے دل دلاسے اور تسکین سے شرح صدر میں بدل جاتی تھیں۔اور آپ ان کی وجہ سے قلبی سکون و راحت محسوس فرماتے تھے اور چونکہ مصائب و آلام کی کثرت تھی،اس کا ازالہ و دفعیہ بھی مختلف اذہان و افکار اور متنوع صلاحیتوں کی متعدد ازواج مطہرات ہی سے ہوسکتا تھا اس لئے تعدد و کثرت مناسب ہوئی۔ وجعل منها زوجها ليسكن اليها الآیۃ پریشانی کے وقت جو سکون و راحتِ قلبی شوہر کو نیک، بااخلاق و سمجھدار بیوی سے حاصل ہوتی ہے،وہ دنیا کے کسی دوسرے ذریعہ سے میسر نہیں ہوسکتی،اور اسی لئے حدیث میں سب سے اچھی بیوی وہ بتلائی گی ہے کہ شوہر باہر سے پریشان حال گھر میں آئے تو وہ اس کا غم غلط کردے۔

سب سے پہلی وحیِ الٰہی اتری اور حضور اکرم ﷺ نہایت خوفزدہ اور پریشان حال بلکہ اپنی جان کے ڈر سے ہراساں ہوکر گھر واپس ہوئے تھے،تو حضرت ام المومنین خدیجہؓ نے ہی آپ کو بہترین کلمات و ارشادات فرما کر تسکین و تسلی دی تھی،غرض نیک سمجھدار بیوی بہترین رفیقۂ حیات ہے،اس لئے ان کی کثرت آپ کے لئے نہایت موزوں و مناسب تھی۔ واللہ تعالیٰ اعلم

بَابُ السِّوَاكِ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ بِتُّ عِندَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاسْتَنَّ

(مسواک کا بیان۔ابن عباس نے فرمایا کہ میں نے رات رسول اللہ ﷺ کے پاس گزاری تو میں نے دیکھا کہ آپ نے مسوک کی۔)

(۲۴۰) حَدَّثَنَا ابو النُّعْمَانِ قَالَ ثَنَا حَمَّادُ ابنُ زَيْدٍ عَنْ غَيْلَانَ بْنِ جَرِيْرٍ عَنْ اَبِيْ بُرْدَةَ عَنْ اَبِيْهِ قَالَ اَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَوَجَدْتُهُ يَسْتَنُّ بِسِوَاكٍ بِيَدِهٖ يَقُوْلُ اُعْ اُعْ وَالسِّوَاكُ فِيْ فِيْهِ كَاَنَّهٗ يَتَهَوَّعُ:

(۲۴۱) حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ اَبِيْ شَيْبَةَ قَالَ ثَنَا جَرِيْرٌ عَنْ مَّنْصُوْرٍ عَنْ اَبِيْ وَآئِلٍ عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِذَا قَامَ مِنَ اللَّيْلِ يَشُوْصُ فَاهُ بِالسِّوَاكِ:

ترجمہ(۲۴۰): حضرت ابو بردہ اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ میں (ایک مرتبہ) رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا تو میں نے آپ کو اپنے ہاتھ سے مسواک کرتے ہوئے پایا اور آپ کے منہ سے اُع اُع کی آواز نکل رہی تھی اور مسواک آپ کے منہ میں (اس طرح) تھی جس طرح آپ قے کر رہے ہوں۔

ترجمہ(۲۴۱): حضرت حذیفہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ جب رات کو اٹھتے تو اپنے منہ کو مسواک سے صاف کرتے تھے،

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: مسواک کرنے کا ثبوت اگرچہ تواتر کے ساتھ ہے،تاہم امام بخاریؒ نے اس کی فضیلت کے بارے میں احادیث روایت نہیں کیں،اور نہ اپنے تراجمِ ابواب میں اس کا اہتمام کیا،البتہ ایک عمدہ حدیث بجائے کتاب الطہارۃ کے کتاب الصلوٰۃ باب السواک یوم الجمعہ ۱۲۲ میں لائیں گے،ممکن ہے اس کی وجہ یہ ہو کہ وہ بھی شافعیہ کی طرح مسواک کو متعلقاتِ نماز سے شمار کرتے ہوں گے، وہاں جو حدیث وہ ذکر کریں گے وہاں لفظ مع کل صلوۃ ہے۔

پھر یہ کہ حنفیہ بھی قیام الی الصلوٰۃ کے وقت مسواک کو مستحب قرار دیتے ہیں،جبکہ وضو کئے ہوئے دیر ہوگئی ہو،(کیونکہ مسواک کی غرض منہ کی صفائی اور تطییب ہے،جس کی تفصیل آگے آئے گی،لہٰذا نماز کے وقت اس کی رعایت بدرجۂ اولیٰ مستحب ہے بہ نسبت دیگر اوقاتِ استحباب کے) قولہ فاستن، پر فرمایا کہ استنان سن (بمعنی دانت) سے مشتق ہے،لہٰذا اس کا مطلب مسواک کو دانتوں پر پھیرنا اور رگڑ کر جلا دینا ہے اور

یشوص سے مراد منہ کے اندر کے حصوں کو مسواک سے صاف کرتا ہے۔تہوع سے بھی مراد منہ اور زبان وحلق کے حصوں کی صفائی کرنا ہے،

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ منہ کی بو یا بدبو اور صفائی وغیر صفائی کا معاملہ معدہ کے افعال سے زیادہ متعلق ہے، معدہ کا فعل انہضام وغیرہ بہتر ہو اور غذاؤں کا استعمال احتیاط کے ساتھ ہو نیز ہر غذا کے بعد منہ اور دانتوں کی صفائی عمدہ طور سے کر لی جائے، تو وضو ونماز کے وقت صفائی و تطیب میں زیادہ مبالغہ کی ضرورت نہیں رہتی، لیکن اگر کھانے پر کوئی بودار چیز (مثلاً کچی پیاز، لہسن وغیرہ) استعمال کی جائے، یا بیڑی، حقہ وغیرہ پیا جائے تو ظاہر ہے کہ منہ کو بہت سے زیادہ مبالغہ سے صاف کرنے کی ضرورت ہے، تاکہ ایک صحیح المعدہ اور صحیح الغذاء محتاط آدمی کی طرح منہ صاف رہے، اور پھر وضو نماز کے وقت معمولی طور سے بھی مسواک کا استعمال کافی ہو سکتا ہے بلکہ مسواک موجود نہ ہونے کے وقت انگلیوں سے بھی دانت اور منہ صاف ہو سکتا ہے، جیسا کہ اس کا ثبوت خود رسولِ اکرم علیہ السلام سے بھی ہے، باقی حضور سے جو تہوع کا ثبوت ہے وہ منہ اور حلق سے بلغم کی صفائی کے لئے وقتِ ضرورت ہوا ہوگا، یا تعلیم امت کے لئے ہوگا کہ ہر شخص اپنے منہ کی صفائی کا التزام حسبِ ضرورت کرے۔

مسواک کیا ہے؟ یہاں ایک سوال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ مسواک متعارف ہی مسنون ہے یا موجودہ زمانہ کے برش سے بھی سنت ادا ہو سکتی ہے، تو اس کے متعلق عرض ہے کہ اصل سنت تو متعارف مسواکوں ہی سے ادا ہوگی، جو پیلو، کیکر، نیم وغیرہ لکڑی کی ہوں، اور برش و پوڈر وغیرہ کا استعمال گو صفائی کے مبالغہ میں زیادہ معین ہو اور اس لحاظ سے وہ بھی بہتر ہوگا مگر مسواک کی سنت ان سے ادا نہ ہوگی، البتہ جس وقت مسواک دستیاب نہ ہو تو انگلیوں کی طرح ان چیزوں کا استعمال بھی جائز ہوگا، اور ایسی حالت میں ترکِ سنت بھی لازم نہ ہوگا کیونکہ کتب فقہ میں ہے:۔ ''جس وقت مسواک دستیاب نہ ہو تو انگلیوں سے دانت و منہ صاف کرے کیونکہ آنحضرت علیہ السلام نے بھی ایسا کیا ہے۔'' غرض متعارفِ شرع لکڑی کی مسواک کا اہتمام التزام واعتیاد بطورِ سنت ضروری ہے اگرچہ وقت ضرورت برش کا استعمال (بشرطیکہ وہ سور وغیرہ کے ناپاک بالوں سے بنا ہوا نہ ہو) اسی طرح دانتوں و مسوڑھوں کی مضبوطی یا کسی مرضِ پائیوریا وغیرہ کی رعایت سے منجن و پوڈر کا استعمال بھی جائز و درست ہوگا، تاہم جو فضائل وفوائد دنیوی واخروی مسواک کے ماثور ہیں اور آگے ہم ان کا ذکر بھی کریں گے، وہ لکڑی کی مسواک کے ہیں، برش وغیرہ کے نہیں، خواہ ان برشوں کا نام بھی ترغیب و پروپیگنڈے کے لئے ''مسواک'' رکھ دیا جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم

مندرجہ بالا سطور لکھنے کے بعد عمدۃ القاری میں حسبِ ذیل تصریحات ملیں:۔ جس کو مسواک نہ ملے تو وہ اس وقت انگلیوں ہی سے منہ اور دانت صاف کر لے بیہقی میں حدیث ہے کہ مسواک نہ ہو تو انگلیاں بھی کافی ہیں، مگر اس کو ضعیف کہا ہے، دوسری حدیث طبرانی کی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ میں نے رسولِ اکرم علیہ السلام سے سوال کیا:۔ کسی شخص کے منہ میں چکناہٹ کا اثر ہو تو کیا مسواک کرے؟ فرمایا، ہاں! میں نے کہا کس طرح کرے؟ فرمایا:۔ (اور نہیں تو) اپنی انگلی منہ میں ڈال کر صاف کر لے، پھر مستحب ہے یہ کہ اراک (پیلو کے درخت) کی لکڑی سے مسواک کرے، امام بخاریؒ نے اپنی تاریخ میں اور دوسرے حضرات نے بھی ابوخیرہ صباحی سے نقل کیا کہ میں ایک وفد کے ساتھ سفر پر روانہ ہوا تو حضور اکرم علیہ السلام نے ہمیں اراک کی مسواکوں کا توشہ دیا اور فرمایا:۔ ان سے مسواک کرنا، طبرانی نے اوسط میں حضرت معاذ بن جبل کی حدیث روایت کی کہ میں نے رسولِ اکرم علیہ السلام سے سنا فرماتے تھے کہ زیتون کی مسواک بہت اچھی ہے مبارک درخت کی ہے، منہ کو خوشبودار بناتی ہے اور دانتوں کی زردی وغیرہ دور کرتی ہے، وہی میری مسواک ہے اور مجھ سے پہلے دوسرے انبیاء علیہم السلام کی بھی ہے، یہ بھی مروی ہے کہ رسولِ اکرم علیہ السلام نے ریحان کی لکڑی سے مسواک کرنے کو یہ کہہ کر منع فرمایا کہ اس سے جذام کا مادہ حرکت میں آتا ہے۔ (عمدہ ۲۵۷-۳)

مسواک کے مستحب اوقات

(۱) وضو کے ساتھ (۲) نماز کے وقت (۳) تلاوتِ قرآن مجید کے لئے (۴) نیند سے بیدار ہو کر (۵) منہ میں کسی وجہ سے بو پیدا ہونے

کے وقت (۶) شب کی نفل نمازوں میں ہر دو رکعتوں کے درمیان (۷) جمعہ کے دن (۸) سونے سے پہلے (۹) وتر کے بعد (۱۰) کھانے کے وقت (۱۱) سحر کے وقت (عمدہ ۲۵۸-۳)

علامہ نووی نے لکھا کہ مسواک تمام اوقات میں مستحب ہے لیکن پانچ اوقات میں بہت ہی زیادہ محبوب و مستحب ہے۔ (۱) نماز کے وقت خواہ پہلے سے باوضوہی ہو (۲) ہر وضو کے وقت (۳) قرأتِ قرآن مجید کے وقت (۴) نیند سے بیدار ہوکر۔ (۵) منہ میں بوآ جانے پر، اور یہ بات کئی طرح ہوتی ہے، جن میں سے کھانے پینے کا ترک اور بو والی چیز کا کھانا، بہت دیر تک مسلسل سکوت (کہ بند منہ سے بھی بوآنے لگتی ہے۔) اور کثرت کلام بھی ہے (کہ منہ میں جھاگ آ جاتے ہیں اور معدہ کے ابخرات منہ کی طرف چڑھتے ہیں)

علامہ شامیؒ نے امداد الفتاح سے نقل کیا: ۔ مسواک وضو کے خصائص میں سے نہیں ہے بلکہ وہ دوسرے حالات میں بھی مستحب ہے، جن میں سے منہ کی بو، نیند سے اُٹھنا، نماز کا ارادہ کرنا، گھر میں داخل[1] ہونا (کہ اہل خانہ کو منہ کی بو سے اذیت نہ ہو۔) لوگوں کے کسی اجتماع میں شرکت کرنا، اور قرأتِ قرآن مجید بھی ہے، کیونکہ امام اعظمؒ نے فرمایا: ۔ ''مسواک کرنا دین کی سنتوں میں سے ہے۔'' لہٰذا اس کے لئے سب حالات برابر ہیں۔ (فتح الملہم ۴۱۶-۱)

مسواک کے فضائل وفوائد: طحطاوی شرح مراقی الفلاح میں ۵۶ فائدے لکھے ہیں اور لکھا کہ ان سب میں سے اعلیٰ فائدہ ربّ اکبر کی مرضی وخوشنودی کا حصول اور منہ کی پاکیزگی وصفائی ہے اور مختار میں اس کے فوائد میں سے یہ بھی لکھا کہ وہ موت کے سوا ہر بیماری کی شفا ہے، علامہ زبیدی حنفی نے حضرت ابن عباسؓ سے اس کے دس فائدے نقل کئے: ۔ جفر کو دور کرتی ہے (جفر کے معنی یہاں بظاہر پیٹ کے بڑے ہونے کے ہیں اور اشارہ امراضِ معدہ وطحال وجگر کی طرف ہے یعنی معدہ وغیرہ کی حالت اس سے درست رہتی ہے، واللہ اعلم) نگاہ کی روشنی بڑھاتی ہے، مسوڑھوں کو مضبوط کرتی ہے، منہ کو پاکیزہ بناتی ہے، بلغم کو صاف کرتی ہے، فرشتے اس سے خوش ہوتے ہیں اور حق تعالیٰ کو راضی کرتی ہے اتباعِ سنت فخر دو عالم ﷺ ہے، نماز کی نیکیوں میں اضافہ کرتی ہے (کہ مسواک والی نماز کا اجر ستر گنا ہو جاتا ہے) جسم کو تندرست رکھتی ہے، دوسرے حضرات علماء امت نے اور فوائد لکھے مثلاً: ۔ حافظہ کی قوت کو بڑھاتی اور ترقی دیتی ہے، بال اُگاتی ہے (بالوں کی اچھی پیدائش بھی صحتِ جسم کی دلیل ہے) رنگ نکھارتی ہے (یہ بھی خون صالح کی علامت ہے) علامہ محاسنی حنفی نے شرح منظومۃ السواک میں یہ اضافہ کیا: ۔ مسواک کی ہیشگی و مداومت غنا کا باعث ہے وساوس شیطانی کو دور کرتی ہے، زبان کی فصاحت بڑھاتی ہے، کھانا ہضم کراتی ہے منی کی افزائش کرتی ہے (جو عمدہ صحت کا لازمہ ہے) بڑھاپا جلد نہیں آنے دیتی (یہ بھی اچھی صحت کا اثر ہوتا ہے) کمر کو قوت دیتی ہے (اچھی صحت سے اعصاب مضبوط ہوتے ہیں) قبر کی مونس ہے (کہ نماز جیسی افضلِ عبادات کا کمال وفضل اس کی وجہ سے حاصل کیا تھا، اس کی وجہ سے قبر میں وسعت بڑھتی ہے، اس سے عقل زیادہ ہوتی ہے (اچھی صحت سے دل ودماغ کی صلاحیتیں بھی ترقی کرتی ہیں، جن کی وجہ سے عقل وفہم کی ترقی ضرور ہوتی ہے) موت کے وقت کلمہ شہادت یاد دلاتی ہے، جسم سے روح بہ سہولت نکلتی ہے، بھوک کو دور کرتی ہے، چہرہ کو بانور کرتی ہے، دردسر کو دور کرتی ہے، فاضل رطوبتوں کا ازالہ واخراج کرتی ہے (امانی الاحبار ۲۲۹-۱)

حضرت ابوالدرداءؓ سے ماثور ہے کہ ''مسواک کو لازم پکڑو، اس میں ۲۴ فائدے ہیں، سب سے افضل رحمان کی رضا وخوشنودی ہے اور اس کی وجہ سے نماز کا اجر ۷۷ گنا ہو جاتا ہے، وسعت رزق وغناء کا حصول ہوتا ہے، منہ کی بو خوشبو میں بدل جاتی ہے، مسوڑھوں کو مضبوط کرتی

---

[1] ابوداؤد، مسلم ونسائی میں ہے کہ حضرت عائشہؓ سے شریح بن ہانی نے سوال کیا: ۔ رسول اکرم ﷺ گھر میں تشریف لا کر سب سے پہلے کیا کام کرتے تھے؟ آپ نے بتلایا کہ مسواک کرتے تھے اور ابوداؤد میں ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا: ۔ نبی کریم ﷺ جب بھی دن ورات کے وقت سوتے تھے تو وضو سے پہلے مسواک فرماتے تھے۔ (جمع الفوائد ۳۷-۱)

ہے، دردِسر کو سکون بخشتی ہے، دردِ داڑھ کو دور کرتی ہے، فرشتے مسواک کرنے والے کے بارونق ومنور چہرے، اور چمکدار دانتوں کے سبب اس سے مصافحہ کرتے ہیں۔ (عمدۃ القاری ۲۵۷۔۳)

باقی فضائل وفوائد طحطاوی سے نقل کئے جاتے ہیں:۔ معدہ کو درست رکھتی ہے، آدمی کی فصاحت، حفظ وعقل کو بڑھاتی ہے نماز کا اجر ۹۹ گنا یا چار سو گنا تک بڑھا دیتی ہے، حصولِ رزق کو آسانی اس کی برکت سے ہوتی ہے، دماغ کی رگیں پرسکون رہتی ہیں، قلب کی پاکیزگی حاصل ہوتی ہے، جب مسواک کے ساتھ وضو کر کے نماز کے لئے جاتا ہے تو فرشتے اس کے پیچھے چلتے ہیں، جب مسجد سے نکلتا ہے تو حاملین عرش فرشتے اس کے واسطے استغفار کرتے ہیں، شیطان اس کی وجہ سے دور اور ناخوش ہوتا ہے۔ کھانا اچھی طرح ہضم ہوتا ہے، کثرتِ اولاد کی باعث ہے، پل صراط پر بجلی کی طرح گذر جائے گا، اعمالنامہ دائیں ہاتھ میں ملے گا، طاعتِ خداوندی پر ہمت وقوت ملتی ہے، مضر حرارتِ بدن کا ازالہ کرتی ہے، نزع میں جلدی ہوتی ہے (ممکن ہے حضور علیہ السلام نے آخر وقت میں اس کی زیادہ رغبت اسی لئے فرمائی ہو) قضاءِ حوائج میں سہولت ومدد حاصل ہوتی ہے، اس شخص کا اجر بھی اس کے لئے لکھا جاتا ہے جس نے اس روز مسواک نہیں کی، جنت کے دروازے اس کے لئے کھل جاتے ہیں، اور فرشتے اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ انبیاء علیہم السلام کی اقتداء کرنے والا اور ان کے طریقے پر چلنے والا ہے، اور دوزخ کے دروازے اس سے بند ہو جاتے ہیں، مسواک کرنے والا دنیا سے پاک وصاف ہو کر رخصت ہوتا ہے، ملک الموت اس کی قبضِ روح کے وقت اسی صورت وہیئت میں آتے ہیں جس میں وہ اولیاء وانبیاء علیہم السلام کے پاس آتے ہیں، دنیا سے رخصت ہونے کے وقت نبی کریم علیہ السلام کی حوضِ کوثر کے رحیق مختوم پینے کا شرف حاصل کرتا ہے، بعض علماء نے کہا کہ یہ سب فضائل ماثور ومروی ہیں، البتہ بعض مرفوع اور بعض موقوف ہیں، اگرچہ ان کی اسناد میں کلام ہے (طحطاوی ۱۴۱۔۱) مسواک کرنے والے کے لئے انبیاء علیہ السلام بھی استغفار کرتے ہیں۔

مسواک پکڑنے کا طریقۂ ماثورہ

فقہاء حنفیہ نے حضرت ابن مسعودؓ وغیرہ اسے اخذ کر کے یہ طریقہ لکھا ہے کہ داہنے ہاتھ کی سب سے چھوٹی انگلی مسواک کے نیچے جڑ کی طرف کرے اور انگوٹھا نیچے سرِ مسواک کی طرف، باقی تینوں انگلیاں اوپر کر کے مسواک کرے اور پوری مٹھی سے پکڑ کر مسواک کرنا منع ہے کہ اس سے مرضِ بواسیر پیدا ہوتا ہے اور لیٹ کر مسواک کرنے کو بھی روکا ہے کہ اس سے تلی بڑھ جاتی ہے (کمافی مراقی الفلاح ۴۱)

یہ بھی مستحب ہے کہ مسواک کی لکڑی نرم وتر ہو، سخت وخشک نہ ہو، اور سیدھی بے گرہ کی ہو، اور مسواک منہ کے داہنے حصّہ سے بائیں طرف کو کرے۔ دانتوں کے عرض میں کرے، لمبائی میں نہ کرے (یعنی اوپر سے نیچے کو کہ اس سے مسوڑھے چھلنے کا ڈر ہے) تین بار مسواک دھو کر تین پانی سے کرے اور ابتداء میں بھی مسواک کو استعمال سے پہلے دھو لینا مستحب ہے، مسواک چوسنا نہ چاہیے، حنفیہ کے یہاں مسواک وضو کے لئے سنتِ موکدہ اور نماز کے لئے مستحب ہے، بشرطیکہ مسوڑھوں سے خون نکلنے کا ڈر نہ ہو (کیونکہ حنفیہ کے نزدیک خروجِ دم ناقضِ وضو ہے (کتاب الفقہ ۵۸۔۱)

آدابِ مسواک عندالشافعیہ

سواء انگلی کے کسی صاف کرنے والی غیر مضر چیز سے دانت ومنہ صاف کرنا سننِ وضو سے ہے لیکن روزہ کی حالت میں زوال کے بعد مسواک کرنا مکروہ ہے اگر کفین دھونے سے قبل مسواک کرے تو ادائے سنیت کے لئے نیتِ استیاک بھی چاہیے، اور مسواک کے وقت یہ کلمات بھی مستحب ہیں:۔ اللھم بیض به اسنانی و شدد به لثاتی و ثبت به لھاتی و بارك لی فیه یا ارحم الراحمین!

عندالحنابلہ: خشک لکڑی سے مسواک کرنا مکروہ ہے، اور مسواک تمام اوقات میں سنت ہے، البتہ بعد زوال روزہ دار کے لئے تر وخشک ہر لکڑی سے مکروہ ہے، اور زوال سے قبل بھی اس کے لئے سنت خشک لکڑی سے ہے، گوتر سے بھی مباح ہے (کتاب الفقہ ۵۹۔۱)

بحث ونظر: مسواک کے بارے میں محقق عینیؒ نے عمدۃ القاری ۲۵۶۔۳ میں چودہ وجوہ سے کلام کیا ہے، جس میں سب سے پہلی بحث یہ ہے کہ اس کا درجہ واجب کا ہے یا سنت کا وغیرہ، اور یہاں حدیث الباب کے تحت بھی انھوں نے عنوانِ استنباطِ احکام کے تحت حسب ذیل مختصر تبصرہ کیا ہے:۔

"حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ مسواک کرنا سنت موکدہ ہے، کیونکہ رسولِ اکرم علیہ نے اس پر شب وروز مواظبت کی ہے یعنی پابندی واہتمام کے ساتھ عمل فرمایا ہے اور اس کے مندوب شرعی ہونے پر اجماع ہو چکا ہے، حتیٰ کہ امام اوزاعیؒ نے تو اس کو وضو کا جزو قرار دے دیا ہے اور بہ کثرت احادیث سے حضور علیہ کی مواظبت ثابت ہوئی ہے، اگر چہ اکثر روایات میں کلام ہوا ہے اور مواظبت پر سب سے زیادہ قوی وصحیح حدیث وہ ہے جس سے حضور اکرم علیہ کی مسواک کی پابندی واہتمام وقتِ وفات میں ثابت ہے جیسا کہ بخاری شریف میں ہے حضرت عائشہؓ ذکر کرتی ہیں کہ (مرضِ وفات نبی اکرم علیہ میں) "بھائی عبدالرحمٰن بن ابی بکر حضورِ اقدس میں آئے، اس وقت آپ میرے سینہ سے ٹیک لگائے ہوئے تھے عبدالرحمٰن کے پاس ایک (عمدہ) تروتازہ مسواک تھی، جس سے وہ اپنے دانت منہ صاف کرتے تھے، حضور علیہ نے اس پر للچائی ہوئی نظر ڈالی تو میں نے اس کو عبدالرحمٰن سے لے کر اپنے دانتوں سے چبایا اور نرم کر کے، حضور کے سامنے پیش کی اور آپ نے اس کو استعمال فرمایا۔"

مسواک سنتِ وضو ہے یا سنتِ نماز

محقق عینیؒ نے لکھا کہ اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ وضو کی سنت ہے، دوسرے نماز کی سنت بتلاتے ہیں، تیسرے وہ ہیں جو دین کی سنت قرار دیتے ہیں اور یہی قول سب سے[1] زیادہ قوی ہے اور امام ابوحنیفہؒ سے بھی منقول ہے، پھر صاحبِ ہدایہ نے یہ بھی لکھا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ مسواک کا درجہ استحباب ہے اور امام شافعی بھی اسی کے قائل ہیں، ابن حزم نے کہا کہ سنت ہے، اور اگر ہر نماز کے لئے ہو سکے تو افضل ہے، البتہ ان کے نزدیک جمعہ کے دن لازم وفرض ہے، ابوحامد اسفرائینی اور ماوردی نے اہل ظاہر سے وجوب نقل کیا ہے، اور اسحٰق سے بھی وجوب منقول ہے کہ اگر عمداً اس کو ترک کر دے تو نماز صحیح نہ ہوگی، لیکن علامہ نووی نے کہا کہ یہ بات اسحٰق سے صحت کو نہیں پہنچی (عمدۃ القاری ۹۵۵۔۱)

اس موقع پر محقق عینی نے صاحبِ ہدایہ کی ایک تعبیر پر بھی نقد کیا ہے جو آئندہ اپنے موقع پر آ جائے گا، ان شاء اللہ تعالیٰ حضرت محققِ عصر علامہ عثمانی قدس سرہٗ نے فتح الملہم میں لکھا:۔ بہت سے شافعیہ وحنفیہ نے وضو کے وقت بھی اور نماز کے لئے کھڑے ہونے پر بھی مسواک کو مستحب کہا ہے، لہٰذا جن لوگوں نے ان دونوں کا اس بارے میں اختلاف نقل کیا ہے، شاید ان کا مقصد اس امر میں اختلاف بتلانا ہے کہ حضور علیہ نے جو فرمایا کہ میری امت پر شاق نہ ہوتا تو میں مسواک کو واجب کر دیتا، وہ کس جگہ کے لئے ہے وضو کے لئے یا نماز کے واسطے تاکہ اس جگہ کی مسواک کو بہ نسبت دوسرے مواضع کے زیادہ موکد ہونے کا درجہ دیا جا سکے اور حقیقت میں اس بحث کا مدار الفاظِ حدیث پر ہے، کیونکہ بعض روایات میں لولا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواك مع كل وضوء ہے اور بعض میں عند کل وضو ہے اور بعض میں عند کل صلوٰۃ، پھر ایک روایتِ بخاری میں من طریق مالك عن ابی الذناد عن الاعرج عن ابی هریرة میں مع کل صلوٰۃ بھی ہے (یہ روایتِ بخاری ۱۲۲ باب السواک یوم الجمعہ میں ہے) مگر خود حافظ ابن حجرؒ نے اس لفظ کو شاذ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ میں نے

[1] محقق عینی نے عمدہ ۲۵۶۔۳ میں لکھا کہ روایتِ مسند احمد وترمذی سے اسی کی تائید ہوتی ہے، جس میں چار چیزوں کو انبیاء مرسلین کی سنت بتلایا گیا، ختنہ، مسواک، عطر لگانا، نکاح کرنا، اور روایتِ مسلم میں ہے کہ دس چیزیں فطرت سے ہیں، ان میں بھی مسواک کا ذکر ہے، بزار کی حدیث ہے کہ طہارت چار ہیں، قص الشارب، حلق العانہ، تقلیم الاظفار وسواک (مؤلف)

موطا (امام مالک) کی روایات میں سے کسی روایت میں یہ لفظ نہیں دیکھا، اور معن بن عیسیٰ کی روایت میں ہے بھی تو لفظ عند کل صلوۃ ہے (مع کل صلوٰۃ نہیں ہے) اور اسی طرح نسائی میں عن قتیبہ عن مالک اور مسلم میں بھی بہ طریق ابن عیینہ عن ابی الزناد ہے۔ اور اس کی مخالفت سعید بن ابی ہلال عن الاعرج سے ثابت ہے، جنھوں نے مع کل صلوٰۃ کی جگہ لفظ مع الوضوء روایت کیا ہے اور اس کی تخریج امام احمد نے بھی اسی طریق سے کی ہے (فتح الباری ۲۵۶۔۲) اور بہ طریق ابی سلمہ عن ابی ہریرہ روایت بہ لفظ عند کل صلوۃ بوضوء ومع کل وضوء بسواک ہے الخ

غرض جس نے بھی لفظ الصلوٰۃ کی روایت کی ہے اس نے عند کا لفظ ضرور ذکر کیا ہے اور جس نے وضو کا ذکر کیا ہے تو اس کے ساتھ کبھی مع کو اور کبھی عند کو ذکر کیا ہے، اور علامہ رضی نے شرح کافیہ میں تصریح کی ہے کہ عند کا لفظ تو قرب حسی یا معنوی دونوں پر دلالت کرتا ہے اور یہ نسبت مع کے عام ہے، کہ اس سے صرف معیت زمانی یا معیت مکانی معلوم ہوسکتی ہے لہٰذا جہاں معیت ہوگی وہاں عندیت کا تحقق ضرور ہوگا، اور اس کا عکس ضروری نہیں، پس تمام روایات پر نظر کرنے سے معلوم ہوا کہ نبی کریم ﷺ کی مراد ہر نماز کے لئے مسواک واجب کرنے سے یہ تھی کہ اس کے مقارب اور اس کے لئے مشروع ہو، جیسے وضو ہر نماز کے لئے مشروع ہے یعنی ہر نماز وضو کے ساتھ ہونی چاہیے (جس طرح ہر نماز کے وقت وضو کا قرب حسی ضروری نہیں بلکہ معنوی کافی ہے کہ وضو خواہ سابق ہی ہو مگر ہر نماز سے متصل و ملحق ہو سکے، اسی طرح جب ہر وضو کے ساتھ مسواک ہوگی تو وہ بھی ہر نماز سے متصل ہو جائے گی۔ واللہ اعلم۔

اس بارے میں صحیح ابن حبان کی روایت عائشہؓ بہت صریح ہے کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا:۔ اگر میں اپنی امت پر شاق نہ جانتا تو ان کو ہر نماز کے وقت ہر وضو کے ساتھ مسواک کا حکم کر دیتا (نقلہ فی نیل الاوطار) علامہ نیموی نے اس کی اسناد کو صحیح کہا، اس سے معلوم ہوا کہ جس مسواک کی نہایت تاکید ہر نماز کے وقت مقصود تھی، اس کا محل و موقع وضو ہی ہے، قیام تحریمہ کا وقت نہیں ہے، پھر یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ مسواک مطہرۃ الفم ہے جیسا کہ حدیث نسائی میں ہے اور اس سے لوگوں کے منہ پاکیزہ و نظیف ہوتے ہیں جو قرآن مجید کے راستے اور گزرگاہیں ہیں، جیسا کہ اس کی طرف حدیث بزار میں اشارہ ہوا ہے اور اس کی اسناد کو عراقی نے جید کہا ہے، لہٰذا مناسب یہی ہے کہ اس کا محل و موقع مضمضہ ہی کا وقت ہو، رہا قیام تحریمہ کے وقت تو اس کے استحباب سے بھی ہمیں انکار نہیں ہے بلکہ دوسرے مواضع استحباب کی طرح اس کو بھی تسلیم کرتے ہیں لیکن یہاں تو بحث اس امر کی ہے کہ وہ محل و موقع کون سا ہے جس میں نبی کریم علیہ السلام مسواک کو واجب کر دینا چاہتے تھے، اور امت کی مشقت کا خیال فرما کر اس کو واجب نہ کیا، وہ ظاہر ہے کہ وضو ہی کا محل ہو سکتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

ردالمختار میں ہے کہ نماز کے وقت مسواک کے استحباب سے انکار کیسے کیا جا سکتا ہے جبکہ اس میں رب العالمین کے ساتھ مناجات ہوتی ہے، اور ہم تو انسانوں کے کسی اجتماع و جلسہ کے وقت بھی مسواک کو مستحب مانتے ہیں، علامہ ابن دقیق العید نے فرمایا:۔ قیام نماز کے وقت مسواک کے استحباب کی علت یہ ہے کہ وہ حالت (خاص طور سے) حق تعالیٰ سے تقرب کی ہے، لہٰذا وہ حالت کمال طہارت و نظافت کی ہونی ہی چاہیے، تاکہ عبادت کا شرف ظاہر ہو، اور بزار میں حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ اس وقت مسواک کا تعلق اس فرشتے سے ہے جو نمازی کے منہ سے قرآن مجید سننے پر مامور ہے، اور وہ فرشتہ (قرآن مجید سنتے ہوئے) نمازی سے قریب ہوتا جاتا ہے، یہاں تک کہ اپنا منہ نمازی کے منہ پر رکھ دیتا ہے، لیکن یہ آثار ہماری سابق تحقیق کے منافی و مخالف نہیں ہیں (کیونکہ ان سے جو استحباب ثابت ہوتا ہے اس کے قائل ہم بھی ہیں منکر نہیں ہیں) (فتح الملہم ۴۱۶۔۱)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے گرامی اور خاتمہ کلام

آپ نے فرمایا:۔ حنفیہؒ نے دیکھا کہ مسواک کا علاقہ و مناسبت طہارت و نظافت سے زیادہ ہے، اس لئے اس کو سنن وضوء میں سے

۱؎ یہاں فتح الملہم میں قریباً منہا مشروعاً لاجلہا کالوضوء مع کل وضوء چھپا ہے لیکن صحیح عبارت کالسواک مع کل وضو ہے جیسا کہ امانی الاحبار ۲۲۸۔۱ میں ہے یا کالوضوء مع کل صلوۃ ہے جو زیادہ مناسب مقام ہے، واللہ تعالیٰ اعلم (مؤلف)

قرار دیا اور اس کی ایک بڑی نقلی دلیل یہ ہے کہ معانی الآثار طحاوی وسنن ابی داؤد کی احادیث سے ثابت ہے کہ حضور اکرم ﷺ پر ہر نماز کے وقت وضو کرنا فرض تھا خواہ آپ پہلے سے باوضو ہوں یا نہ ہوں، اس کے بعد یہ حکم منسوخ ہو کر مسواک کا حکم رہ گیا اس سے معلوم ہوا کہ مسواک وضوء کا جزو ہے نماز کا نہیں، اسی لئے وضو کا ایک جزو باقی رہ گیا۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ امام طحاویؒ نے جو نسخ کا ذکر کیا ہے، اسی کی تائید مسند احمد کے ان صریح الفاظ سے بھی ہوتی ہے کہ حضور اکرم ﷺ کو ہر نماز کے وقت وضو کا حکم تھا خواہ آپ طاہر ہوں یا غیر طاہر، پھر جب آپ پر یہ حکم شاق ہوا تو آپ کو ہر نماز کے وقت مسواک کا حکم کیا گیا، اور بغیر حالتِ حدث کے بھی جو وضو کا حکم تھا وہ اٹھا لیا گیا۔ (الفتح الربانی ۲-۵۴ باب الوضوء لکل صلوٰۃ) یہاں حاشیہ میں شیخ احمد عبدالرحمٰن البنا الساعاتی نے لکھا کہ امام طحاوی نے لکھا:۔ دو احتمال ہیں یہ کہ خاص آپ پر ہر نماز کے لئے وضوء فرض تھا پھر وہ فتح مکہ کے دن حدیثِ بریدہ سے منسوخ ہو گیا (جو مسلم میں ہے کہ حضور ﷺ نے یوم الفتح میں متعدد نمازیں ایک وضو سے پڑھیں۔ حضرت عمرؓ نے عرض کیا کہ آج تو آپ نے وہ کام کیا جو پہلے نہیں کرتے تھے، یعنی کئی نمازیں ایک وضو سے آپ نے فرمایا:۔ میں نے ایسا عمداً کیا ہے۔) دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ ایسا استحباباً کرتے ہوں، اور اس خیال سے کہ لوگ واجب نہ سمجھیں بیان جواز کے لے ترک فرمایا۔ شیخ بنا نے یہ بھی لکھا کہ امام طحاوی کا ذکر کردہ پہلا احتمال زیادہ ظاہر ہے، کیونکہ لفظِ اُمِرَ سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ مامور تھے اور ہر نماز کے لئے وضو آپ پر فرض تھا۔ (الفتح الربانی ۲-۵۴)

حضرت شاہ صاحبؒ نے جو استدلال حدیثِ مذکور سے فرمایا ہے، اس کی طرف خود امام طحاویؒ نے بھی توجہ نہیں فرمائی، حالانکہ یہ استدلال بہت ہی لطیف وعمدہ ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ امام طحاوی نے شافعیہ وحنفیہ کے مسلک میں کوئی خاص فرق محسوس نہیں کیا کہ دونوں ہی وضوو نماز کے لئے مسواک کو مستحب مانتے ہیں، اور ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ بھی اسی امر کو ترجیح دیا کرتے تھے کہ دونوں مسلک متقارب ہیں، پھر اگر سنیت واستحباب کا فرق کیا جائے تو وہ بھی زیادہ اہم نہیں ہے اور فرمایا کرتے تھے کہ اسی لئے امام طحاوی نے دونوں مذہب کا اختلاف اس بارے میں ذکر نہیں کیا ہے، اور شیخ ابن ہمام نے یہ بھی لکھ دیا ہے کہ مسواک جس طرح سننِ وضوء سے ہے، سننِ صلوٰۃ سے بھی ہے اس سے اور بھی زیادہ وضاحت ہوگئی ہے۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ اگر حنفیہ کا مشہور قول و مذہب سنیت عند الوضوا اور استحباب عند الصلوۃ کا بھی لے لیا جائے تو اس کی معقول تر وجہ وہ معلوم ہوتی ہے جو ملا علی قاری نے شرح مشکوٰۃ میں لکھی ہے:۔ ہمارے علماء نے مسواک کو خود نماز کی سنن میں اس لئے داخل نہیں کیا ہے کہ حضور اکرم ﷺ کی کسی حدیث سے آپ کا قیامِ نماز کے وقت مسواک کرنا ثابت نہیں ہے، لہٰذا جن احادیث میں لا مرتھم بالسواك عند كل صلوة بھی مروی ہے اس کو بھی وضوءِ صلوۃ پر ہی محمول کرتے ہیں، جس کی تائید روایتِ طبرانی واحمد سے بھی ہوتی ہے جن میں عند کل وضوء ہے، دوسرے یہ کہ مسواک سے خون نکلنے کا احتمال ہے اگر اسکو سننِ صلوٰۃ میں سے کر دیں تو بسا اوقات نماز جماعت بھی فوت ہوگئی کہ نماز کے لئے کھڑا ہوا مسواک کی مسوڑھوں سے خون نکل آیا تو پھر وضو کرنا پڑے گا اور اتنے وقت میں جماعت کی نماز بھی ختم ہو سکتی ہے اور اگر کوئی وقت سے پہلے باوضو رہنے کا التزام کرے جس کی بڑی فضیلت ہے تو وہ بھی اس فضیلت سے ہمیشہ محروم رہے گا کہ مسواک سے خون نکلنے کا احتمال اکثری ہے)

مالکیہ تائید حنفیہ میں

علامہ ابن رشد الکبیر نے ''المقدمات'' میں ذکر کیا کہ امام مالکؒ کے نزدیک بھی مسواک کرنا وضوء کے مستحبات میں سے ہے، لہٰذا ان کا مذہب بھی حنفیہ کی طرح ہوا۔ (معارف السنن ۱-۱۴۶)

صاحب تحفۃ الاحوذی کی دادِ تحقیق

آپ نے ملا قاریؒ کی پوری تحقیق نقل کر کے، حسب ذیل تبصرہ کیا:۔(١) بخاری میں روایت مع کل صلوۃ کی ہے، اگرچہ مسلم میں یہی روایت عندکل صلوۃ ہے، پس اگر کل صلوٰۃ سے مرادکل وضوء لیں گے جیسا کہ ملاعلی قاری اور دوسرے علماء حنفیہ کہتے ہیں تو یہ بات علماءِ حنفیہ میں سے بھی صوفیہ کے خلاف ہوگی، جنھوں نے کل صلوۃ کو وضو پر محمول نہیں کیا، بلکہ نماز ہی کے لئے سمجھا ہے۔

پھر غایۃ المقصود سے نقل کیا کہ اگرعندکل صلوۃ کو بھی وضو پر محمول کریں گے، اور مسواک کا تعامل نماز کے وقت احتمالِ خروجِ دم یا استقذار کی وجہ سے نہ کریں گے تو آثارِ صحابہ کے خلاف ہے جو اپنے کانوں پر مسواک رکھا کرتے تھے، اور قیامِ نماز کے وقت بھی مسواک کیا کرتے تھے، پھر انھوں نے وہ آثار نقل کئے ہیں، نیز ایک حدیث طبرانی کی پیش کی ہے کہ رسول اکرم ﷺ اپنے دولت کدہ سے جب بھی نماز کے لئے نکلتے تھے تو مسواک فرماتے تھے۔

ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ مع کل صلوٰۃ والی روایت پر حافظ ابن حجرؒ نے کلام کیا ہے لیکن صاحب تحفہ نے اس کا کچھ ذکر نہیں کیا یہ اہل حدیث کا طریقہ نہ ہونا چاہیے کہ حافظ ابن حجر جیسے حافظ الدنیا کے نقد کو بھی نظر انداز کر دیا جائے، پھر عند اور مع کے فرق کو بھی صاحب تحفہ نے ذکر نہیں کیا، گویا عربیت کے قواعد سے بھی صرفِ نظر کر لی ہے، یہ کیا انصاف وتحقیق ہے؟

صاحب مرعاۃ کا ذکرِ خیر

آپ نے تو بڑی جسارت کے ساتھ یہ بھی لکھدیا کہ حدیثِ بخاری میں مع کل صلوٰۃ وارد ہے اور کلمہ عند ومع کی حقیقت ہرقسم کا اتصال ہے حساً ہو یا عرفاً، لہٰذا مسواک کے نماز کے ساتھ بھی مسنون ہونے کی بڑی دلیل موجود ہوگئی، جو ان لوگوں کے خلاف ہے، جو مسواک کو سننِ صلوٰۃ میں شمار نہیں کرتے اور سنتِ صحیحہ صریحہ کو کمزور تعلیلات کے ذریعہ رد کرتے ہیں الخ (مرعاۃ ٢٥٨)

ہم بتلا چکے ہیں کہ عربیت کی رو سے عند اور مع میں فرق ہے، پھر دونوں کی حقیقت ایک ہی قرار دینا کیسے صحیح ہو سکتا ہے، اسی طرح سے رایتِ بخاری کے لفظ مع کل صلوٰۃ پر جو کلام حافظ نے کیا ہے اس کو صاحبِ مرعاۃ نے بھی حذف کر دیا ہے پھر اس استدلال پر کہ حضور علیہ السلام سے قیام نماز کے وقت مسواک کرنے کی کوئی روایت نہیں ہے، صاحبِ مرعاۃ نے لکھا کہ یہ امر بہت ہی بعید ہے کہ حضور علیہ السلام امت کو تو ہر نماز کے وقت مسواک کا حکم فرمائیں اور خود نہ کریں، اور خود آپ کا عمل طبرانی کی روایت سے ثابت بھی ہے اور وہی طبرانی کی روایت ذکر کی جو صاحبِ تحفہ نے ذکر کی ہے۔

حیرت ہے کہ یہ حضرات محدث ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں مگر معانیٔ حدیث پر غور کرنے کی زحمت گوارا نہیں کرتے، اگر حضور علیہ السلام گھر سے نکلنے سے قبل مسواک فرماتے تھے تو اس سے قیامِ صلوۃ کے وقت مسواک کرنا کیسے ثابت ہو گیا؟ پھر جیسا کہ ہم لکھ چکے ہیں حضور علیہ السلام پر تو مسواک کرنا فرض تھا، پہلے وضو کے ضمن میں ہر نماز کے وقت تھا، پھر وضو کا حکم منسوخ ہوا تو صرف مسواک کی فرضیت باقی رہ گئی تو اس سے دوسروں کے لئے مسواک کا ہر نماز کے وقت مشروع ہونا کیسے ثابت ہوگا؟

اس کے علاوہ گذارش ہے کہ مسواک کا مستحب طریقہ جو حدیث سے بھی ثابت ہوا یہ ہے کہ اس کو استعمال سے قبل بھی دھوئیں اور بعد کو بھی اور تین مرتبہ دھو کر ہر مرتبہ جدید پانی کے ساتھ مسواک کرنا بھی مستحب لکھا ہے، اسی لئے ابوداؤد نے باب غسل السواک کا بھی باب باندھا ہے، اور کیف یستاک کے تحت حضور علیہ السلام سے طرفِ لسان پر مسواک پھرانا اور تہوع کا ذکر کیا ہے، ان سب کیفیات ماثورہ سے جو مسواک کرنے کا مسنون طریقہ ثابت ہوتا ہے وہ خاص نماز کے وقت اور مسجد کے اندر دشوار ہے، اور اسی کو حنفیہ نے کہا ہے کہ مسجد میں ازالۂ قذر وغیرہ

کی کوئی صورت موزوں نہیں ہے، علماء اہلِ حدیث نے شریعت کے پورے مزاج کوتو سمجھا نہیں اور اعتراضات شروع کر دیئے، پھر جو کچھ انھوں نے روایتِ طبرانی سے ثابت کیا وہ بھی خارجِ مسجد ہی ثابت ہوا، اس لئے حنفیہ پر طنز مناسب نہیں، رہا یہ کہ بعض صحابہ کرام اپنے کانوں پر مسواک رکھتے تھے اور نماز کے وقت مسواک کرتے تھے تو اس کے جواب کا اشارہ ہم کر چکے ہیں کہ وہ مسواک کا مسنون و مستحب طریقہ نہیں ہے کیونکہ اس میں نہ کئی بار مسواک کو دھویا گیا ہے، نہ اس سے منہ کی بدبو یا بلغم وغیرہ کا ازالہ ہوا، اور محض دانتوں پر نہایت ہلکے سے مسواک پھرا لینا تا کہ خون بھی نہ نکلے جس کو صاحبِ مرعاۃ نے لکھا ہے، یہ مسواک کرنے کی دوا لگ الگ قسمیں بنا دینا ہے، جس کا ثبوت ہونا چاہیے اور صاحبِ مرعاۃ نے تو زبان پر بھی ہلکے سے مسواک پھیرنے کی ہدایت کی ہے حالانکہ اس پر آج کل کے اہلِ حدیث بھی عمل نہیں کرتے، ہم نے حرمین شریفین میں بھی دیکھا کہ جیب سے مسواک نکال کر تکبیر تحریمہ سے قبل یوں ہی دانتوں پر پھیر کر جیب میں رکھ لیتے ہیں کیا یہی مسواک کا مسنون طریقہ ہے اور اسی کے فوائد مذکورہ علماء نے لکھے ہیں؟ اور وہ مسنون تہوّع اور بار بار نئے پانی سے مسواک کو دھونا کیا نماز کے وقت ختم ہو گیا اور صرف ضابطہ کی خانہ پری باقی رہ گئی؟

بحث ختم ہو رہی ہے اور الحمد للہ پوری طرح سے یہ بات واضح ہو گئی کہ حنفیہ کا مسلک روایت و درایت کی روشنی میں سب سے زیادہ قوی ہے کہ مسواک کی اصل سنیت وضو ہی سے وابستہ ہے اور استحبابی درجہ دوسرے اوقات میں بھی ہے۔ اور ان میں قیامِ نماز کا وقت بھی ہے اس سے حنفیہ کو بھی انکار نہیں، البتہ وہ نماز کے وقت بھی صرف ضابطہ کی خانہ پری کو کافی نہیں سمجھیں گے بلکہ مسواک اسی شان سے کرائیں گے جو وضو کے ساتھ ہے اور جس سے پوری نظافت حاصل ہو، اسی لئے اگر خون نکلنے کا احتمال ہو یا کسی کے مسوڑھوں سے خون نکلنے کی عادت ہو تو اس کے لئے مسواک کو مستحب نہ کہیں گے۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

بَابُ دَفْعِ السِّوَاكِ اِلَى الْاَكْبَرِ وَقَالَ عَفَّانُ حَدَّثَنَا صَخْرُ بْنُ جُوَيْرِيَةَ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اَرَانِيْ اَتَسَوَّكُ بِسِوَاكٍ فَجَآءَنِيْ رَجُلَانِ اَحَدُهُمَا اَكْبَرُ مِنَ الْاٰخَرِ فَنَاوَلْتُ السِّوَاكَ الْاَصْغَرَ مِنْهُمَا فَقِيْلَ لِيْ كَبِّرْ فَدَفَعْتُهُ اِلَى الْاَكْبَرِ مِنْهُمَا. قَالَ اَبُوْ عَبْدِ اللّٰهِ اخْتَصَرَهُ نُعَيْمٌ عَنِ ابْنِ الْمُبَارَكِ عَنْ اُسَامَةَ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ:۔

ترجمہ: بڑے آدمی کو مسواک دینا، عفان کہتے ہیں کہ ہم سے صخر بن جویریہ نے نافع کے واسطے سے بیان کیا، وہ ابنِ عمر سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ میں نے اپنے آپ کو دیکھا (خواب میں) مسواک کر رہا ہوں تو میرے پاس دو آدمی آئے، ایک ان میں دوسرے سے بڑا تھا میں نے چھوٹے کو مسواک دی تو مجھ سے کہا گیا کہ بڑے کو دو، تب میں نے ان میں سے بڑے کو دی، ابوعبداللہ بخاری کہتے ہیں کہ اس حدیث کو نعیم نے ابن المبارک سے بواسطہ اسامہ و نافع حضرت عبداللہ ابن عمر سے مختصر طور پر روایت کیا ہے۔

تشریح: اس باب سے مسواک کی فضیلت معلوم ہوتی ہے کہ افضل چیز ہی بڑے کو دی جاتی ہے، محقق عینی نے لکھا کہ ابوداؤد میں حضرت عائشہؓ سے حدیث مروی ہے کہ رسولِ اکرم ﷺ مسواک کر رہے تھے، آپ کے پاس دو شخص تھے، جن میں سے ایک دوسرے سے بڑا تھا، اس وقت آپ پر مسواک کی فضیلت میں وحی آئی کہ ان میں سے بڑے کو مسواک دے دیجئے! اس کی اسناد صحیح ہے، نیز اس باب کی مناسبت بابِ سابق سے ظاہر ہے۔

محقق عینی نے یہ بھی لکھا کہ امام بخاری نے یہ حدیث الباب بغیر روایت کے ذکر کی ہے لیکن دوسروں نے اس کو موصولاً روایت کیا ہے جیسے ابوعوانہ و ابونعیم اصبہانی وغیرہ نے۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ قال عفان الخ سے امام بخاری نے اس طرف اشارہ کیا کہ یہ حدیث بطورِ مقاولہ لی گئی ہے بطور مذاکرہ نہیں، اگر تحدیث کے لئے بیٹھ کر حدیث بیان کی جاتی ہے تو یہ مذاکرہ کہلاتا ہے اور اس میں زیادہ ذمہ داری و توجہ سے کام لیا جاتا ہے بہ نسبت مقاولہ کے، جس میں حدیث روایت کرنے کی نیت و غرض سے نہیں بیٹھتے بلکہ دوسرے سلسلۂ کلام میں حدیث بھی بیان

ہوجایا کرتی ہے گویا مقاولہ کا درجہ مجلسِ وعظ جیسا ہے، قوله ارانی اتسوك سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ خواب کا ہے اور بعض الفاظ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بیداری کا ہے جیسا کہ ابوداؤد میں ہے، لہٰذا بعض حضرات نے اس کو تعددِ واقعات پر محمول کیا اور کہا کہ پہلے تو حضور اکرم علیہ نے اس کو خواب میں دیکھا تھا پھر وہی واقعہ بیداری میں بھی ہوا، جیسا کہ آپ بہت سی چیزیں پہلے خواب میں دیکھا کرتے تھے اور پھر اسی طرح بیداری میں پیش آیا کرتی تھیں، فقیل لی سے معلوم ہوا کہ مسواک فضیلت کی چیز ہے، جس کے بارے میں وحی نازل ہوئی۔

اہم فائدہ: حضرت شاہ صاحبؒ نے یہاں نہایت اہم تحقیق یہ بیان فرمائی کہ انبیاء علیہم السلام جو امورِ غیب کے بیداری میں دیکھتے ہیں، انکو بھی رؤیا کہا جاتا ہے وجہ یہ ہے کہ رؤیا خواب کی رویت کو بھی اس لئے کہا جاتا ہے کہ سونے والا ایسی چیزیں دیکھتا ہے جو ظاہر میں دوسرے لوگ نہیں دیکھتے، اسی طرح انبیاء علیہم السلام بیداری میں ان چیزوں کا مشاہدہ کر لیتے ہیں جن کو دوسرے لوگ نہیں دیکھتے

صحیح ابن حبان میں ہے کہ حضور علیہ نے فرمایا:۔"انا بشارة عيسیٰ و رؤيا امی "میں حضرت عیسیٰ کی بشارت اور اپنی والدہ مکرمہ کی رؤیا ہوں) آپ کی والدہ نے وقتِ ولادت ایک نور مشرق سے مغرب تک پھیلا ہوا دیکھا تھا۔ یہ واقعہ بیداری کا تھا مگر اس کو حضور نے رؤیا فرمایا، اسی طرح سفرِ دانیال میں رؤیا کا لفظ بمعنی مشاہدات انبیاء علیہم السلام آیا ہے، اسی طرح یہاں مسواک کے قصہ میں بیداری کا مشاہدہ ہوگا جس کو رؤیا سے تعبیر کیا گیا، اس کی مزید بحث کتاب التفسیر میں آئے گی انشاء اللہ تعالیٰ۔

واقعۂ معراج جسمانی کو جو بعض لوگوں نے لفظِ رؤیا کی وجہ سے خواب کی رویت یا معراج روحانی پر محمول کیا، اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ کی تحقیق مذکور سے پوری طرح ہوجاتا ہے، قال ابو عبدالله اختصره نعیم الخ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ یہ نعیم خزاعی وہی ہیں جن کے متعلق میزان میں ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں جھوٹی روایات بیان کر کے ان کی تنقیص کیا کرتے تھے، ان کی امام صاحب سے مخالفت و عناد میں تو کوئی شک نہیں ہے، جس کی ایک وجہ یہ بھی ہوئی کہ وہ قاضی ابو مطیع بلخی تلمیذ امام اعظم کے پاس منشی و کاتب کے عہدہ پر تھے، کسی بات پر قاضی صاحب موصوف نے ان کو سزاءِ قید کر دی، اس کے بعد وہ قاضی صاحب کو جہمی ہونے کا الزام لگاتے تھے، جیسے امام بخاریؒ نے امام محمدؒ کو جہمی کہہ دیا ہے، حالانکہ امام محمدؒ نے جہم کا رد کیا ہے، اور وہ فرمایا کرتے تھے:۔ استوا علی العرش صحیح ہے اور جو اس کے خلاف کہے وہ جہمی ہے اور مسایرہ ابن ہمام میں ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے جہم کے ساتھ مناظرہ کیا اور آخر میں اس کو کافر کہہ کر اپنی مجلس سے باہر نکال دیا، پھر تعجب ہے کہ کس طرح لوگوں نے اکابر حنفیہ کو جہمیت کے ساتھ مطعون کیا ہے، اور بے دلیل متہم کیا۔ واللہ المستعان۔

تاہم میرا خیال ہے کہ نعیم جھوٹی روایات خود نہیں گھڑتے ہوں گے، بلکہ بہت سے بے وقوف اور سادہ لوح لوگوں کی طرح دوسرے لوگوں کی جھوٹی باتوں کو بلا تحقیق کے چلتی کر دیتے ہوں گے یہ بات حضرت شاہ صاحبؒ نے اپنی غایتِ تقویٰ و احتیاط کے تحت بطور حسنِ ظن کے فرمائی ہے اور غالباً اس لئے بھی کہ نعیم نہ صرف امام بخاری کے استاذ بلکہ رجالِ صحیح بخاری میں سے بھی ہیں، کیونکہ حضرتؒ فرماتے تھے۔

"یہ کہنا صحیح نہیں کہ امام بخاری نے نعیم سے صرف استشہاد کیا ہے اور اصول کے طور پر روایت نہیں کی، کیونکہ اصول میں بھی روایات موجود ہیں، جیسے باب فضل استقبال القبلہ ۵۶ میں حدثنا نعیم الخ سے روایت موجود ہے اور دوسری جگہ بھی ہے۔"[1]

ہم اس قسم کی بحثوں سے پہلے فارغ ہو چکے ہیں اور افسوس ہے کہ ہم حالات و واقعات سے مجبور ہو کر اسقدر حسنِ ظن کو نہ اپنا سکے، اور جب امام بخاری جیسے عظیم المرتبت انسان امام محمدؒ کو جہمی، اور امامِ اعظم کو متروک اور گمراہ وغیرہ تک لکھ گئے، تو نعیم وغیرہ کی طرف صفائی کہاں تک پیش کی جاسکتی ہے؟! وكان امر الله قدر امقدورا' ولا نقل الامايرضى به ربنا ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم،

---

[1] فیض الباری ص ۳۴۵ میں ص ۵۲ غلط چھپ گیا ہے اور محقق عینی نے ص ۵۶ میں نعیم کے حالات میں لکھا ہے کہ ان سے قرآن کے بارے میں پوچھا گیا تو وہ حسب مراد جواب نہ دے سکے، اس لئے سامرا کے قید خانہ میں محبوس کئے گئے، تا آنکہ وہیں ۲۲۸ھ میں برمانہ خلافت ابی اسحٰق بن ہارون الرشید وفات پائی۔ (مؤلف)

عجیب بات ہے، ایک طرف نعیم جیسے حضرات ہیں، جن کے لئے صفائی پیش کرنی دشوار ہو رہی ہے دوسری طرف اس حدیث کے راوی عفان ہیں جن کے حالات میں محقق عینیؒ نے لکھا۔ ان سے بھی خلق قرآن کے بارے میں سوال ہوا، لیکن کسی طرح "القرآن مخلوق" کہنے پر تیار نہ ہوئے، اور حکام جرح وتعدیل میں سے تھے، ایک شخص کی جرح وتعدیل کا معاملہ پیش آیا اور ان کو دس ہزار اشرفیاں پیش کی گئیں کہ آپ ان کے بارے میں صرف سکوت کر لیں، نہ عدل کہیں نہ غیر عدل، تو رقم مذکورہ ٹھکرادی اور کہا کہ ایسا ہرگز نہیں ہوسکتا کہ میں کسی کا حق باطل کروں (یعنی جو عدل ہے اس کو ضرور عادل کہوں گا اور غیر عادل کو بھی ضرور غیر عادل بتلاؤں گا تاکہ لوگ مغالطہ میں نہ پڑیں) آپ کی وفات ۲۲۰ھ میں ہوئی۔ رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ۔ (عمدۃ القاری ۹۵۶۔۱)

فوائد واحکام: محقق عینی نے لکھا۔ (۱) حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ حاضرین میں سے اکابر کا حق اصاغر پر مقدم ہے اور یہی سنت سلام، تحیۃ، شراب، طیب وغیرہ میں بھی ہے اور سوار ہونے کے وقت بھی رکوب میں زیادہ عمر والے کو مقدم کرنا چاہیے اور اس طرح کی دوسری باتوں میں بھی رعایت ہونی چاہیے (۲) دوسرے کی مسواک استعمال کرنا مکروہ نہیں ہے، البتہ سنت یہ ہے کہ اس کو دھو کر استعمال کرے (۳) مسواک کی فضیلت معلوم ہوئی، مہلب نے فرمایا:۔ زیادہ عمر والے کی تقدیم ہر چیز میں کرنی چاہیے، جبکہ لوگ ترتیب سے نہ بیٹھے ہوں، جب ترتیب سے ہوں تو پھر سنت یہ ہے کہ دائیں سے شروع کرے (عمدۃ ۹۵۷۔۱) ایسا ہی فتح الباری میں ابن بطال وغیرہ سے نقل ہوا ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے شرح تراجم کے تحت لکھا۔ نبی کریم ﷺ کی عادتِ مبارکہ تھی کہ جب کوئی معمولی چیز آتی تو چھوٹوں کو عنایت فرماتے تھے، اور جب کوئی بڑی چیز آتی تھی تو بڑوں کو دیتے تھے، اس پر آپ نے مسواک بھی چھوٹے کو دی اور اس کو چھوٹا سمجھا تو آپ سے کہا گیا کہ بڑے کو دیجئے! اس سے خدا کے نزدیک مسواک کی فضیلت و بڑائی معلوم ہوئی۔

بَابُ فَضْلِ مَنْ بَاتَ عَلَى الْوُضُوْءِ

(رات کو باوضوسونے والے کی فضیلت)

(۲۴۲) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ قَالَ اَنَا عَبْدُ اللهِ قَالَ اَنَا سُفْيٰنُ عَنْ مَّنْصُوْرٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ عُبَيْدَةَ عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِذَا اَتَيْتَ مَضْجَعَكَ فَتَوَضَّأْ وُضُوْءَكَ لِلصَّلٰوةِ ثُمَّ اضْطَجِعْ عَلٰى شِقِّكَ الْاَيْمَنِ ثُمَّ قُلِ اللّٰهُمَّ اَسْلَمْتُ وَجْهِيَ اِلَيْكَ وَفَوَّضْتُ اَمْرِيْ اِلَيْكَ وَاَلْجَأْتُ ظَهْرِيْ اِلَيْكَ رَغْبَةً وَّرَهْبَةً اِلَيْكَ لَا مَلْجَاءَ وَلَا مَنْجَاءَ مِنْكَ اِلَّا اِلَيْكَ اَللّٰهُمَّ اٰمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِيْ اَنْزَلْتَ وبنبيك الَّذِيْ اَرْسَلْتَ فَاِنْ مُّتَّ مِنْ لَيْلَتِكَ فَاَنْتَ عَلَى الْفِطْرَةِ وَاجْعَلْهُنَّ اٰخِرَ مَا تَتَكَلَّمُ بِهٖ قَالَ فَرَدَدْتُهَا عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمَّا بَلَغْتُ اَللّٰهُمَّ اٰمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِيْ اَنْزَلْتَ قُلْتُ وَرَسُوْلِكَ قَالَ لَا وَنَبِيِّكَ الَّذِيْ اَرْسَلْتَ:۔

ترجمہ: حضرت براء بن عازب سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:۔ جب تم اپنے بستر پر جاؤ تو اس طرح وضو کرو جیسے نماز کے لئے کرتے ہو، پھر داہنی طرف کروٹ پر لیٹ رہو اور یوں کہو، اے اللہ میں نے اپنا چہرہ تیری طرف جھکا دیا، اپنا معاملہ تیرے ہی سپرد کر دیا، میں نے تیرے ثواب کی توقع اور تیرے عذاب کے ڈر سے تجھے ہی اپنا پشت پناہ بنایا تیرے سوا کہیں پناہ اور نجات کی جگہ نہیں، اے اللہ جو کتاب تو نے نازل کی ہے میں اس پر ایمان لایا جو نبی تو نے (مخلوق کی ہدایت کے لئے) بھیجا ہے میں اس پر ایمان لایا، تو اگر اس حالت میں اسی رات مر گیا تو فطرت (یعنی صحیح دین) پر مرے گا اور اس دعا کو سب سے آخر میں پڑھو کہ اس کے بعد کوئی بات نہ ہو، براء کہتے ہیں کہ

میں نے رسول اللہ ﷺ کے سامنے اس دعاء کو دوبارہ پڑھا، جب میں اٰمنت بکتابک الذی انزلت پر پہنچا تو میں نے ورسولک (کالفظ) کہا، آپ نے فرمایا نہیں (یوں کہو) وبنبیک الذی ارسلت۔

تشریح: حدیث الباب سے سونے سے قبل باوضو ہونے کی فضیلت ثابت ہوئی، محقق عینیؒ نے لکھا کہ اس باب کو پہلے باب سے مناسبت یہ ہے کہ ہر ایک میں فضیلت واجر حاصل کرنے کی ترغیب ہے، اور اس کو ابواب سابقہ کے ساتھ لانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ بھی متعلقاتِ وضو میں سے ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ یہ وضو احداث کی وجہ سے ہے نماز کے لئے نہیں ہے۔ اب چونکہ کتبِ فقہ میں صرف وضوءِ صلوٰۃ کا ذکر ملتا ہے اور وہی مشہور ہو گیا اس لئے یہ وضوءِ احداث ضامل اور نظروں سے اوجھل ہو گیا ہے اور مسلم شریف کی حدیث میں جو "الطہور شطر الایمان" وارد ہے، وہ تمام انواعِ وضوء واقسامِ تطہیر کو شامل ہے، اس کا مطلب صرف وضوءِ معروف نہیں ہے پھر یہ سوال ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص پہلے سے باوضو ہو تو وہ بھی سونے کے وقت مکرر وضو کرے یا نہ کرے، بظاہر حنفیہ کے یہاں اس کا استحباب بحالتِ حدث ہے اور جنبی کو بھی اگر وہ سونا چاہے تو وضوء کر کے سونا چاہیے کیونکہ تنویر الحوالک میں حضرت میمونہ بنت سعدؓ سے ماثور ہے کہ ان سے جنبی کے سونے کے متعلق دریافت کیا گیا تو فرمایا:۔ مجھے پسند نہیں کہ وہ بغیر وضوء کے سو جائے، ڈر ہے کہ مر جائے تو اس کے پاس حضرت جبریل علیہ السلام تشریف نہ لائیں، اس کو حضرت مولانا عبدالحئی صاحب نے بھی

موطاء میں نقل کیا ہے اور حضرت ابن عمرؓ کا بھی وضوء کا معمول تھا، مگر وہ اپنے وضوءِ نوم میں مسح راس نہ کرتے تھے، غالباً ان کے پاس اس کی دلیل ہوگی۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا کہ میرے پاس بھی[1] اس بارے میں متعدد عمدہ اور اچھی سند کی احادیث موجود ہیں۔ محقق عینی نے لکھا:۔ یہ وضو مستحب ہے لیکن اگر پہلے سے باوضوء ہے تو پہلا وضو ہی کافی ہے کیونکہ مقصود وطہارت کی حالت میں سونا ہے اس ڈر سے کہ اگر اس رات میں مر جائے تو بے طہارت نہ مرے، دوسرے یہ کہ اس وضوءِ طہارت کی برکت سے اس کو اچھے اور سچے خواب نظر آئیں گے اور شیطانی اثرات سے محفوظ رہے گا (عمدہ ۹۶۰۔۱)

حافظ ابن حجرؒ نے یہ رائے لکھی کہ بظاہر حدیث الباب سے تجدیدِ وضو کا استحباب مفہوم ہوتا ہے، یعنی اگر چہ طہارت پر ہو پھر بھی وضو کرے تاہم احتمال اس امر کا ہے کہ یہ امرِ وضو عند النوم حالتِ حدث ہی کے ساتھ خاص ہو۔ (فتح الباری ۲۴۸۔۱)

حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا:۔ ہمارے فقہاء نے تصریح کی ہے کہ یہ وضو جو سونے سے قبل کرے گا وہ بول وبراز وغیرہ سے نہ ٹوٹے گا درمختار اور عین العلم ملخص احیاء العلوم امام غزالی میں اسی طرح ہے، راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ بظاہر عدم انتقاض سے مراد یہ ہے کہ جو فضیلت وضو نوم کی ہے، وہ ان نواقض وضو کی وجہ سے مرتفع نہ ہوگی جس طرح خود نوم سے بھی مرتفع نہ ہوگی، حالانکہ نوم بھی ناقضِ وضو ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

دعاءِ نوم کے معانی وتشریحات:

اسلمت وجھی الیک۔ محقق عینی نے لکھا کہ دوسری روایت میں اسلمت نفسی الیک ہے، وجہ ونفس سے مراد یہاں ذات ہے ابن الجوزی نے کہا کہ وجہ حقیقۃً بھی مراد ہو سکتا ہے اور وجہ سے مراد قصد بھی ہو سکتا ہے گویا کہتا ہے "میں اپنی طلبِ سلامتی کے لئے تیرا ہی قصد کرتا ہوں، قرطبی نے کہا کہ وجہ سے مراد قصد وعملِ صالح ہے اور ایک روایت میں "اسلمت نفسی الیک ووجھت وجھی الیک" بھی ہے

[1] حضرتؒ درس کے وقت اکثر اپنی یادداشتوں کے حوالہ دیا کرتے تھے، اور آپ کی نہایت اہم حدیثی یادداشتوں کے دو بکس تھے جو ہزار افسوس ہے کہ آپ کی وفات کے بعد ضائع ہو گئے اور اب صرف نسخۂ آثار السنن نیموی کے اوپر لکھی ہوئی قلمی یادداشتیں موجود ہیں جن کو راقم الحروف نے حضرتؒ کے ورثہ سے منگوا کر مجلس علمی ڈابھیل میں محفوظ کر دیا تھا اور مولانا الحاج محمد میاں سمکی افریقی نے زر کثیر صرف کر کے یورپ میں اس کی فوٹو کرا کر کچھ نسخے تیار کرائے تھے جو مشہور کتب خانوں اور اہلِ علم کے پاس موجود ہیں، کاش! وہ سب ذخیرہ اس وقت موجود ہوتا تو بڑا کام ہو سکتا تھا۔ ولکن لا راد لقضائہ۔ مؤلف۔

کہ دنوں کو جمع کیا گیا، جس سے دونوں کا تغایر معلوم ہوتا ہے پھر اسلمت کے معنی سلمت اور استسلمت دونوں کے آتے ہیں، یعنی میں نے اپنی جان تیرے سپرد کردی کیونکہ میری اپنی ذاتی قدرت کچھ نہیں ہے نہ میری تدبیر جلب منفعت و دفع مضرت کی تیری مشیئت کے بغیر کارگر ہو سکتی ہے، لہٰذا میری جان کے سارے معاملات تیری سپردگی میں ہیں، جیسا آپ ارادہ کریں گے اسی طرح ہوگا اور استسلمت کی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ میں نے آپ کے سامنے سپر ڈال دی ہے جو کچھ بھی آپ میرے حق میں فیصلہ یا معاملہ کریں اس کے سامنے میرا سر تسلیم خم ہے، کسی بات پر مجھے اعتراض کا حق نہیں ہے۔ فوضت امری الیک ۔ میں نے اپنے سارے معاملات تجھے سونپ دیئے، میں کسی کام میں بغیر تیری مدد و نصرت کے اپنی طاقت و قوت پر بھروسہ کرنے سے برأت کرتا ہوں، لہٰذا میرے کاموں میں جو مشکلات اور پریشانیاں پیش آسکتی ہیں ان سے میری حفاظت کیجئے! اور جو بہتری و عمدگی کی صورتیں پیش آسکتی ہیں ان سے مجھے نفع گیر دیجئے! علامہ طیبیؒ نے کہا:۔ ان سے دعائیہ کلمات کی نظم و ترتیب میں بہت سے عجائب و غرائب ہیں جن کو اہلِ بیان و معانی میں سے بھی صرف ناقدینِ فن ہی جان سکتے ہیں، مثلاً اسلمت نفسی سے اشارہ ہے کہ میرے سارے عملی جوارح حق تعالیٰ کے اوامر و نواہی کے سامنے پوری طرح منقاد و مطیع ہو چکے ہیں۔ اور وجہت وجہی سے اشارہ ہے کہ میری ذات و حقیقت سب کچھ حق تعالیٰ کے لئے سراپا اخلاص بن گئی ہے، ریاء نفاق وغیرہ کے شائبوں سے دور ہو گئی ہے، فوضت امری الیک سے اشارہ ہے کہ میرے سارے داخلی و خارجی امور حق تعالیٰ کی طرف سونپ دیئے گئے ہیں کہ ان کا مدبر اس کے سوا دوسرا نہیں ہے، پھر اس کے بعد الجأت ظہری الیک سے اشارہ ہے کہ تفویض امور کے بعد وہ اپنے معاملاتِ اصلاحِ معاش و معاد میں عملی طور پر بھی ہر آن حق تعالیٰ ہی کا محتاج ہے کہ وہی اس کو اسبابِ خارجی و داخلی کی مضرات و مہلکات سے بچا سکتا ہے، وغیرہ (عمدۃ القاری ۹۵۸۔۱)

داہنی کروٹ پر سونا

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ انبیاء علیہم السلام اسی طرح سویا کرتے تھے، کیونکہ داہنی جانب کو ترجیح دینا تمام مواقع میں شریعت کو زیادہ پسندیدہ ہے، اور سونے میں دہنی کروٹ اس لئے بھی پسند کی گئی کہ اس میں دل لٹکا رہتا ہے جس سے نیند کا استغراق نہیں ہوتا یعنی بہت زیادہ غفلت نہیں ہوتی اور انسان اس صورت میں آسانی و عجلت سے بیدار ہو جاتا ہے۔ پھر ابوداؤد کی ایک روایت سے یہ بھی ثابت ہے کہ انبیاء علیہم السلام چت لیٹ کر سوتے تھے، لہٰذا مناسب یہ ہے کہ سونے کے وقت پہلے اس روایت کے مطابق چت لیٹے، پھر روایتِ بخاری کے مطابق داہنی کروٹ پر لیٹے، اور پیٹ کے بل اوندھا ہو کر سونا اہل جہنم کا طریقہ ہے اس سے بچنا چاہیے! رہا بائیں کروٹ پر سونا تو اس میں دنیوی فائدہ ضرور ہے کہ اطباء کہتے ہیں بائیں کروٹ پر سونے سے راحت و سہولت زیادہ ہے اور کھانا بھی زیادہ اچھا ہضم ہوتا ہے، صحت بھی اس سے اچھی بنتی ہے (چونکہ شریعت محمدیہ میں زیادہ کھانا ہی محمود نہیں ہے بلکہ بقول حضرت عائشہؓ اسلام میں سب سے پہلی بدعت پیٹ بھر کر کھانے ہی کی شروع ہوئی، اس لئے زیادہ کھانے کے مضر اثرات کو کم کرنے کی تدابیر بھی شریعت نے تلقین نہیں کیں، تاہم حسبِ ضرورت بائیں کروٹ پر سونے کے جواز سے انکار نہیں ہو سکتا اور دفعِ مضرت کے لئے کوئی حرج بھی نہیں، واللہ اعلم۔

علامہ کرمانی کی غلطی

محقق عینی نے لکھا کہ کرمانی نے داہنی کروٹ لیٹ کر سونے کو کتبِ طب کا حوالہ دے کر انحدارِ طعام و سہولت ہضم کا معاون لکھا ہے، یہ بات غلط ہے کیونکہ اطباء نے تو اس کے خلاف یعنی بائیں کروٹ کے لئے لکھا ہے کہ اس سے بدن کو زیادہ راحت ملتی ہے اور انہضام طعام اچھا ہوتا ہے بہر حال! اتباع سنت زیادہ بہتر اور اولیٰ ہے (عمدہ ۹۶۰۔۱)

موت علی الفطرۃ کا مطلب

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔یعنی تموت کما جئت من عند اللہ تعالےٰ اور اس کا اردو ترجمہ یہ ہے کہ "جیسے تم خدائے تعالےٰ کے یہاں سے (اسلامی فطرت پر معاصی سے پاک وصاف آئے تھے، ویسے ہی لوٹ جاؤ گے۔

براعتِ اختتام: حافظ ابن حجرؒ نے لکھا:۔امامِ بخاری نے مذکورہ حدیث الباب پر کتاب الوضوء کو اس لئے ختم کیا ہے کہ یہ انسان کے زمانۂ بیداری کا روزانہ آخری وضو ہوتا ہے، دوسرے خود حدیث میں بھی کلماتِ مذکورہ کو بیداری کے آخری کلمات قرار دیا ہے، لہٰذا اس سے امام بخاری نے ختمِ کتاب کی طرف اشارہ کر دیا واللہ الہادی للصواب (فتح الباری ۲۴۹)

حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے لکھا کہ امام بخاری ہر کتاب کے آخر میں آخرِ حیات کی طرف اشارہ کیا کرتے ہیں اور موت کو یاد دلایا کرتے ہیں، چنانچہ یہاں بھی یہی صورت ہے اور اس کے لئے زیادہ صراحت حدیث کے لفظ فان امت سے مل رہی ہے (حاشیۂ لامع الدراری ۱۰۴۔۱) **وبہ تختم ھذا الجزاء والحمد للہ اولا و آخرا. ولنقم بکفارۃ المجلس سبحانک اللّٰھم وبحمدک اشھد ان لآ الٰہ الا انت استغفرک و اتوب الیک وانا الاحقر سید احمد رضا عفا اللہ عنہ**

بجنور ۳ جون ۱۹۶۵ء/۲ صفر ۸۵ھ

(ضروری فائدہ) حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔میرے نزدیک نبی کریم ﷺ کی تنید حالتِ جنابت میں بغیر غسل یا وضو کے ثابت نہیں ہے اور ایسی حالت میں تیمم بھی ثابت ہے جیسا کہ فتح میں مصنف ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے نقل ہوا ہے اور بحر میں ہے کہ جن امور کے لئے طہارت شرط نہیں ہے ان میں تیمم باوجود پانی کی موجودگی کے بھی صحیح ہے یہ ایک جماعتِ علماء کا مختار مسئلہ ہے اور میرے نزدیک بھی یہی صحیح ہے۔

بسم الله الرحمن الرحيم

انوار الباری

٩

اردو شرح

صحیح البخاری

تقدمه

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

الحمد للّٰه جامع الاشتات ، ومحيي الاموات ، واشهد ان لا آله الا الله وحدهٗ لا شريک لهٗ شهادة تكتب الحسنات ، وتمحو السيئات ، وتنجي من المهلكات ، واشهد ان محمدا عبده ورسوله المبعوث بجوامع الكلمات ، الآمر بالخيرات ، الناهي عن المنكرات ، صلى الله تعالىٰ عليه وعلى آله وصحبه صلاة دائمة بدوام الارض والسموات ، امابعد:

انوارالباری کی ساتویں جلد (نویں قسط) پیش ہے جو کتاب الغسل پر ختم ہورہی ہے، تالیفی کام الحمدللہ تسلسل کے ساتھ جاری ہے، اگرچہ طباعت واشاعت کے موانع ومشکلات کے باعث اوقات اشاعت میں ہمواری و باقاعدگی میسر نہ ہوسکی، جس سے ناظرین انوارالباری کو تکلیف انتظار اور شکایت کا موقع ملا، اوراس کے لئے ہم عذرخواہ ہیں اپنی کوشش یہی رہی اور آئندہ اور زیادہ ہوگی کہ سال کے اندر کم سے کم تین جلدیں ضرور شائع ہوجایا کریں، اللہ تعالیٰ مسبب الاسباب اور ہر دشوار کو آسان کرنے والے ہیں، ان ہی کی بارگاہ میں ہم سب کو درخواست والتجاء کرنی چاہیے کہ وہ ہمارے ارادوں کو اپنی مشیت سے نوازیں اور دشواریوں کو سہولتوں سے بدل دیں، وما ذٰلک علی الله بعزیز

ناظرین انوارالباری کے بے شمار خطوط سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کی افادیت واہمیت کا صحیح اندازہ کررہے ہیں اوراس کی ہر اشاعت کا بڑی بے چینی سے انتظار کرتے ہیں، بعض خطوط ایسے بھی آتے ہیں کہ اس تالیف کو مختصر کیا جائے تاکہ جلد پوری ہوسکے، مگر بہت بڑی اکثریت کا اور خود ہمارا بھی دلی تقاضا یہ ہے کہ جس معیار و پیمانہ سے کام کو شروع کیا گیا تھا اور جس نہج پر کام ہورہا ہے اس کو گرایا نہ جائے، جتنی عمر خدا کے علم میں باقی ہے اوراس کے لحاظ سے جتنا کام مقدر ہے وہ محض اس کے فضل وانعام سے پورا ہوجائے گا اور جو باقی رہے گا اس کی تکمیل اس نہج پر بعد والے کریں گے ان شاءاللہ تعالیٰ وعلیّ ان اسعی ولیس علیّ اتمام المقاصد

شرح حدیث کا یہ کام حضرت امام العصر خاتم المحدثین علامہ کشمیری قدس سرہٗ کے افادات عالیہ کی روشنی میں جس تحقیق وریسرچ کے اعلیٰ معیار سے کیا جارہا ہے، اور ہر بحث کو بطور ''حرف آخر'' لکھنے کی سعی کی جارہی ہے اس کا اعتراف علمی حلقوں سے برابر ہورہا ہے اور یہی چیز ہمارے عزم وحوصلہ کو آگے بڑھارہی ہے، نیز شرح حدیث کے سلسلہ میں ''بحث ونظر'' کے تحت جو قرآن مجید کی مشکلات کے تفسیری حل اور فقہی مسائل کے دوٹوک فیصلے پیش کئے جاتے ہیں وہ بھی نہایت اہم ہیں۔ قرآن مجید، حدیث وفقہ کا جو باہمی تعلق وربط ہمارے حضرت شاہ صاحب بیان کرتے ہیں اور ان تینوں کے حل مشکلات کے لئے جو کدوکاوش وہ کیا کرتے تھے، وہ درحقیقت آپ کی علمی زندگی کا نہایت اہم اور مخصوص باب تھا، جس کا مطالعہ ناظرین انوارالباری اب تک کرتے رہے اور آئندہ بھی کریں گے۔

حضرت شاہ صاحب فرمایا کرتے تھے کہ دین اسلام میں سب سے بڑا درجہ قرآن مجید کا ہے مگر اس کے تمام مقاصد ومطالب کی تعیین بغیر ذخیرہ احادیث صحیحہ کے نہیں ہوسکتی، دوسرے الفاظ میں گویا قرآن مجید معلق ہے بغیر رجوع الفاظ حدیث کے، اور تعلیق کا مطلب یہ ہے کہ جب

تک حدیث کی طرف رجوع نہ کریں گے، فکر ونظر کا تردد ختم نہ ہوگا کہ وہ ایک خاص اور متعین مراد پر ٹھہر جائے، کیونکہ لغت تو صرف بیان معانی موضوعہ کے لئے ہے، مراد متکلم اس سے حاصل نہ ہوگی اور یہ چیز بسا اوقات کلام ناس میں بھی دشوار ہوتی ہے، کلام معجز نظام میں تو اس کا حصول اور بھی زیادہ دشوار ہے، پھر یہ کہ کلام جس قدر اونچا ہوتا ہے اس کے وجوہ ومعانی میں احتمالات بھی زیادہ ہوتے ہیں (کلام الملوک ملوک الکلام) اور قرآن مجید کے لئے جو یسرنا القرآن کہا گیا ہے، وہ بلحاظ اعتبار واتعاظ ہے، کہ اس کے قصص وامثال سے عبرت ونصیحت حاصل کرنا آسان ہے، باقی اس کے علوم خاصہ اور معانی واحکام کی آسانی نہیں بتلائی گئی ہے کہ اس سے تو بڑے بڑوں کے پتے پانی ہوتے ہیں اور اکابر علماء امت بھی ان کے سامنے عاجزی کا اعتراف کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔

غرض علوم واحکام قرآنی کا انکشاف حق انکشاف احادیث رسول اکرم ﷺ کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے، اس کے بعد معانی ومقاصد حدیث کو عملی شکل دینے کے لئے فقہ کی ضرورت ہے، اور یہاں بھی ہم دوسرے الفاظ میں اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ حدیث معلق ہے فقہ پر، یعنی فقہ فی حد ذاتہ تو حدیث کا محتاج ہے، لیکن عمل کے لئے وہ فقہ کی محتاج ہے، کیونکہ حدیث کے مراد متعین ہو کر ٹھہر جائے اور اس کے دوسرے سارے احتمالات منقطع ہو جائیں، یہ جب ہی ہوتا ہے کہ اقوال فقہاء اور مذاہب ائمہ مجتہدین کی طرف رجوع کیا جائے، ان میں پوری طرح غور وفکر اور تعمق کرنے کے بعد تمام وجوہ ومحامل سامنے آ جاتے ہیں اور ان کی ترجیح کا راستہ بھی آسان ہو جاتا ہے۔ الحاصل فقہ وہ علم ہے جس کے ذریعہ تعیین مراد حدیث کی راہ ملتی ہے اور حدیث سے علوم قرآنی کے باب کھلتے ہیں، اور اس بات کو اچھی طرح سمجھ لینے کے بعد آگے تحقیق کا مرحلہ یہ آتا ہے کہ ان تینوں کی مشکلات کا حل تلاش کیا جائے۔"

جو بات ہم نے حضرت شاہ صاحب کے حوالہ سے اوپر نقل کی ہے، درحقیقت وہی آپ کے خاص علمی مذاق اور آپ کے ۳۰۔۴۰ سالہ وسیع ترین علمی مطالعہ اور خاص طرز تحقیق کے اسباب ومحرکات ہیں، ہمیشہ دیکھا کہ آپ کسی نہ کسی وقت مشکل کو حل کرنے کی طرف متوجہ رہتے تھے، اگرچہ تصنیف کے نقطۂ نظر سے نہیں، مگر قرآنی مشکلات پر کافی یادداشتیں لکھ گئے اور جتنا کچھ ہمیں میسر ہوا تھا، اس کو احقر نے "مشکلات القرآن" کے نام سے مرتب کر کے مع تخریج حوالات مجلس علمی ڈابھیل سے بہت عرصہ قبل شائع کر دیا تھا اور اس سے انوارالباری میں بھی برابر استفادہ ہوتا رہے گا، اسی طرح درس حدیث کے وقت آپ کا بڑا مقصد حدیث وفقہ کے مشکلات کو حل کرنا ہوتا تھا اور اسی لئے آپ کے افادات کو ہم "حرف آخر" کا درجہ دیتے ہیں لعل الله يحدث بعد ذلک امرا۔

ہمارا ارادہ یہاں اس سلسلہ کی کچھ نمایاں مثالیں بھی پیش کرنے کا تھا، مگر طوالت کے ڈر سے اس کو ترک کرتے ہیں اور اس لئے بھی کہ ناظرین انوارالباری خود ہی اس امتیاز پر نظر کر رہے ہیں جیسا کہ ان کے خطوط سے معلوم ہوتا ہے۔

احقر

سید احمد رضا عفا اللہ عنہ

بجنور۔۔۔۳۰ اپریل ۱۹۷۶ء

كتاب الغسل

وقول الله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا الى قوله لعلكم تشكرون وقوله يايها الذين امنوا الى قوله عفوا غفورا.

باب الوضوء قبل الغسل

(غسل سے پہلے وضو کرنا)

(۲۴۳) حدثنا عبدالله بن يوسف قال انا مالک عن هشام عن ابيه عن عائشه زوج النبی ﷺ ان النبی ﷺ كان اذا غتسل من الجنابة بدأفغسل يديه ثم يتوضأ كما يتوضأللصلوة ثم يدخل اصابعه فی المآء فيخلل بها اصول الشعر ثم يصب علىٰ رأسه ثلث غرف بيديه ثم يفيض الماء علىٰ جلده كله

(۲۴۴) حدثنا محمد بن يوسف قال ثنا سفين عن الاعمش عن سالم ابن ابی الجعد عن كريب عن ابن عباس عن ميمونة زوج النبی ﷺ قالت توضأ رسول الله ﷺ وضوءہٗ للصلوة غيرر جليه وغسل فرجه وما اصابه من الاذى ثم افاض عليه الماء ثم نحى رجليه فغسلهما هذه غسله من الجنابة

ترجمہ (۲۴۳) حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ جب غسل فرماتے تو پہلے اپنے دونوں ہاتھوں کو دھوتے پھر اسی طرح وضو کرتے جیسا نماز کے لیے آپ کی عادت تھی پھر پانی میں اپنی انگلیاں ڈبوتے اور ان سے بالوں کی جڑوں کا خلال کرتے پھر اپنے ہاتھوں سے تین چلو سر پر ڈالتے تھے پھر تمام بدن پر پانی بہا لیتے تھے

ترجمہ (۲۴۴) حضرت میمونہ زوجہ مطہرہ نبی کریم ﷺ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے نماز کے وضو کی طرح ایک مرتبہ وضو کیا البتہ پاؤں نہیں دھوئے، پھر اپنی شرم گاہ کو دھویا اور جہاں کہیں بھی نجاست لگ گئی تھی اس کو دھویا پھر اپنے اوپر پانی بہا لیا پھر سابقہ جگہ سے ہٹ کر اپنے دونوں پاؤں کو دھویا یہ تھا آپ کا غسل جنابت۔

تشریح: محقق عینی نے لکھا کہ امام بخاری نے طہارت صغریٰ کا بیان ختم کر کے طہارت کبری کا ذکر شروع کیا ہے اور صغری کی تقدیم اس لیے کی کہ اس کی ضرورت زیادہ پیش آتی ہے بہ نسبت کبریٰ کے، پھر بخاری شریف کے مطبوعہ متداول نسخوں میں اور عمدۃ القاری میں بھی اوپر کی دونوں آیات قرآنیہ باختصار درج ہیں اسی لیے ہم نے ان کا ترجمہ نہیں لکھا اور فتح الباری میں مکمل آیتیں درج ہیں ان دونوں آیات میں غسل اور تیمم کے احکامات بیان ہوئے ہیں اور غسل کا حکم پہلی آیت میں لفظ فاطهروا سے اور دوسری میں حتى تغتسلوا سے دیا گیا ہے محقق عینی نے لکھا ہے کہ فاطهروا باب تفعل سے ہے جو طہارت میں مبالغہ وزیادتی عمل کا مقتضی ہے اس لیے تطہر اور اغتسال کے ایک ہی معنی ہیں

ہمارے حضرت شاہ صاحب نے وقت درس فرمایا تھا کہ تطہر کے لغوی معنی ہی غسل کرنے کے ہیں لہذا باب تفعل کی وجہ سے مبالغہ یا تکلف وتاویل کی ضرورت ہی نہیں

دونوں آیات ذکر کرنے کی وجہ

علامہ کرمانی نے کہا کہ امام بخاری کی غرض یہ بتلانا ہے کہ غسل جنبی کا وجوب قرآن مجید سے مستفاد ہے اور اسی توجیہ کو محقق عینی نے بھی اختیار کیا ہے پھر حافظ نے آیت مائدہ مذکورہ کو آیت نساء مذکورہ پر مقدم کرنے کی توجیہ میں یہ دقیق نکتہ لکھا کہ مائدہ کے لفظ فاطهروا میں اجمال ہے اور نساء کے لفظ حتى تغتسلوا میں تصریح اغتسال وبیان تطہیر مذکور ہے

محقق عینی کا نقد: آپ نے توجیہ مذکور پر نقد کیا کہ لفظ فاطھروا میں کوئی اجمال نہیں ہے نہ لغۃً نہ اصطلاحاً کیونکہ اس کے تو معنی ہی ہر دو لحاظ سے غسل بدن کے ہیں (لہٰذا یہاں نکتہ مذکورہ کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے (عمدۃ ۲-۳)

بحث ونظر: کیفیت غسل جنابت میں علماء امت کا اختلاف کئی قسم کا ہے مثلاً اس کے فرائض میں سنن و مستحبات میں وغیرہ اس لیے ہم پہلے یہاں تفصیل مذاہب ذکر کرتے ہیں۔ پھر اہم مسائل زیر بحث آئیں گے۔

تفصیل مذاہب: (۱) حنفیہ کے یہاں غسل کے فرائض تین ہیں مضمضہ۔ استنشاق اور سارے بدن پر پانی پہنچانا۔ سنن وضو بارہ ہیں ابتداء میں نیت غسل۔ زبان سے بھی اظہار ارادہ غسل جنابت۔ بسم اللہ سے شروع کرنا۔ گٹوں تک ہاتھ دھونا اس کے بعد شرم گاہ کو دھونا۔ اگرچہ اس پر نجاست نہ ہو۔ غسل سے پہلے ہی بدن سے نجاست دور کرنا غسل سے پہلے پورا وضو بھی کرنا لیکن اگر غسل کی جگہ خراب ہو تو پاؤں کا دھونا مؤخر کر دے پورا بدن تین بار دھونا اور سر سے شروع کرنا ان تین بار میں سے پہلی مرتبہ فرض ہے اور باقی دو سنت ہیں دلک یعنی بدن کو ہاتھوں سے مل کر دھونا دائیں جانب بدن کو پہلے دھونا اور ہر ایک کو تین بار دھونا غسل کے سب اعمال مذکورہ ترتیب مذکور کی رعایت کرنا ان کے علاوہ جو باتیں وضو میں سنت ہیں غسل میں بھی سنت ہیں اور جو مستحبات وضو کے ہیں غسل کے بھی ہیں بجز دعا ماثور کے، کیونکہ غسل کی جگہ میں ماء مستعمل بہتا ہے جس میں اکثر پلیدی و نجاست ملی ہوتی ہے اور ایسی جگہ ظاہر ہے ذکر اللہ کے لیے موزوں نہیں ہے۔

(۲) مالکیہ کے یہاں غسل کے فرائض پانچ ہیں نیت سارے بدن پر پانی پہنچانا دلک یعنی سارے جسم کو پانی بہانے کے ساتھ یا بعد کو اعضاء کے خشک ہونے سے پہلے ہاتھ وغیرہ سے ملنا لیکن یہ فریضہ عذر سے ساقط ہو جاتا ہے۔ پے در پے اعضا دھونا بشرط یاد و قدرت (یعنی بھول و معذوری کی صورت مستثنیٰ ہے جسم کے تمام بالوں میں خلال کرنا سنن وضو صرف چار ہیں گٹوں تک ہاتھ دھونا مضمضہ استنشاق استنثار یعنی ناک سے پانی نکالنا اور کانوں کے سوراخ صاف کرنا مستحبات غسل دس ہیں جن میں اہم یہ ہیں اعلی بدن کو اسفل بدن سے پہلے دھونا بجز شرم گاہ کے کہ اس کو پہلے دھونا چاہیے تاکہ مس فرج سے نقص وضو نہ ہو اور عورت کو بھی اس حکم میں مرد کے ساتھ خواہ مخواہ برابر کر دیا گیا ہے اگرچہ اس کا وضو مس فرج سے نہیں ٹوٹتا پانی اتنی کم مقدار میں بہایا جائے کہ صرف اعضاء دھونے کے لیے کافی ہو نیت کا استحضار آخر غسل تک رہنا چاہیے وقت غسل سکوت کرنا بجز ذکر اللہ یا ضرورت کے لیے۔

(۳) شافعیہ کے نزدیک غسل کے فرض صرف دو ہیں نیت اور تمام بدن پر پانی پہنچانا سنن وضو ۱۲ ہیں جن میں سے خاص اور اہم یہ ہیں ستر عورت اگرچہ خلوت ہی ہو بالوں کے علاوہ انگلیوں کا بھی خلال۔ غسل جنابت سے قبل نہ بال منڈوانا اور نہ ناخن کٹوانا، بغیر عذر کے دوسرے سے غسل میں مدد نہ لینا۔ استقبال قبلہ۔ شافعیہ کے یہاں سنت و مستحب برابر ہیں۔

(۴) حنابلہ کے یہاں غسل کا فرض صرف ایک ہی ہے یعنی سارے جسم پر پانی پہنچا دینا۔ لیکن جسم میں منہ اور ناک شامل ہیں یعنی ان دونوں کو اندر سے دھونا ظاہر بدن کی طرح واجب و ضروری ہے جس طرح حنفیہ کے یہاں ضروری ہے۔

سنن غسل سات ہیں جن میں سے پاؤں کا مکرر دھونا بھی ہے کہ جاء غسل سے ہٹ کر پھر دھوئے اور غسل کے شروع میں بسم اللہ کہنا بشرط علم و یاد تو واجب ہے اور جہالت و بھول کی صورت میں معاف ہے۔ شافعیہ کی طرح سنت و مندوب میں ان کے یہاں بھی فرق نہیں ہے۔ (کتاب الفقہ ص ۸۳ ج ۱)

دلک کی بحث: جیسا کہ اوپر تفصیل مذاہب سے معلوم ہوا فرائض و مہمات غسل میں ایک تو بڑا اختلاف دلک کے بارے میں ہے کہ مالکیہ اس کو فرض و واجب قرار دیتے ہیں اور دوسرے ائمہ حنفیہ کے ساتھ ہیں اور اس کو سنت کے درجہ میں مانتے ہیں دوسرا اختلاف مضمضہ و استنشاق کا ہے کہ حنفیہ و حنابلہ اس کو غسل میں ضروری فرماتے ہیں اور مالکیہ و شافعیہ بدرجہ سنت سمجھتے ہیں۔ امام بخاری نے دلک پر کوئی باب نہیں باندھا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی

اس کو ضروری نہیں سمجھتے ، آگے امام بخاری مضمضہ و استنشاق پر مستقل باب قائم کریں گے ، اس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس بارے میں حنفیہ و حنابلہ کے ساتھ ہیں اور عدم وجوب ہی کے قائل ہیں اور جو کچھ حافظ ابن حجر نے سمجھا اور ابن بطال کے قول سے وجوب کی طرف سہارا ڈھونڈا ہے اس کو محقق عینی نے رد کر دیا ہے ۔ یہ سب بحث ہم وہاں لائیں گے ۔ یہاں صرف دلک کے بارے میں لکھنا ہے ۔ واللہ الموفق

حضرت شاہ صاحب کی رائے

کتاب الغسل کے شروع ہی میں وقت درس بخاری شریف فرمایا کرتے تھے کہ دلک (یعنی کسی عضو کو دھوتے ہوئے پانی ڈالنے کے ساتھ ہاتھ پھرانا کہ عضو خشک نہ رہ جائے) لغوی اعتبار سے غسل کے مفہوم میں داخل ہے جس کا اقرار شیخ ابن ہمام[1] نے بھی فتح القدیر میں کیا ہے اور مالکیہ نے اس میں یہاں تک تشدد کیا ہے کہ بغیر دلک کے غسل کو معتبر ہی نہیں مانتے کہ وہ تو صرف پانی بہانا ہے غسل نہیں ہے ، ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ کا تعلق مراتب احکام سے ہے نصوص شرعیہ سے نہیں ہے یعنی تمام مراتب مسمی کا اعتبار کرنا یا بعض کا مراحل اجتہاد سے ہے ، امام مالک نے تمام مراتب کا لحاظ کر کے دلک کو بھی ضروری سمجھا اور دوسرے ائمہ نے بھی عام بات سمجھی کہ تمام مراتب کی رعایت کرو تو وہ بھی غسل کا مصداق ہے اور بعض کی رعایت کرو تو وہ بھی مصداق غسل سے خارج نہیں ہے اور نہ اس کو خلاف نص کہہ سکتے ہیں کیونکہ نص شرعی نے مراتب کی کوئی تصریح نہیں کی ہے ، اس نے تو صرف مسمی یعنی ایک نامزد چیز کا حکم کر دیا ہے مثلاً یہاں غسل کا جس کی تعمیل بعض مراتب کے تحقق و وجود سے بھی ہو جاتی ہے اور اسی کے حنفیہ وغیرہم قائل ہیں اور خود مالکیہ کے یہاں بھی بعض صورتوں میں دلک ضروری نہیں رہتا ، چنانچہ عارضہ میں ابو الفرج مالکی کا قول نقل ہوا کہ اگر کوئی جنبی پانی کے اندر غوطہ لگائے اور یہ اطمینان ہو جائے کہ پانی سارے اجزاء بدن کو پہنچ گیا ہے تو یہ غسل کی صحت کے لئے کافی ہے اور اسی کے قائل امام ابو حنیفہ و شافعی بھی ہیں اور لفظ میں بھی دونوں باتوں کا احتمال موجود ہے ، لیکن امام مالک نے عبادت میں احتیاط کا پہلو اختیار کر کے دلک کو بھی ضروری سمجھ لیا ہے جو ان کا اصح قول ہے ، دوسرے حضرات نے اس احتمال کو نظر انداز کر دیا ہے چنانچہ علامہ نووی نے شرح المہذب ص ۱۸۵ ج ۲ میں لکھا کہ "اگر کوئی شخص اپنے سارے بدن پر پانی بہالے اور ہاتھ سے بدن کو نہ ملے یا کثیر پانی میں غوطہ لگالے تو اس کا وضو و غسل درست ہے اور اس کے قائل سارے علماء امت ہیں بجز امام مالک و مزنی کے ، کہ وہ دونوں (صحت وضو و غسل کے لئے) دلک کی شرط لگاتے ہیں" (معارف السنن ص ۳۶۱ ج ۱)

حافظ ابن حزم کی تحقیق

آپ نے محلی میں مسئلہ ۱۸۹ لکھا کہ غسل میں دلک ضروری نہیں ہے اور یہی قول سفیان ثوری اوزاعی ، امام احمد ، داؤد (ظاہری) امام ابو حنیفہ و شافعی کا بھی ہے ۔ البتہ امام مالک نے اس کو واجب قرار دیا ہے ۔

عدم وجوب کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے غسل جنابت کے وقت بالوں کی میریاں کھولنے کو پوچھا تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ "اس کی کوئی ضرورت نہیں صرف تین بار سر پر پانی ڈال لینا اور پھر سارے بدن پر پانی بہالینا کافی ہے ، پاک ہو جاؤ گی" اور اسی طرح تمام آثار سے بھی جو حضور اکرم ﷺ کے غسل مبارک کا حال معلوم ہوا ہے ان میں بھی کہیں دلک کا ذکر نہیں ہے ۔ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ غسل جنابت کے بارے میں فرمایا "وضوء نماز جیسا وضو کر کے تین بار سر دھولو ، پھر اپنے بدن پر پانی بہالو" نیز شعبی نخعی اور حسن سے مروی ہے کہ جنبی اگر پانی میں غوطہ لگالے تو اس کا غسل ہو گیا اس کے بعد حافظ ابن حزم نے مالکیہ کے دلائل کا پوری طرح جواب دیا ہے ، جو قابل مطالعہ ہے (محلی ص ۳۰ ج ۲)

---

[1] شارح نقایہ ملا علی قاریؒ نے یہ بھی تصریح کی ہے کہ حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ امام مالکؒ کی طرح دلک کو غسل میں واجب کہتے ہیں (شرح النقایہ ص ۱۴)

ظاہریت کے کرشمے

یہاں تحقیق مذکور کی داد دینے کے ساتھ حافظ ابن حزم کی شان ظاہریت کے بھی چند کرشمے ملاحظہ فرما کر آگے بڑھیئے (۱) مسئلہ ۱۹۴ لکھا کہ غوطہ لگانے سے جنبی اس وقت پاک ہوگا کہ جاری پانی میں غوطہ لگائے اور اگر اس نے ماء راکد (ٹھہرے ہوئے پانی) میں غوطہ لگایا تو اس کا غسل درست نہ ہوگا، کیونکہ حضور اکرم علیہ نے جنبی کو ماء راکد میں غسل کرنے سے منع فرما دیا ہے اور اگر وہ اس میں غسل کر بھی لے گا تو پاک نہ ہوگا اور وہ پانی نجس بھی نہ ہوگا، اس پانی کو وہاں سے نکال کر اس سے ہر قسم کی پاکی حاصل کر سکتے ہیں خواہ وہ ٹھہرا ہوا پانی کم سے کم اور تھوڑا ہو یا میلوں فرسخوں تک پھیلا ہوا کثیر بھی ہو کیونکہ اس میں غسل کرنے سے جنبی کے لئے ممانعت آ گئی ہے البتہ ماء راکد میں اگر کوئی عورت حیض و نفاس سے پاک ہونے کے لئے غسل کرے یا کوئی غسل جمعہ کرے (کہ وہ بھی ابن حزم کے نزدیک فرض و واجب ہے) یا کوئی اور غسل فرض یا غیر فرضی ادا کرے علاوہ جنابت تو وہ غسل بالکل درست ہے اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ حضور اکرم علیہ نے جنبی کے سوا کسی کے لئے ممانعت نہیں فرمائی ہے وما ینطق عن الھویٰ ان ھو الا وحی یوحیٰ. وما کان ربک نسیا۔ (محلی ص ۱۸۰ ج ۲)

(۲) مسئلہ ۱۹۵ یہ ارشاد ہوا کہ جو شخص جمعہ کے دن جنبی ہوا اس کو دو غسل کرنے پڑیں گے، ایک جنابت کا، دوسرا جمعہ کا اور اگر میت کو بھی غسل دیا ہے تو تیسرا غسل بھی ضروری ہو جائے گا، یہ تینوں غسل الگ الگ مستقل نیت کے ساتھ کرنے واجب ہیں اور اگر ایک غسل میں دو یا زیادہ کی نیت کرے گا تو ایک بھی صحیح نہ ہوگا اور غسل کئے ہوئے کا بھی اعادہ ضروری ہوگا آگے اپنے اس دعوے پر دلائل اپنی خاص فہم کے مطابق دیئے ہیں، پھر لکھا کہ امام ابوحنیفہ، امام مالک و امام شافعی کی رائے ہے کہ ایک ہی غسل میں جنابت وحیض وغیرہ کی نیت ہو سکتی ہے اور بعض اصحاب مالک نے کہا کہ ایک ہی غسل جنابت و جمعہ دونوں کے لئے کافی ہو جائے گا، بعض نے کہا کہ اگر جنابت کی نیت سے کیا تو جمعہ کے لئے نہ ہوگا اور جمعہ کے لئے کیا تو جنابت کا غسل ساقط ہو جائے گا، لیکن یہ سب رائے فاسد ہے الخ غرض اسی طرح دور تک دراز نفسی کرتے چلے گئے ہیں اور ایسے مواقع لائق مطالعہ ہیں تا کہ علم صحیح و فہم صحیح کے ضروری توازن کی قدر و قیمت معلوم ہو سکے۔ واللہ یھدی من یشآء الی صراط مستقیم۔ (محلی ص ۴۲ ج ۲)

(۳) مسئلہ ۱۹۷ ارشاد ہوا کہ ہر غسل میں اختیار ہے کہ اس کو پاؤں سے شروع کرے یا جس عضو سے بھی چاہے، بجز غسل جمعہ و جنابت کے کہ ان دونوں میں ابتداءً غسل سر سے ضروری و واجب ہے اور اگر پانی میں غوطہ لگائے تب بھی ضروری ہے کہ پہلے سر دھونے کی نیت کرے پھر باقی بدن کی، ورنہ یہ دونوں غسل صحیح نہ ہوں گے الخ　　(محلی ص ۴۸ ج ۲) وغیر ذلک من العجائب والغرائب)

بحث وضوء قبل الغسل

یہ وضو حنفیہ کے یہاں سنت ہے، جیسا کہ پہلے تفصیل مذاہب میں ذکر ہو چکا ہے، اور شافعیہ کے یہاں بدرجہ استحباب ہے جیسا کہ حافظ نے ای ستحبابہ سے بتلایا (فتح الباری ص ۲۵۰ ج ۱) اس پر محقق عینی نے لکھا کہ اگر چہ نص قرآنی مطلق ہے مگر حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے تو یہ بات واضح ہوگئی کہ حضور اکرم علیہ غسل سے پہلے وضوء صلوٰۃ کیا کرتے تھے لہٰذا آپ کے عمل سے سنت کا ثبوت ہو گیا، اور واجب اس لئے نہ ہوا کہ وضو کا تحقق غسل کے ضمن میں ہو جاتا ہے، جس طرح حائضہ عورت جنبی ہو جائے تو اس کیلئے ایک غسل کافی ہو جاتا ہے اور بعض علماء نے جنابت مع الحدث کی صورت میں وضو کو واجب بھی کہا ہے اور بعض نے بعد غسل کے وضو کو واجب قرار دیا ہے، لیکن حضرت علی و ابن مسعود سے اس کا انکار منقول ہے اور حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ رسول اکرم علیہ بعد غسل کے وضو نہ فرماتے تھے۔

(رواہ مسلم والاربعہ (عمدۃ القاری ص ۳ ج ۲)

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا اگر غسل سے قبل بطریق سنت وضو کرنے کے بعد بھی وضو کرے گا تو یہ بدعت ہوگا پھر یہ کہ قبل غسل والا وضو حنفیہ کے یہاں کامل وضو ہے، ناقص نہیں ہے، باقی پاؤں بعد کو دھونے کا حکم صرف اس وقت ہے کہ غسل کی جگہ صاف نہ ہو، ورنہ پاؤں بھی وضو کے وقت ہی دھوئے جائیں گے، حضرتؒ نے اس ارشاد سے اشارہ غالباً امام مالک کے مذہب کی طرف کیا ہے جو بغیر مسح راس کے وضو کے قائل ہیں اور ممکن ہے کہ امام صاحب کی طرف جو غلط نسبت ہوگئی ہے اس کی بھی تردید ہو چنانچہ محقق عینی نے لکھا: وضوء صلوٰۃ سے مراد وضوء لغوی نہیں کہ صرف ہاتھ دھولے اور اگر کہو کہ حسن نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ اس وضوء (قبل الغسل والے) میں مسح نہیں ہے، اور وہ خلاف حدیث ہے، تو میں کہتا ہوں کہ صحیح مذہب یہی ہے کہ وہ مسح کرے، جس کی تصریح مبسوط میں ہے (عمدہ ص ۴ ج ۲)

حافظ نے لکھا کہ اس حدیث کے کسی طریق روایت میں مسح راس کی تصریح نہیں ہے جس سے مالکیہ نے اپنی مذہب کے لیے استدلال کرلیا کہ وضوء غسل میں مسح راس نہیں ہے اور غسل راس پر اکتفا ہوگا۔ (فتح الباری ۲۵۲۔۱)

دوسرے حضرات کا استدلال ثم توضاء کما یتوضاء للصلوۃ سے ہے کہ مراد بظاہر وضو کامل ہی ہے اسی لیے امام بخاری نے دوسری روایت غیر رجلیہ والی پیش کی کہ اگر اس وضوء غسل میں کمی ہو بھی ہوسکتی ہے تو صرف پاؤں دھونے کی ہوسکتی ہے جبکہ غسل کی جگہ صاف نہ ہو اور یہ کہ ان کو بھی صرف مؤخر کرسکتا ہے کہ بعد کو الگ صاف جگہ میں ان کو دھولے وضو بہرصورت کامل ہی ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم

طبی فائدہ۔ حضرت شاہ صاحب نے فرمایا فصول بقراط میں ہے کہ جماع کے بعد فوراً غسل کرنے بیماری کا خطرہ ہے اس لیے زیادہ عجلت نہ چاہیے اسی طرح غسل جنابت بالکل نہ کرنے سے برص کی بیماری اور گندہ بغلی پیدا ہوتی ہے اور حالت حیض میں جماع کرنے سے جذام کی بیماری ہوجاتی ہے اعاذنا اللہ من الامراض کلھا ظاھرۃ و باطنۃ۔

باب غسل الرجل مع امرأته

مرد کا اپنی بیوی کے ساتھ غسل کرنا

(۲۴۵) حدثنا آدم بن ابی ایاس قال ثنا ابن ابی ذئب عن الزھری عن عروۃ عن عائشہ قالت کنت اغتسل انا والنبی ﷺ من اناء واحد من قدح یقال له الفرق

ترجمہ: حضرت عائشہ نے فرمایا کہ میں اور نبی کریم ﷺ ایک ہی برتن میں غسل کرتے تھے اس برتن کو فرق کہا جاتا تھا فرق میں تقریباً ساڑھے دس سیر پانی آتا تھا۔

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا اسی طرح امام بخاری پہلے "باب الوضوء الرجل: مع امرأته" لاچکے ہیں جس سے معلوم ہوا کہ انہوں نے اس بارے میں امام احمد کا مذہب اختیار نہیں کیا مسئلہ کی تفصیل پہلے گذر چکی ہے جس میں یہ واضح کیا گیا تھا کہ ممانعت کا مدار اسار جھونٹ ہونے پر ہے اور ایک ساتھ وضو یا غسل کرنے پر فضل (بچے ہوئے پانی کا) اطلاق نہیں ہوتا اس کی پوری بحث و تفصیل باب مذکور کے تحت انوار الباری جلد پنجم (قسط ہفتم کے ۱۶۴ سے ۱۶۹ تک درج ہو چکی ہے)

"الفرق" پر حضرت نے فرمایا فرق بفتح الاوسط زیادہ فصیح ہے راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ علامہ نووی نے بھی بالفتح کو افصح و اشہر لکھا ہے (کمافی الفتح ۲۵۳۔۱)

پھر حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ فرق میں تین صاع سماتے ہیں لیکن حدیث الباب سے یہ بات نہیں نکلتی کہ حضور اکرم ﷺ کے غسل کے وقت وہ بھرا ہوا تھا یا اوچھا تھا اگر بھرا ہوا تھا تو گویا حضور اکرم اور حضرت عائشہ دونوں کے حصہ میں ڈیڑھ ڈیڑھ صاع آیا اور ہوسکتا ہے کہ اتنی مقدار سے بھی آپ نے غسل فرمایا ہو اگرچہ مشہور آپ کی عادت مبارکہ یہی تھی کہ ایک صاع سے غسل فرمایا کرتے تھے اور فرق مذکور خالی اور

اوچھا ہونے کی صورت میں تو یہاں سے بھی اس مشہور بات کے خلاف نہیں ہوا کہ ممکن ہے اس وقت اس بڑے پیانہ میں بھی پانی صرف دو ہی رطل موجود ہو پہلی صورت میں غسل کے پانی کی مقدار کو تقریبی ماننا ہوگا کہ تحدید کچھ نہیں ہے تقریباً ایک ڈیڑھ رطل سے غسل فرمایا کرتے تھے دوسری صورت میں اس کو تحقیق کہا جائے گا کہ ہمیشہ ایک ہی رطل سے غسل فرماتے تھے کبھی وہ مقدار چھوٹے برتن میں ہوتی تھی اور کبھی بڑے میں۔

محقق عینی کا ارشاد

آپ نے لکھا کہ حدیث عائشہ میں جوفرق سے غسل کرنے کا ذکر ہے اس میں مقدار ماء کا کوئی ذکر نہیں ہے کہ وہ بھرا ہوا تھا یا کم تھا۔ (عمدہ ۱۰-۲)

باب الغسل بالصاع ونحوه

(صاع یا اسی طرح کی کسی چیز سے غسل کرنا)

(۲۴۶) حدثنا عبدالله بن محمد قال ثنا عبد الصمد قال ثنا شعبة قال حدثنی ابو بکر بن حفص قال سمعت ابا سلمة يقول دخلت انا واخو عائشه على عائشه فسألها اخوها عن غسل رسول الله ﷺ فدعت باناء نحو من صاع فاغتسلت وافاضت على رائسها وبيننا وبينها حجاب قال ابو عبدالله وقال يزيد بن هرون وبهز والجدى عن شعبة قدر صاع

(۲۴۷) حدثنا عبدالله بن محمد قال ثنا يحى بن ادم قال ثنا زهير عن ابى اسحاق قال ثنا ابو جعفر انه كان عنده جابر بن عبدالله هوا ابوه وعنده قوم فسالوه عن الغسل فقال يكفيک صاع فقال رجل ما يكفينى فقال جابر كان يكفى من هو اوفى منک شعرا او خير منک ثم امنا فى ثوب

(۲۴۸) حدثنا ابو نعيم قال ثنا ابن عيينة عن عمرو عن جابر بن زيد عن ابن عباس ان النبى صلى الله عليه وسلم وميمونة كانا لغتسلا من اناء ولحد قال ابو عبدالله كان ابن عيينة يقول اخيرا عن ابن عباس عن ميمونة والصحيح ماروى ابو نعيم.

ترجمہ: (۲۴۶) حضرت ابوسلمہ سے یہ حدیث مروی ہے کہ میں اور حضرت عائشہ کے بھائی حضرت عائشہ کی خدمت میں گئے ان کے بھائی نے نبی کریم ﷺ کے غسل کے بارے میں پوچھا تو آپ نے صاع جیسا ایک برتن منگوایا پھر غسل کیا اور اپنے اوپر پانی بہایا اس وقت ہمارے درمیان اور ان کے درمیان پردہ حائل تھا ابوعبداللہ (بخاری) نے کہا کہ یزید بن ہارون، بہز اور جدی نے شعبہ سے قدر صاع کے الفاظ کی روایت کی ہے۔

ترجمہ: (۲۴۷) حضرت ابوجعفر نے بیان کیا کہ وہ اور ان کے والد جابر بن عبداللہ کی خدمت میں حاضر تھے اس وقت حضرت جابر کے پاس کچھ لوگ بیٹھے تھے ان لوگوں نے آپ سے غسل کے بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا ایک صاع کافی ہے اس پر ایک شخص بولا مجھے کافی نہیں ہوگا جابر نے فرمایا یہ ان کے لیے کافی ہوتا تھا جن کے بال تم سے زیادہ تھے اور جو تم سے بہتر تھے یعنی رسول اللہ ﷺ پھر حضرت جابر نے صرف ایک کپڑا پہن کر ہمیں نماز پڑھائی۔

ترجمہ: (۲۴۸) حضرت ابن عباس سے روایت ہے نبی کریم ﷺ اور حضرت میمونہ ایک برتن میں غسل کر لیتے تھے ابوعبداللہ (امام بخاری) نے کہا کہ ابن عیینہ اخیر عمر میں اس روایت کو ابن عباس کے توسط سے حضرت میمونہ سے روایت کرتے تھے۔ اور صحیح وہی ہے جس طرح ابونعیم نے روایت کی۔

تشریح: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا امام بخاری نے غسل بالصاع کا عنوان اس کی خاص اہمیت جتلانے کے لیے قائم کیا ہے کہ جو امور نبی کریم ﷺ کے تعامل مبارک سے ثابت ہوں ان کو خاص اہمیت دینا اور نمایاں کر کے ذکر کرنا نہایت مناسب ہے پھر فرمایا کہ ائمہ مجتہدین

میں سے امام محمد نے جو اعتناء اس امر کا کیا ہے وہ کسی نے نہیں کیا کیونکہ انہوں نے حدیث واثر کے اتباع میں صاع کی مقدار کو غسل کے لیے اور مد کی مقدار کو وضو کے واسطے معتبر گردانا ہے اگر چہ مقصود ان کا بھی تحدید نہیں ہے اور اصل مسئلہ سب کے نزدیک یہی ہے کہ بغیر اسراف کے جتنے پانی کی بھی ضرورت ہو وضو اور غسل میں صرف کیا جائے اور حصول طہارت میں کمی نہ کی جائے غرض وضو اور غسل کے لیے مقدار ماء کی عدم تحدید پر اصولی طور سے سب علماء متفق ہیں اور امام احمد کا خاص اعتناء مذکور امام بخاری کی طرح ہے کہ انہوں نے احادیث وآثار سے متاثر ہو کر مستقل عنوان بھی قائم کر دیا اور بالصاع کے ساتھ نحو لگا کر عدم تحدید کی طرف اشارہ بھی فرمادیا۔

اس سے معلوم ہوا کہ شریعت سمحہ کے اصول وہی ہیں جن میں تمام حالات وازمان کے لحاظ سے سہولت وآسانی نکلتی ہے اور ہمہ وقتی ضرورت کی چیزوں میں تحدید وتنگی کو شریعت نے پسند نہیں کیا یہی بات میاہ کے مسائل میں ملتی ہے کہ مختلف حالات وامکنہ کے تفاوت کے لحاظ سے مختلف احکام دے دیئے گئے تاکہ کسی کو خاص تحدید کے باعث تنگی پیش نہ آئے اور اسی اصول کو پوری طرح لحاظ کر کے حنفیہ نے میاہ کے مسائل میں بھی کسی تحدید کو پسند نہیں کیا۔

حنفی مذہب میں اصول کلیہ شرعیہ کی رعایت

جس طرح ائمہ حنفیہ نے غسل بالصاع کے مسئلہ کو وروداحادیث کے باعث زیادہ قابل اعتناء تو قرار دیا مگر اصول کلیہ شرعیہ پر اس کو اثر انداز نہیں سمجھا اور دوسرے ائمہ مجتہدین نے بھی یہی طریقہ اختیار کیا ہے اگر یہی صورت تمام مجتہد فیہ مسائل میں جاری ہوتی تو اختلاف مذاہب کا وجود نہ ہوتا مگر ہوا یہ کہ ائمہ حنفیہ کے سوا دوسرے تمام ائمہ مجتہدین اور محدثین اکرام نے اصول کلیہ شرعیہ کے مقابلہ میں واقعات جزئیہ کے بارے میں واردشدہ احادیث وآثار کو زیادہ درجہ دے کر آگے بڑھادیا اور پھر مجبور ہوئے کہ اصول کلیہ شرعیہ میں جابجا مستثنیات مانیں۔

حافظ ابن حجر حنفی ہوتے

یہی وجہ ہے کہ محدث محقق حافظ ابن حجر بھی باوجود اپنے خصوصی رنگ تعصب کے اس اقرار پر مجبور ہوئے کہ اصول کلیہ شرعیہ کی رعایت جس قدر حنفی مسلک میں ہے، دوسرے کسی مذہب میں نہیں ہے اور اسی سے متاثر ہو کر یہ بھی انہوں نے ارادہ کیا تھا کہ شافعی مذہب کو چھوڑ کر حنفی مذہب اختیار کر لیں، مگر ایک خواب کی وجہ سے اپنا ارادہ بدل دیا تھا۔

وقتی حالات کا درجہ

اصول کلیہ شرعیہ کے مقابلہ میں وقتی وعارضی جزئیات وحالات کے فیصلوں کی جو حیثیت ہونی چاہیے، اس کو خود حافظ ابن حجر نے بھی تسلیم کیا ہے، چنانچہ آپ نے حدیث الباب سے (کہ حضور اکرم ﷺ نے غسل کے بعد بدن خشک کرنے کو تولیہ پیش کیا گیا تھا تو اس کو نہیں لیا تھا) کراہت تنشیف بعد الغسل کے لئے استدلال کرنے پر نقد کرتے ہوئے لکھا:

اس حدیث سے استدلال[1] صحیح نہیں کیونکہ یہ تو ایک حال کا واقعہ ہے، جس میں دوسری باتوں کا احتمال ہوسکتا ہے، مثلاً ہوسکتا ہے کہ وہ کپڑا ناپاک

---

[1] حافظ ابن حزم ظاہری نے ایک صورت دوسری اختیار کی ہے، آپ نے مسئلہ ۱۹۶ لکھا کہ آں حضرت ﷺ سے چونکہ اپنے پہننے کے کپڑے سے غسل کے بعد بدن خشک کرنے کا ثبوت ہوا ہے، اس لئے اپنے پہننے کے کپڑے سے بدن خشک کرنا تو دوسروں کے لئے بھی مکروہ نہیں، لیکن علیحدہ تولیہ رومال سے مکروہ ہوگا کیونکہ آپ نے اس کو رد کر دیا تھا اور چونکہ وضو کے بعد کے لئے کوئی ممانعت حضور اکرم ﷺ سے نہیں آئی، اس لئے اس میں اباحت ہی رہے گی (المحلی ص ۲۷ ج ۲)

اس پر شیخ احمد محمد شاکر صاحب محشی محلی نے لکھا کہ جس نے یہ سمجھا کہ حضور ﷺ سے وضو یا غسل کے بعد تولیہ رومال کے استعمال کی ممانعت آئی ہے، اس پر حق بات مشتبہ ہوگئی ہے (یعنی ابن حزم وغیرہ پر) کیونکہ حضور ﷺ سے کوئی خبر صحیح تولیہ رومال کے استعمال بعد الغسل یا بعد الوضو کی ممانعت میں ثابت نہیں ہے اور نہ کوئی شخص آپ کے ردمندیل سے یہ سمجھ سکتا ہے کہ آپ نے مکروہ ہی خیال کر کے ایسا کیا ہے (حاشیہ محلی ص ۲۸ ج ۲)

ہوا اور کوئی عذر اس کے نہ لینے میں ہو یا آپ جلدی میں ہوں اس لئے اس کے استعمال کا موقع نہ سمجھا ہو وغیرہ، چنانچہ محدث کبیر مہلب نے بھی فرمایا کہ احتمال ہے کہ آپ نے تولیہ کا استعمال اس لئے نہ فرمایا ہو کہ پانی کی برکت باقی رہے، یا تواضع کے طور پر ترک فرمایا ہو یا کوئی بات کپڑے میں دیکھی ہو کہ وہ ریشم کا ہوگا یا میلا ہوگا اور امام احمد و محدث اسماعیلی کی روایت سے یہ بھی منقول ہے کہ شیخ ابراہیم نخعی سے اعمش نے تولیہ، رومال وغیرہ سے بدن پونچھنے کے بارے میں سوال کیا تو فرمایا: اس میں کوئی حرج نہیں اور حضور اکرم ﷺ نے جو رد فرما دیا تھا، وہ اس لئے تھا کہ آپ ﷺ اس کے عادی نہ ہونا چاہتے تھے۔'' الخ (فتح الباری ص۲۵۲ ج۱)

واقعہ حال کا اصول

ائمہ حنفیہ نے بھی بہت سے مسائل میں فیصلہ اسی ''واقعہ وحال کے اصول پر کیا ہے جس کو یہاں حافظ نے بڑے شدومد اور پوری تفصیل ودلائل سے پیش کیا ہے اور ان مسائل میں ائمہ حنفیہ کے مقابلہ میں سب سے بڑا حربہ یہی استعمال کیا جاتا ہے کہ ان کا مسلک فلاں حدیث کے خلاف ہے، حالانکہ وہاں بھی یہی ''واقعہ حال'' والی بات ہوتی ہے اس لئے حافظ ابن حجرؒ کی تحقیق مذکورہ کو مع حوالہ وسند کے یاد رکھنا چاہیے۔ والحمد للہ رب العالمین۔

تحقیق جدہ

حدیث الباب کے راویوں میں ایک راوی جدی بھی ہیں۔ حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ جدی میں نسبت جدہ کی طرف ہے اور یہی اس میں زیادہ فصیح لغت ہے بہ نسبت جدہ کے، اور جدہ بالفتح جو لوگ بولتے ہیں وہ غلط ہے۔ محقق عینی نے لکھا: جُدِی کی نسبت جُدَّہ کی طرف ہے جو ساحل بحر پر مکہ معظمہ کی جانب میں واقع ہے اور ان کا نام عبدالملک ابن ابراہیم ہے ان کی وفات ۲۰۵ھ میں ہوئی اصل ساکن تو جُدَّہ کے تھے مگر بصرہ میں جا رہے تھے ابوداؤد نے بھی ان سے روایت کی ہے اور امام بخاری نے دوسروں کے ساتھ ملا کر ان سے روایت کی ہے (عمدہ ص۱۲ ج۱)

بحث ونظر: پہلی حدیث بیان کرنے والے ابوسلمہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن عوف ہیں جو حضرت عائشہ رضی اللہ کی بہن ام کلثوم بنت صدیق اکبر کے رضاعی بیٹے ہیں، لہٰذا حضرت عائشہ ان کی خالہ تھیں، دوسری روایت وواقعہ بیان کرنے والے حضرت عائشہ کے بھائی ہیں، جن کی یقینی تعیین تو نہیں ہوسکی، مگر محقق عینی نے زیادہ رجحان عبدالرحمٰن بن صدیق اکبر کا ظاہر کیا ہے اور دوسرے احتمالات پر تنقید کی ہے (عمدہ ص۱۱ ج۲)

بہرحال یہ دونوں حضرت عائشہ کے محارم میں سے تھے، جن کے لئے سر اور اوپر کے حصہ جسم کی طرف نظر کرنا جائز ہے چنانچہ قاضی عیاض نے لکھا: ظاہر اس حدیث کا یہی ہے کہ ان دونوں نے حضرت عائشہ کے غسل کرتے کے عمل کو دیکھا، یعنی سر دھونے اور اوپر کے جسم پر پانی بہانے کا مشاہدہ کیا کیونکہ اگر وہ اس کا بھی مشاہدہ نہ کر سکتے تو پھر حضرت عائشہؓ کے پانی طلب کر کے ان دونوں کی موجودگی میں غسل و طہارت کا عمل دکھانے کا فائدہ ہی کچھ نہ ہوتا اور زبانی بیان کرنے اور عمل کر کے دکھانے میں فرق ہی کیا ہوتا ہے؟! اور یہ جو راویوں نے بتلایا کہ ہمارے اور حضرت عائشہ کے درمیان پردہ تھا اس کا مطلب یہی ہے کہ اتنا پردہ بھی تھا کہ ہم ان کے اسافل بدن کو نہ دیکھ سکتے تھے، جن کی طرف محرم کو بھی نظر کرنا جائز نہیں ہے۔ (عمدہ ص۱۱ ج۲)

اس کے بعد محقق عینی نے لکھا: حضرت عائشہ کے اس فعل سے ثابت ہوا کہ عملی تعلیم وتعلم مستحب ہے کیونکہ وہ زبانی تعلیم سے زیادہ واضح اور موثر ہوتی ہے۔

حافظ کی تحقیق

آپ نے لکھا: چونکہ سوال غسل کی کیفیت وکمیت دونوں سے متعلق ہوسکتا تھا، اس لئے حضرت عائشہ نے اپنے عمل سے دونوں امر کی طرف رہنمائی فرمائی، کیفیت تو بدن پر پانی بہا کر بتلائی اور کمیت ایک صاع پر اکتفا کر کے ظاہر فرما دی۔

محقق عینی کا نقد

آپ نے لکھا: ہمیں تسلیم نہیں کہ سوال کمیت ومقدار ماء سے بھی متعلق تھا اور اگر تھا تو حضرت عائشہ نے تو صرف کیفیت غسل بتلائی ہے، کمیت ومقدار ماء غسل کی طرف کوئی تعرض نہیں کیا، کیونکہ انہوں نے ایک برتن صاع کے پیانہ وانداز کا منگوایا، اس سے حقیقی وواقعی مقدار پانی کی نہیں معلوم ہوئی جہاں احتمال ہے کہ وہ برتن بھرا ہوا ہو یہ بھی ممکن ہے کہ پانی اس میں کم ہو، لہٰذا کمیت ومقدار کے لئے اس سے استدلال موزوں نہیں۔

دوسری حدیث الباب میں "فسألوه عن الغسل" پر محقق عینی نے لکھا کہ یہاں سوال مقدار ماء غسل سے بھی ہے آگے ثم امّنا پر محقق عینی نے لکھا کہ اس کا فاعل جابر ہے کہ انہوں نے امامت کی اور کرمانی نے یہ احتمال بھی لکھا ہے کہ اس کو جابر کا مقولہ قرار دے کر فاعل رسول اکرم علیہ کو مانا جائے، حافظ نے بھی اول کو اختیار کیا ہے اور کرمانی والے دوسرے احتمال کو رد کیا ہے، مگر اس رد کے لئے حافظ نے جو کتاب الصلوۃ کی حدیث محمد بن المنکدر سے استدلال کیا ہے وہ غیر موجد اور بے وزن ہے وهو ظاهر كمالا يخفى (عمدہ ص ۱۳ ج ۲) بظاہر محقق عینی کا منشاء یہ ہے کہ اس حدیث میں تو حضرت جابر اور رسول اکرم علیہ دونوں ہی کو ایک کپڑے میں نماز پڑھتے ہوئے دیکھنے کا ذکر ہے، پھر اس کو ایک احتمال ختم کرنے کے لئے دلیل کیسے بنایا جا سکتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث مطابقت ترجمہ

تیسری حدیث الباب پر حافظ نے لکھا: بعض شارحین نے دعویٰ کیا ہے کہ اس حدیث کو ترجمہ سے مناسبت نہیں ہے کیونکہ اس میں برتن کی مقدار نہیں بتائی گئی، جبکہ ترجمۃ الباب میں بالصاع ونحوہ تھا، اس کا جواب یہ ہے کہ مناسبت کی بات دوسرا مقدمہ ملا کر حاصل ہو جاتی ہے وہ یہ کہ ان لوگوں کے برتن چھوٹے تھے جیسا کہ امام شافعی نے کئی جگہ اس کی تصریح کی ہے، لہٰذا یہ حدیث ونحوہ کے تحت آ جاتی ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میمونہؓ کے مطلق لفظ اناء کو حدیث عائشہؓ کے مقید لفظ فرق پر محمول کریں گے، کیونکہ دونوں ہی حضور اکرم علیہ کی زوجہ مبارکہ تھیں اور ہر ایک نے آپ کے ساتھ غسل کیا ہوگا، لہٰذا ہر ایک کے حصہ میں ایک صاع سے زیادہ پانی آیا ہوگا، اس لئے وہ برتن بھی جس کا ذکر یہاں ہے تقریبی طور سے تحت الترجمہ ہو جائے گا۔ واللہ اعلم (فتح ص ۲۵۴ ج ۱)

محقق عینی کا نقد

آپ نے سابقہ دونوں حدیثوں کو مطابق ترجمۃ الباب لکھا تھا، مگر یہاں تیسری حدیث الباب پر واضح کیا کہ اس کی مطابقت غیر ظاہر، پھر کرمانی کی تین توجیہ ذکر کر کے ان سب کو غیر موزوں قرار دیا، اس کے بعد حافظ کی دونوں مذکورہ توجیہ ذکر کر کے لکھا کہ یہ کرمانی کی توجیہات سے گئی گزری ہیں، کیونکہ حدیث میمونہ کی غرض تو صرف مرد وعورت کے ایک برتن سے جواز غسل کا بیان ہے، اس سے بیان مقدار کی بات نکالنا ہی غلط ہے، حالانکہ باب کا مقصد بیان مقدار ہی ہے، پھر وجہ تطابق کیسے نکل سکتی ہے اور حافظ کا قول لکون کل منهاز وجة له تو یہ بتلا رہا ہے کہ جیسے ان کو اصول کے فن سے تو کچھ مس ہی نہیں ہے اور ہر ایک کا حضور اکرم علیہ کی زوجہ مطہرہ ہونا کیونکر حمل مطلق علی المقید کی وجہ بن سکتا ہے جبکہ اصل یہ ہے کہ مطلق کو اپنے اطلاق پر اور مقید کو اپنے تقیید پر ہی جاری ہونا چاہیے، اور حمل مطلق علی المقید کی صورتیں خاص خاص ہیں جو اپنی جگہ مذکور ہیں (عمدہ ص ۱۴ ج ۲)

حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے حاشیہ لامع الدراری میں صرف حافظ ابن حجر کا جواب مذکور کیا ہے، نہ کرمانی کے جوابات نقل کئے اور نہ حافظ پر محقق عینی کا نقد مذکور نقل کیا، ہمارا مقصد ایسے مواقع میں محض دلچسپی بڑھانے کے خیال سے علمی نوک جھونک نقل کرنا نہیں ہے بلکہ غرض محقق عینی کی نہایت تحقیقی شان اور علمی موشگافیوں کے نمونے پیش کرنا ہیں پھر جبکہ یہ بھی معلوم ہے کہ حافظ ابن محقق عینی کے اس قسم کے

انتقادات کا جواب پانچ سال تک نہ دے سکے، تو ان کو محض تعصب یا صرف علمی نوک جھونک سمجھ کر نظر انداز کر دینا یوں بھی مناسب نہیں جہاں اذکی اذکیائے امت حضرت امام بخاری کے ابواب وتراجم اور ان کے حقائق ودقائق زیر بحث آتے ہوں، وہاں حافظ وعینی جیسی نادرہ روزگار محققین ومدققین امت کی علمی وتحقیقی ابحاث وانتقادات کو اہمیت نہ دینا موزوں نہیں معلوم ہوتا کوشش ہے کہ ''انوار الباری'' کو علمی وتحقیقی نقطہ نظر سے بطور معیار وشاہکار پیش کیا جائے، آئندہ ارادۃ اللہ غالب علی ارادۃ الناس۔ وبہ نستعین۔

ترجیح بخاری پر نظر

امام بخاری نے آخری حدیث الباب بروایت ابی نعیم کو دوسروں کی روایت پر ترجیح دی ہے یعنی اس کو مسانید ابن عباس میں سے قرار دیا ہے اور جن حضرات نے اس کو مسانید حضرت میمونہ سے قرار دیا ہے اس کو مرجوع کہا ہے حافظ نے لکھا ہے کہ اکثر رواۃ نے عن ابن عباس عن میمونہ ہی روایت کی ہے، جس کو امام بخاری نے ابن عیینہ کی آخر عمر کی روایات میں سے قرار دیا ہے اور اپنی روایت کو اس سے قبل کی روایت کہہ کر قوی کیا ہے کہ شروع عمر میں شیخ کا حافظہ قوی ہوتا ہے اور اس کو صرف ان لوگوں نے روایت کیا ہے، جنھوں نے ابن عیینہ سے پہلے زمانے میں سنا تھا لیکن دوسروں کی روایت کو بھی حافظ نے دوسری وجوہ سے قابل ترجیح کہا مثلاً یہ کہ زمانہ آخر کے روایت کرنے والے تعداد میں زیادہ ہیں اور ان کو سفیان بن عیینہ کے ساتھ زیادہ مدت تک رہنے کا موقع بھی ملا ہے لہٰذا ان کی روایت کو ترجیح ہونی چاہئے اور محدث اسماعیلی نے اس کو بلحاظ معنوی بھی ترجیح دی ہے کہ حضرت ابن عباس خود تو حضور اکرم ﷺ کے حضرت میمونہ کے ساتھ غسل کرنے کی کیفیت پر مطلع نہیں ہو سکتے تھے لہٰذا انہوں نے اس کا علم حضرت میمونہ کے بتلانے سے حاصل کیا ہوگا اس لحاظ سے یہ حدیث گویا مسندات میمونہ ہی سے ہو جاتی ہے (یہ گویا تیسری وجہ ترجیح امام بخاری کے مقابلہ میں ہوئی) پھر حافظ نے لکھا کہ اس روایت کو امام شافعی، حمیدی[1]، ابن ابی عمر، ابن ابی شیبہ وغیرھم نے اپنی مسانید میں بہ طریق سفیان ذکر کیا ہے اور مسلم ونسائی وغیرہما نے بھی اسی طریق سے روایت کیا ہے (فتح الباری ۲۵۴، ۱)

محقق عینی نے مزید وضاحت کر کے لکھ دیا کہ مسلم، نسائی، ترمذی وابن ماجہ چاروں نے اس حدیث کی روایت عن ابن عباس عن میمونہ ہی کی ہے (لہٰذا ان سب محدثین کے نزدیک بھی مسندات میمونہ میں سے ہوگی) (عمدہ ص ۱۴۳ ج ۲)

اس موقع پر عمدۃ القاری کی عبارت بابتہ ترجیح اسماعیلی لائق تائل ہے اور عبارت فتح الباری زیادہ واضح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

توجیہ لامع الدراری

اس موقع پر لامع الدراری ص ۱۰۵ ج ۱ میں جو توجیہ وا تصحیح ماروی ابونعیم کے بعد حضرت گنگوہی قدس سرہٗ کی جانب سے نقل ہوئی ہے۔ محل تامل ہے، توجیہ یہ کہ اکثر روایات خصوصاً ان امور میں چونکہ حضرت میمونہؓ سے مروی ہیں، اس لئے بعض لوگوں نے ان کا واسطہ بڑھا دیا۔ اور وہ اضافہ اس لئے صحیح نہیں کہ حضرت ابن عباس کی روایت صرف حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا پر منحصر نہیں ہے کہ محض وجہ مذکور کے خیال سے ان کا واسطہ طے کر کے بڑھا دیا جائے۔ کیونکہ وہ دوسری ازواج مطہرات اور بہت سے صحابہ سے بھی روایت کرتے ہیں، کیا ضرور ہے کہ ان کی یہ روایت حضرت میمونہؓ سے ہی ہو جیسا کہ ہم نے محقق عینی وحافظ ابن حجر کے حوالہ سے نقل کیا، امام بخاریؒ کا مقصد صرف ترجیح ہے، تصحیح وتغلیط نہیں ہے کیونکہ جن محدثین نے حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کا اضافہ روایت میں کیا ہے، اور زیر بحث حدیث کو مسندات حضرت میمونہؓ سے قرار دیا ہے ان کو کوئی مغالطہ نہیں ہوا اور نہ انہوں نے کوئی غیر صحیح بات کہی ہے بلکہ ان کو روایت اسی طرح پہنچی ہے، جس طرح انہوں نے روایت کی ہے خود امام بخاری نے چونکہ آخر عمر سے قبل کی روایت کرنے والوں سے روایت لی ہے، اسی لئے وہ ان کے نزدیک زیادہ قابل ترجیح ہے۔

---

[1] مسند حمیدی ۱۴۸۔ ا میں حدیث مذکور ۳۰۹ پر عنوان ''احادیث میمونہ'' ہی کے تحت ذکر ہوئی ہے (ملاحظہ ہو مسند حمیدی مطبوعہ مجلس علمی ڈابھیل وکراچی) مولف

اگرچہ نظر تحقیق میں ان کا نظریہ موجوح ہی ہو جیسا کہ ہم نے حافظ ابن حجر سے امام بخاری کے مقابلہ میں دوسرے محدثین کے نظریہ کی ترجیح کے بھی وجوہ ذکر کئے ہیں۔ چونکہ اوپر کی توجیہ کہیں نظر سے نہیں گذری اور نہ وہ اعلیٰ سطح کی محققانہ ومحدثانہ شان کے مناسب ہے اس لئے ہمارا خیال ہے کہ اس کی نقل وتعبیر میں کچھ فرق ہو گیا ہے جس طرح ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ کی طرف سے نقل وتعبیر میں فرق یا غلطی کی وجہ سے بہت سی باتیں بے وزن نقل ہوگئی ہیں۔ والعلم عند اللہ العلیم الخبیر۔

باب من افاض على راسه ثلاثا

(جو شخص اپنے سر پر تین مرتبہ پانی بہائے)

(۲۴۹) حدثنا ابو نعيم قال ثنا زهير عن ابی اسحاق قال حدثنی سليمان بن صرد قال حدثنی جبير بن مطعم قال قال رسول الله ﷺ اما انا فافيض على راسی ثلاثا و اشار بيديه كلتيهما

(۲۵۰) حدثنا محمد بن بشار قال حدثنا غندر قال حدثنا شعبة عن مخول بن راشد عن محمد بن علی عن جابر بن عبدالله قال كان النبی ﷺ يفرغ على راسه ثلاثا

(۲۵۱) حدثنا ابو نعيم قال ثنا معمر بن يحيى بن سام قال حدثنا ابو جعفر قال لی جابر اتانی ابن عمک يعرض بالحسن بن محمد بن الحنفية قال كيف الغسل من الجنابة فقلت كان النبی ﷺ ياخذ ثلث اكف فيفيضها على راسه ثم يفيض على سائر جسده فقال لی الحسن انی رجل كثير الشعر فقلت كان النبی ﷺ اكثر منک شعراً

ترجمہ:۲۴۹ حضرت بن مطعم نے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "میں تو پانی اپنے سر پر تین مرتبہ بہاتا ہوں" اور آپ نے اپنے دونوں ہاتھوں سے اشارہ کر کے بتلایا۔

ترجمہ:۲۵۰ حضرت جابر بن عبداللہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ اپنے سر پر تین مرتبہ پانی بہاتے تھے۔

ترجمہ:۲۵۱ حضرت ابوجعفر نے بیان کیا کہ ہم سے جابر نے فرمایا میرے پاس تمہارے چچازاد بھائی آئے' ان کا اشارہ حسن بن محمد حنیفہ کی طرف تھا' انہوں نے پوچھا کہ جنابت کے غسل کا کیا طریقہ ہے۔ میں نے کہا نبی کریم ﷺ تین چلّو لیتے تھے اور ان کو اپنے سر پر بہاتے تھے' پھر اپنے تمام بدن پر پانی بہاتے تھے' حسن نے اس پر کہا کہ میں تو بہت بالوں والا آدمی ہوں' میں نے جواب دیا کہ نبی کریم ﷺ کے تم سے زیادہ بال تھے۔

تشریح: تینوں احادیث سے ترجمہ کے موافق ثابت ہوا کہ حضور اکرم ﷺ غسل کے وقت اپنے سر مبارک پر تین مرتبہ پانی بہاتے تھے محقق عینی نے لکھا کہ اس سے استنباط ہوا کہ تین بار سر پر پانی بہا دینا کافی ہے اگرچہ غسل کرنے والے کے سر پر بال بہت زیادہ بھی ہوں۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ پورے جسم پر پانی بہانے سے قبل سر پر پانی ڈالنا چاہیے نیز اس امر کی ترغیب ہوئی کہ امور دین میں علماء سے سوال کرنا چاہیے اور علم ہو تو عالم کو اس کا جواب بھی دینا ضروری ہے پھر کان النبی ﷺ کی تعبیر سے یہ بھی معلوم ہوا کہ آپ کی عادت مبارکہ اسی طرح تھی اور آپ التزام کے ساتھ تین دو ہتڑ پانی غسل کے وقت ڈالا کرتے تھے (عمدہ ۲-۱۷)

حافظ ابن حجر نے ابن عمک پر لکھا کہ یہ ابن عم کا لفظ بطور مجوز یعنی مجاز وتسامح کے طریقہ پر بولا گیا ہے کیونکہ حضرت حسن بن محمد بن

الحنفیہ حضرت ابوجعفر کے چچازاد بھائی نہ تھے بلکہ ان کے والد کے[1] چچازاد بھائی تھے۔

اکثر منک شعرا پر حافظ نے لکھا کہ یعنی رسول اللہ علیہ السلام تم سے زیادہ بالوں والے اور زیادہ نظافت پسند بھی تھے پھر بھی جب انہوں نے تین بار سر پر پانی ڈالے اور کم مقدار پر اکتفا کیا تو معلوم ہوا کہ صفائی و پاکیزگی اتنے سے ضرور حاصل ہو جاتی ہے اور اس سے زیادہ پر مدار سمجھنا بڑائی پسندی کی بات ہے یا وہم ووسوسہ کی وجہ سے ہے، جس کو اہمیت دینا مناسب نہیں۔ (فتح ۲۵۵۔۱)

باب الغسل مرة واحدة

(ایک بار پانی ڈال کر غسل کرنا)

(۲۵۲) حدثنا موسى بن اسماعيل قال ثنا عبدالواحد عن الاعمش عن سالم بن ابى الجعد عن كريب عن ابن عباس قال قالت ميمونة وضعت للنبى عليه السلام ماء للغسل فغسل يديه مرتين اوثلاثاً ثم افرغ على شماله فغسل مذاكيره ثم مسح يده بالارض ثم مضمض واستنشق وغسل وجهه ويديه ثم افاض على جسده ثم تحول من مكانه فغسل قدميه.

ترجمہ: حضرت ابن عباس نے حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے نقل کیا ہے کہ میں نے نبی کریم علیہ السلام کیلئے غسل کا پانی رکھا تو آپ نے اپنے ہاتھ دو مرتبہ یا تین مرتبہ دھوئے پھر پانی اپنے دائیں ہاتھ پر ڈال کر اپنی شرم گاہ کو دھویا پھر زمین پر ہاتھ رگڑا اس کے بعد کلی کی اور ناک میں پانی ڈالا اور اپنے چہرے اور ہاتھوں کو دھویا پھر اپنے سارے بدن پر پانی بہالیا اور اپنی جگہ سے ہٹ کر دونوں پاؤں دھوئے۔

تشریح: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ اس باب میں امام بخاری نے غسل میں ایک بار جسم کے دھونے کا ذکر کیا ہے گویا ترجمہ بیان جواز کے لیے ہے اور اس کا جواز ہمارے یہاں حنفیہ کے نزدیک بھی ہے **ثم افاض على جسده** موضع ترجمہ ہے مگر مجھے مراجعت طرق کے بعد اس امر میں تردد ہو گیا ہے کہ آیا نبی کریم علیہ السلام نے واقعی ایک مرتبہ پر اکتفا کیا بھی تھا یا نہیں؟ میرا خیال ہے کہ آپ نے اس واقعہ میں بھی حسب عادت تین بار ہی جسم مبارک کو دھویا ہوگا اگر ایسا ہے تو گویا ذکر ہی تثلیث یہاں نہیں ہے مگر حقیقت میں موجود ہے

مطابقت ترجمہ کی بحث

حافظ نے لکھا ابن بطال نے کہا کہ **غسل مرة واحدة** کا ثبوت **ثم افاض على جسده** سے ہوا کیونکہ اس میں کسی عدد کی قید نہیں ہے لہذا کم سے کم مراد لیں گے جو ایک بار ہے کیونکہ اصل یہی ہے کہ اس پر زیادتی نہ ہو (فتح الباری ۲۵۶۔۱)

محقق عینی نے لکھا کہ ابن بطال نے تطبیق ترجمہ کے لیے تکلف سے کام لیا ہے دوسرے یہ کہ حدیث الباب میں دس احکام بیان ہوئے ہیں، پھر ایک حکم پر ترجمہ قائم کرنے کی کیا وجہ؟ اور کیا فائدہ ہے؟ البتہ اگر بقیہ احکام کے لیے تراجم لا چکتے اور صرف یہی حکم باقی رہ جاتا تو اس کی معقول وجہ ہوتی، ظاہر ہے کہ یہ حدیث تو ایک ہی ہے اور اس کے ٹکڑے صرف تراجم ابواب قائم کرنے کے لئے کئے ہیں البتہ یہ توجیہ بن سکتی ہے کہ ثم افاض قلیل وکثیر دونوں کو شامل ہے لہذا قلیل کے لحاظ سے ترجمہ کی مطابقت ظاہر ہے (عمدة ۱۸۔۲)

---

[1] دونوں حضرات کا سلسلہ نسب اس طرح ہے (۱) ابوجعفر (الباقر) بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب (۲) حسن بن محمد بن علی بن ابی طالب، "حنفیہ" حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی دوسری بیوی تھیں جن سے آپ نے حضرت سیدہ نساء فاطمہ زہراء رضی اللہ عنہم کی وفات کے بعد نکاح فرمایا تھا اور حضرت محمد کی شہرت اپنی والدہ ماجدہ ہی کی نسبت سے ہوگئی تھی۔ مولف

باب من بداء بالحلاب او الطيب عندالغسل

(غسل کے وقت حلاب یا خوشبو سے شروع کرنا)

(۲۵۳) حدثنا محمد بن المثنٰی قال ثنا ابو عاصم عن حنظلة و عن القاسم عن عائشة قالت كان النبي صلی اللہ علیہ وسلم اذا اغتسل من الجنابة دعا بشيء نحو الحلاب فاخذ بكفه فبدا بشق راسه الايمن ثم الايسر فقال بهما على وسط راسه

ترجمہ: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب غسل جنابت کرنا چاہتے تو حلاب کی طرح ایک چیز منگاتے تھے (بہت سی دوسری روایتوں میں بعینہ حلاب منگانے کا ذکر ہے) پھر پانی اپنے ہاتھ میں لیتے تھے اور سر کے داہنے حصے سے غسل کی ابتداء کرتے تھے پھر بائیں حصہ کا غسل کرتے تھے پھر اپنے دونوں ہاتھوں سے سر کے درمیانی حصہ پر پانی بہاتے تھے۔

تشریح: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ امام بخاری کا مقصد یہ معلوم ہوتا ہے کہ غسل حلاب سے بھی ہوسکتا ہے یعنی دوہنی سے جس میں دودھ دوہتے ہیں اور اس میں پانی لیا جائے تو دودھ کا رنگ اور بو بھی آجاتی ہے تو یہ بتلایا کہ پانی میں اگر ان چیزوں کا ظہور بھی ہو تو تب بھی کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے ابتداء غسل جنابت فرمایا ہے کہ اس سے طہارت حاصل کرنے میں کوئی مضائقہ ہوتا تو پہلے آپ دوسرے بالکل خالص پانی سے غسل فرماتے اور صرف دوہنی سے غسل پر اکتفاء نہ فرماتے دوسری بات اس سے یہ معلوم ہوئی کہ اگر دوہنی سے غسل کرنے میں دودھ کا کوئی اثر چکنائی یا بو وغیرہ بدن پر رہ جائے تو اس کا بھی کوئی حرج نہیں کیونکہ پاک پانی میں اگر کوئی دوسری چیز پاک مل جائے تو وہ پاک ہی رہتا ہے اور معمولی تغیر رنگ و بو سے اس کی ماہیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا چنانچہ اسی کو مزید صراحت کے ساتھ آئندہ باب من تطيب ثم اغتسل وبقى اثر الطيب میں بتلائیں گے اور یہاں بھی والطیب سے اشارہ کر دیا کہ اسی طرح اگر خوشبو غسل سے پہلے لگائی اور اس کا اثر غسل کے بعد بھی باقی رہا تو وہ درست ہے تاہم یہاں کی خوشبو اور اگلے باب مذکور کی خوشبو میں ایک بھی فرق ہے جس کی طرف حضرت شاہ صاحب نے اشارہ فرمایا کہ وہاں خوشبو کا استعمال حصول نشاط کے لیے ہے جو محرک ہونے کے سبب امر جماع میں معین و مفید ہے غسل سے متعلق نہیں ہے اور خاص غسل کے سلسلہ میں جو خوشبو یا خوشبو دار تیل پہلے لگایا جاتا ہے اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ وہ خوشبو سارے بدن پر پھیل جائے وغیرہ۔

حضرت شاہ صاحب نے مزید فرمایا یہاں امام بخاری حلاب کا مسئلہ تو مستقلا بیان کرنا چاہتے ہیں اس لیے اس کے واسطے حدیث بھی ذکر کی ہے اور طیب (خوشبو) کا مسئلہ تبعاً ذکر کر دیا ہے اس لیے اس کے واسطے حدیث بھی ذکر کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی ہوگی اور چونکہ بقاء اثر کے لحاظ سے دونوں کا حکم ایک ہی ہے اس لیے ترجمۃ الباب میں دونوں کو ایک ساتھ ذکر کرنے میں مضائقہ نہ تھا۔

نحوالحلاب پر حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: کہ دوسرے طرق روایت سے معلوم ہوا کہ بعینہ حلاب ہی کو آپ نے طلب فرمایا تھا۔

حافظ نے لکھا: نحوالحلاب سے مراد حلاب جیسا برتن بہ لحاظ مقدار کے[1] کہ ابو عاصم نے اسکی مقدار ایک ایک بالشت طول و عرض سے کم قرار دی ہے خرجہ ابوعوانۃ فی صحیحہ عنہ اور روایت ابن حبان سے ثابت ہوا کہ ابو عاصم نے اپنی دونوں ہتھیلیوں سے اشارہ کیا گویا دونوں ہاتھ کی

---

[1] راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ تشبیہ مذکور بہ لحاظ کیفیت ما فی الاناء بھی ہوسکتی ہے کہ جس طرح حلاب دوہنی سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا غسل فرمانا ثابت ہے کہ اس میں پانی ڈال کر غسل کرنا باوجود دودھ کے اثرات ظاہر ہونے کے درست ہے اسی طرح آٹا گوندھنے کے اس لگن سے بھی حضور کا غسل ثابت ہے جس میں آٹے کے اثرات موجود تھے چنانچہ مسند احمد میں باب فی حکم الماء متغير بطاهر اجنبى عنه کے تحت اس کے ثبوت میں (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بالشتوں سے حلقہ کر کے اس کے اوپر کے گھیرے کا دور اور حلقہ بتلایا کہ حلاب یا اس جیسا برتن ایسا ہوتا تھا اور روایت بیہقی میں ہے کہ وہ مثل مقدار کوزتھا جس میں آٹھ رطل[1] کی گنجائش تھی۔

بحث ونظر: امام بخاری کے مذکور ترجمۃ الباب کو مبہمات تراجم سے گنا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ کبار محدثین ومشائخ اور شارحین بخاری اس کے اشکال کو رفع کرنے کی طرف متوجہ ہوئے ہیں حافظ ابن حجر نے بھی لکھا کہ اس ترجمۃ کی مطابقت حدیث الباب کے ساتھ قدیماً وحدیثاً جماعت ائمہ کے نزدیک مشکل سمجھی گئی ہے پھر حافظ نے اس بارے میں سب کے مختلف اقوال ذکر کئے ہیں ہم نے اپنے نزدیک جو تشریح وتوجیہ مطابقت سب سے بہتر تھی اوپر ذکر کردی ہے اور آگے دوسرے اقوال وآراء نقل کرتے ہیں تاکہ موضوع کے سارے اطراف سامنے آجائیں۔ وبہ نستعین

حلاب سے کیا مراد ہے

ساری بحث اسی نقطہ پر گھومی ہے جن حضرات نے حلاب سے مراد مخصوص برتن لیا ہے ان کی رائے سب سے زیادہ صائب ہے اور جنھوں نے دوسرے معانی لیے اور امام بخاری کی تغلیط کی ہے وہ اس معاملہ میں راہ صواب سے ہٹ گئے ہیں پہلے طبقہ میں علامہ خطابی، قاضی عیاض علامہ قرطبی، محقق عینی ابوعبید ہروی علامہ نووی اور محدث حمیدی علامہ سندی وغیرہ ہیں

محقق عینی نے لکھا کہ یہ گمان صحیح نہیں کہ امام بخاری نے حلاب سے خوشبو کی کوئی قسم مراد لی ہے کیونکہ اوالطیب کا لفظ ہی اس کی تردید کر رہا ہے لہٰذا ان کی مراد وہ برتن ہی ہے جس میں پانی رکھا جاسکتا ہے

علامہ خطابی کا ارشاد

آپ نے فرمایا حلاب وہ برتن ہے جس میں اونٹنی کے ایک مرتبہ دودھ دوہنے کی مقدار آسکے اور عرب میں حلاب کو ظرف ہی سمجھتے تھے جس کی دلیل یہ قول شاعر ہے۔[2]

صاح ! ھل رایت اوسمعت براع ردفی الضرع مابقی فی الحلاب

فتح الباری ۲۵۶۔۱) میں دوہنی ہے جو غالباً اماقری ہوگا) یعنی تم نے کبھی کوئی راعی اہل ایسا بھی دیکھا یا سنا ہے جس نے حلاب (دوہنی) کا دودھ اونٹنی کے باک میں لوٹا دیا ہو)

قاضی عیاض کا ارشاد

آپ نے فرمایا حلاب اور محلب بکسر المیم وہ برتن ہوتا ہے جس میں بقدر اونٹنی کے دودھ کے کوئی چیز سما سکے اور حلاب سے مراد غیر طیب ہونے پر طیب کا اس پر او سے عطف ہی دلیل ہے کہ اس کو امام بخاری نے قیم ومقابل قرار دیا ہے لہٰذا اسماعیلی کی رائے صحیح نہیں ہے کہ امام

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) دو حدیثیں ذکر ہوئی ہیں جن پر حاشیہ میں الاحکام کے تحت لکھا کہ احادیث الباب سے جواز طہارت کا حکم ایسے پانی سے معلوم ہوا جس میں کوئی اجنبی چیز طاہر مل گئی ہو اور اس سے پانی میں تغیر بھی آ گیا ہو بشرطیکہ وہ تغیر معمولی ہو کہ اس سے پانی اپنی حد ووصف سے خارج نہ ہو جائے اور یہی مالکیہ کے سوا باقی سب ائمہ مجتہدین کا مذہب ہے صرف مالکیہ اس کے قائل ہیں کہ ایسا پانی خود تو پاک ہے مگر مطہر (پاک کرنے والا) نہیں ہے (الفتح الربانی ۲۱۴۔۱)

احقر کی ذکر کردہ توجیہ پر دعا بحلاب اور دعا بشو حلاب دونوں کی غرض ایک ہی ہو جاتی ہے اور حضرت شاہ صاحب کی تشریح مذکور بہت زیادہ موجہ ہو جاتی ہے حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے بھی حضرت کی توجیہ مذکور کو نقل کر کے حسن جدا لکھا ہے مگر ساتھ ہی یہ اشکال لکھا دیا ہے کہ بداء کا لفظ ترجمہ وحدیث میں کھٹکتا ہے کیونکہ توجیہ مذکور کی بدایت کے ساتھ کوئی خصوصیت معلوم نہیں ہوتی۔

اس پر گزارش ہے کہ خود ترجمہ وحدیث میں بھی بداء کے لفظ سے حقیقی بدایت مقصود ومتعین نہیں ہے بلکہ صرف قبلیت اسی درجہ میں بتلائی ہے کہ اس شئی طاہر مخالط بماء الغسل کے اثرات باقیہ کا صحت غسل پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ لہٰذا توجیہ انور بلا کسی تردد کے حسن جدا ہے واللہ تعالیٰ اعلم (مولف)

[1] اس سے معلوم ہوا کہ صاع کی مقدار بھی آٹھ رطل ہی تھی جو حضور علیہ السلام کے غسل کے سلسلہ میں منقول ہے اور حنفیہ بھی صاع آٹھ رطل ہی کا قرار دیتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم

[2] حافظ نے خطابی کا قول اور شعر مذکور نقل کر کے یہ بھی لکھا کہ خطابی کا اتباع رائے مذکور میں ابن قرقول نے مطالع میں نیز ابن جوزی اور ایک جماعت علماء نے کیا ہے۔

بخاری سے غلطی ہوگئی انہوں نے حُلاب کو خوشبو سمجھ لیا امام بخاری ایسا کیونکر سمجھے جب کہ انہوں نے خود ہی حلاب پر طیب کو عطف کیا جو دونوں کے ایک دوسرے سے مغائر ہونے کی دلیل ہے اسی طرح ازہری کا یہ دعوی بھی غلط ہے کہ صحیح بخاری کے نسخہ میں کتابت کی غلطی ہوگئی ہے کہ اصل لفظ تو جلاب تھا یعنی گلاب کہ فارسی میں آب ورد پر بولتے ہیں غلطی کا تبین سے حلاب لکھا گیا کیونکہ مشہور روایت بخاری حلاب ہی ہے ابوعبید ہروی نے بھی ازہری کے احتمال مذکور پر نکیر کی ہے

علامہ قرطبی کا ارشاد

حلاب بکسر حاء مہملہ ہی صحیح ہے اس کے سوا کوئی قول صحیح نہیں ہے اور جس نے اس کو خوشبو کی کوئی قسم قرار دیا اس سے غلطی ہوئی ہے نیز اس کو جلاب سمجھنا بھی غیر صحیح ہے

اگر اعتراض کیا جائے کہ حلاب بمعنی اناء لینے کی صورت میں ترجمۃ الباب کے اندر دومختلف چیزوں کا ذکر ہوا یعنی برتن اور خوشبو کا حالانکہ آگے باب کے اندر طیب (خوشبو) کا کوئی ذکر نہیں ہے لہٰذا ترجمہ سے حدیث الباب کی مطابقت پوری نہ ہوئی اس کا جواب یہ ہے کہ باب کا مقصد دونوں میں سے ایک بات کا اثبات ہے اسی لیے او[1] فصل کرنے والی لائے ہیں واو وصل کرنے والی نہیں لائے پس ایک کا ذکر کافی ہے دوسرے یہ کہ امام بخاری کی تو یہ عام عادت ہے کہ وہ بسا اوقات ترجمہ وعنوان باب میں ایک چیز ذکر کرتے ہیں، پھر کسی خاص وجہ سے باب کے اندر کوئی حدیث بھی اس سے تعلق رکھنے والی نہیں لاتے اگر کہا جائے کہ ظرف ماء اور خوشبو میں باہمی مناسبت کیا ہے کہ دونوں کو ساتھ ذکر کیا میں کہتا ہوں مناسبت یہ ہے کہ دونوں کا وقوع ابتداء غسل میں ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ حلاب سے یہاں مراد وہ برتن ہو جس میں خوشبو ہو یعنی کبھی خوشبو کا ظرف طلب فرماتے تھے اور کبھی خود خوشبو ہی مطلوب ہوتی تھی جیسا کہ علامہ کرمانی کی رائے ہے کہ لیکن اسماعیلی کی ایک روایت اس احتمال کے خلاف ہے (عمدہ ۱۹-۲)

حافظ نے لکھا کہ علامہ نووی نے ابوعبید ہروی کا اعتراض ونقد ازہری کے خلاف نقل کی ہے اور ایک جماعت نے بلحاظ مشہور روایت کے ازہری کا رد کیا ہے اور بہ لحاظ معنی کے ابن الاثیر نے لکھا کہ خوشبو کا غسل کے بعد استعمال زیادہ موزوں ومناسب ہے بہ نسبت پہلے کے کیونکہ غسل سے تو وہ دھل جائے گی کوئی فائدہ نہ ہوگا۔

محدث حمیدی کی رائے

آپ نے غریب الصحیحین پر کلام کرتے ہوئے لکھا کہ ''امام مسلم نے اس حدیث کو حدیث الفرق اور حدیث قدر الصاع کے ساتھ ملا کر ایک ہی جگہ ذکر کیا ہے اس سے معلوم ہوا ہے کہ گویا انہوں نے بھی حلاب کو برتن ہی سمجھا ہے۔ لیکن امام بخاری کے متعلق دوسری حدیثیں ساتھ ذکر نہ کرنے کی وجہ سے کسی کو یہ گمان ہوسکتا ہے کہ انہوں نے اس کو کوئی خوشبو کی قسم خیال کیا جو غسل سے پہلے استعمال ہوتی ہے''

اس کے بعد حافظ نے لکھا کہ حمیدی نے امر مذکور کو امام بخاری کی طرف محض ایک احتمال کے طور پر منسوب کر دیا جس سے معلوم ہوا کہ احتمال دوسرا اس کے خلاف ومقابل بھی موجود ہے اگرچہ اس کو انہوں نے کھول کر نہیں لکھا۔ (فتح الباری ص ۲۵۶ ج ۱)

حضرت گنگوہی کا ارشاد

آپ نے فرمایا کہ امام بخاری کی غرض یہ ہے کہ غسل کرنے والے کو اختیار ہے خواہ ابتداءً خالص پانی سے غسل کرلے خواہ ابتداءً خطمی

[1] علامہ قسطلانی نے بھی اس توجیہ کو اختیار کیا ہے (لامع الدراری ۱۰۶ ج ۱)

وخوشبو وغیرہ کے مخلوط پانی سے سر دھو کر غسل کر لے کہ اس کے بعد خالص پانی سے سر دھونے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ نبی کریم علیہ السلام سے ثابت ہے کہ جب آپ علیہ السلام غسل کا ارادہ فرماتے تھے تو پہلے خطمی مخلوط بالطیب کے ساتھ سر دھوتے تھے، پھر اسی پر اکتفا کرتے اور دوبارہ سر کو نہیں دھوتے تھے اور کبھی بغیر خطمی کے سر دھو کر تمام جسم دھو لیتے تھے، ان ہی دو صورتوں کے جواز و اختیار اور عدم وجوب کی طرف امام بخاری اشارہ کر رہے ہیں بدء بالحلاب سے دوسری صورت کی طرف اور او الطیب سے پہلی قسم غسل کی طرف اشارہ ہے۔

اس کے علاوہ حضرت گنگوہی سے یہ توجیہ بھی نقل ہے کہ ابتداء بالطیب یعنی خوشبو و خطمی وغیرہ سے سر دھونے کی ابتداء) چونکہ حضور اکرم علیہ السلام سے مشہور اور سب کو معلوم تھی اس لئے اس کی حدیث کا ذکر تو امام بخاری نے بے ضرورت سمجھ کر ترک کر دیا اور جو صورت خفا میں تھی اس کو نمایاں کر دیا یعنی ابتدا بالحلاب، اور بتلا دیا گیا کہ وہ بھی جائز ہے، اگر چہ ضروری و لازم وہ بھی نہیں اور ابتداء بالحلاب کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ استنجاء نہ کرے جو سنن و مستحبات غسل سے ہے اور اس کی دلیل پیش کر دی کہ ایسا حضور اکرم علیہ السلام سے بھی ثابت ہوا ہے ظاہر ہے حضرت اقدس رحمۃ اللہ علیہ کے ارشادات و توجیہات مذکورہ بالا بھی محققانہ محدثانہ ہیں، مگر ان کا تعلق حدیث مذکور و غیر مذکور دونوں سے ہو جاتا ہے، اگر چہ امام بخاری کی عادت کے تحت ان امور کی بڑی گنجائش ہے جیسا کہ محقق عینی بھی اوپر کہہ چکے ہیں، لیکن حضرت شاہ صاحب کی توجیہ پر ترجمہ و حدیث کی مطابقت پوری طرح ہو جاتی ہے اور مذکور و غیر مذکور کا خدشہ بھی سامنے نہیں آتا۔

توجیہ صاحب القول الفصیح پر نظر

آپ نے لکھا کہ ترجمۃ الباب کا مطلب واضح ہے کہ غسل میں بدایت بالحلاب اور بدایت بالطیب دونوں صحیح ہیں خواہ یوں کر لیں کہ اول پانی سے نہا ڈالیں بعد میں خوشبو دار تیل و عطریات کا استعمال کریں، جیسا کہ عام دستور ہے یا یوں کر لیں کہ اول جسم اور بالوں پر خوشبو دار تیل کی مالش کریں بعد میں غسل کریں۔۔۔اس صورت میں حلاب بھی اپنے متعارف معنی پر باقی رہتا ہے اور مؤلف کے اوپر سے تمام الزامات بھی رفع ہو جاتے ہیں ہمیں حیرت ہے کہ شارحین نے اس صحیح اور بے تکلف تفسیر کو کیوں نہ اختیار فرمایا، غایت سے غایت یہ کہا جا سکتا ہے حدیث کی یہ تعبیر کہ **دعا بشی نحو الحلاب فاخذ بکفه فاخذ بشق راسه الایمن ثم الایسر** اس کی موہم ہے کہ حلاب از جنس طیب کوئی شے ہے لیکن وضوح حقیقت کے بعد اس قسم کے ایہامات قابل اعتناء نہیں ہوتے" (القول الفصیح ص ۱۲۸ ج ۱)

توجیہ مذکور پڑھ کر حیرت تو ہمیں بھی ہوئی کہ ایسی صاف اور بے تکلف تفسیر کسی بڑے سے بڑے شارح بخاری اور محدث جلیل کو بھی کیوں نہ سوجھی اگر چہ "کم ترک الاول للآخر" کے تحت ایسا بہت مستبعد بھی نہیں ہے، لیکن یہاں ایک طالب علمانہ گزارش کو جی چاہتا ہے وہ یہ کہ امام بخاری کتاب الطہارت میں چل رہے ہیں اور غسل جنابت کے احکام بتلانا چاہتے ہیں، یہاں غسل کے عام دستور اور طور طریقوں سے بحث نہیں کر رہے ہیں۔اسی لئے ترجمۃ الباب ابتداء بالحلاب کے تحت حضور اکرم علیہ السلام کے غسل جنابت کے واقعہ کی حدیث بیان فرمائی اور اس میں کہیں ذکر نہیں ہے کہ حلاب سے غسل کے بعد آپ علیہ السلام نے خوشبو دار تیل و عطریات کا بھی استعمال فرمایا ہو، اور دوسری صورت (پہلے خوشبو دار تیل کی جسم اور بالوں پر مالش کر کے پھر غسل کرنے) کا تو حدیث میں سرے سے ذکر ہی نہیں جس کی وجہ سے او الطیب کا ترجمہ سب ہی کے نزدیک محل نظر ہے، تو مذکورہ بالا دونوں صورتیں جس طرح بالتفصیل لکھ کر امام بخاری کا مطلب واضح اور اس کو صحیح و بے تکلف تفسیر قرار دیا گیا ہے وہ ہمارے نزدیک توجیہ **القول بما لا یرضی به قائله** کے تحت آتی ہے اور غالباً اسی لئے اس کو کسی شارح نے اختیار نہیں کیا۔

درحقیقت محدثانہ نظر وہی ہے، جس کو حضرت گنگوہی نے بتلایا یا بداء بالحلاب میں صرف پانی سے غسل کرنا بتلایا ہے کہ اس سے پہلے سر دھونے کے لئے بھی خوشبو خطمی وغیرہ کا استعمال نہیں ہوا جو دوسرے مواقع میں ثابت ہے اس کے لئے حدیث الباب لائے ہیں اور نہ بعد کو ہوا جو ظاہر ہے

اسی لئے حدیث الباب بھی اس سے خالی ہے اور خوشبودار تیل وغیرہ کا بھی غسل سے قبل بطور مبادی غسل ثبوت نہیں ہے جیسا کہ ہمارے حضرت شاہ صاحب کی تحقیق ہے کہ غسل سے قبل خوشبو کے استعمال کا ثبوت ہوا ہے وہ نشاط جماع کے لئے تھا، غسل کے مبادی کے طور پر نہ تھا، اس لئے ہم سمجھتے ہیں کہ آج کل کے مذکورہ دونوں دستور کو صحیح بخاری کے ترجمہ وحدیث مذکور کی صحیح و بے تکلف تفسیر قرار دینا غیر محدثانہ نظر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

دوسری مناسب توجیہ

صاحب القول الفصیح نے دوسری مناسب توجیہ یہ ذکر کی کہ حلاب وہ پانی مراد ہو جس میں کچھ لبنیت کے آثار و کیفیات شامل ہوں، ایسے پانی میں بوجہ شمول اجزاء لبنیہ، تنقیہ جسم، تصفیہ شعور، ترطیب بدن، کی شان بڑھ جاتی ہے جس طرح کہ صابن یا اشنان وغیرہ کے پانی میں جوش دینے سے ازالہ وسخ اور تنقیہ وغیرہ کی قوت بڑھ جاتی ہے اور طیب سے ما یطیب الجسم و ینقیہ عن الاوساخ مراد ہو، طیب معروف یعنی خوشبو تیل یا عطریات وغیرہ مراد نہ ہوں الخ (ص ۱۲۸ ج ۱)

دودھ میں ترطیب بدن کی صلاحیت تو تسلیم، مگر تنقیہ و تصفیہ کی شان بھی اس میں صابن و اشنان کی طرح ہے محل نظر ہے اور بظاہر یہی وجہ ہے کہ محبّ طبری جن کی رائے یہی نقل ہوئی ہے کہ طیب سے مراد معروف خوشبو نہیں بلکہ تطیب بدن مراد ہے انہوں نے کہا کہ بدائۃ بالحلاب کا مطلب تو یہ ہے کہ پہلے غسل کے لئے حلاب میں پانی رکھا جائے، پھر غسل سے قبل بدن کی صفائی نجاست و میل کچیل سے کی جائے اور سر سے شروع کرنے کی وجہ بھی یہی ہے کہ اس میں تیل وغیرہ بالوں کی وجہ سے بھی زیادہ ہوتا ہے بہ نسبت باقی بدن کے، محب طبری نے یہ بھی کہا کہ اوالطیب میں او بمعنی واو ہے جیسا کہ بعض روایات میں واو کے ساتھ مروی بھی ہے (کماذکر الحمیدی) حافظ نے موصوف کی رائے تفصیل سے نقل کی ہے ملاحظہ ہو فتح الباری ص ۲۵۶ ج ۱) مگر انہوں نے یہ بھی نہیں کہا کہ خود لبنیت بھی تنقیہ وصفائی کا کام کرے گی، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صاحب قول الفصیح نے محبّ طبری کی رائے مذکور کو نہ صرف پسند کیا، بلکہ اس میں اپنے اوپر کی نئی تحقیق کا اضافہ فرما کر اس کی تکمیل کرنی چاہی ہے، اس لئے اگرچہ طبری کی توجیہ کو کسی نے مناسب توجیہ قرار نہیں دیا مگر مذکورہ اضافہ و تحقیق کے بعد وہ اس مدح وستائش کی ضرور مستحق ہوگئی۔

جہاں ماء مطلق و مقید کی بحث محدثین فقہا نے کی ہے، اور خطمی اشنان وصابون وغیرہ کا ذکر بطور مثال تصفیہ و تنقیہ بدن کے لئے کیا ہے، وہاں بھی ہماری نظر سے نہیں گزرا کہ کسی نے دودھ کو بھی ان جیسا قرار دیا ہو، حالانکہ جس چیز کا ثبوت کسی درجہ میں بھی حضور اکرم علیہ سے ہو سکا ہے، محدثین وفقہا ضرور اس کو معمول بنانے کا اہتمام کرتے ہیں، اگر خطمی کی طرح دودھ سے بھی تصفیہ شعور ہو سکتا یا اس کا ثبوت حضور اکرم علیہ سے ملتا تو یہ حضرات ضرور اس کا ذکر فرماتے اور بڑے حضرات تو ضرور ہی اس سنت کا اقتداء کرتے کہ غسل کے پانی میں دودھ ملا لیا کرتے مگر وہاں تو اس کے مقابل یہ بحث چھڑ گئی کہ حضور علیہ نے اگر حلاب سے غسل فرمایا جیسا کہ صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان میں تصریح ہے کہ آپ علیہ حلاب سے غسل فرماتے تھے، تو دودھ یا چکنائی کا اثر غسل کے بعد باقی رہے تو کوئی حرج تو نہیں؟ چنانچہ حضرت شاہ صاحب نے بھی ارشاد فرمایا کہ امام بخاری بتلانا چاہتے ہیں کہ اس قسم کی چیزوں کا کوئی اثر غسل کے بعد بھی بدن پر باقی رہ جائے تو وہ غسل کی صحت پر اثر انداز نہیں ہے، بات لمبی ہوگئی اور ہماری اس قسم کی علمی تنقیدات سے کچھ حضرات ناخوش بھی نظر آتے ہیں۔ مگر ہم کیا کریں جو حضرات ۳۰۔۴۰ سال سے درس حدیث دے رہے ہیں جب ان میں بھی سطحیت اور محدثانہ طرز تحقیق سے بعد کی کوئی جھلک نظر آتی ہے تو دل یہی چاہتا ہے کہ اس قسم کی چیزیں سامنے نہ آئیں اور ہم صرف اسی طرز تحقیق کو اپنائیں جو ائمہ حنفیہ اور امام طحاوی، محقق عینی، شیخ ابن ہمام وغیرہ اور آخر دور میں ہمارے حضرات اکابر دیوبند رحمہم اللہ تعالیٰ نے اختیار فرمایا تھا۔

احسن الاجوبہ عند الحافظ

پہلی توجیہ جس کو اکثر محدثین وشراح بخاری اور محقق عینی وغیرہ نے اختیار کیا ہے اوپر تفصیل سے مع مالہ وما علیہ ضمن وتشریح و بحث ونظر بیان ہو چکی ہے، دوسرے درجہ پر ہمارے نزدیک وہ توجیہ ہے۔ جس کو بعض علماء سے حافظ نے نقل کیا اور اس کو احسن الاجوبہ قرار دیا۔

آپ نے لکھا: میں نے بعض حضرات سے جن کا نام اس وقت یاد نہیں رہا، یہ توجیہ دیکھی ہے کہ وہ ترجمۃ الباب میں طیب سے مقصود حدیث عائشہؓ کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ وہ احرام کے وقت حضور اکرم علیہ کے خوشبو لگایا کرتی تھیں اور غسل چونکہ سنن احرام سے ہے، اس لئے گویا خوشبو وقت غسل ثابت ہوئی، امام بخاری نے یہاں یہ اشارہ کیا کہ ہر غسل کے وقت آپ علیہ کی عادت مبارکہ مستمرہ خوشبو لگانے کی نہ تھی اور آپ علیہ نے بغیر استعمال طیب کے بھی غسل فرمایا ہے۔''

حافظ نے لکھا کہ اس توجیہ کی تقویت اس امر سے ہوتی ہے کہ سات ابواب کے بعد امام بخاری نے'' **باب من تطبيب ثم اغتسل وبقي اثر الاطيب**'' قائم کر کے وہ حدیث عائشہؓ ذکر کی ہے جس سے بعد خوشبو لگانے کے غسل کرنا مستنبط ہوگا لہٰذا یہاں من بداء بالحلاب میں غسل کا برتن مراد ہے، جس کو آپ علیہ نے غسل کی غرض سے طلب فرمایا اور من بدء بالطیب عند الغسل کا مطلب یہ ہے کہ آپ علیہ نے غسل کا ارادہ فرمانے کے وقت خوشبو کا استعمال فرمایا، پس ترجمۃ الباب دونوں عمل میں دائر وسائر ہے پھر حدیث الباب سے آپ کی مداومت بداءت غسل پر ثابت ہوئی اور بعد غسل کے خوشبو لگانا تو عام عادت مشہور تھی ہی، اور ابتداء میں خوشبو لگانا یعنی غسل سے پہلے بھی، اس کی نشاندہی اشارہ حدیث عائشہ سے ہوگئی اس کے بعد حافظ نے لکھا کہ یہ میرے نزدیک سب جوابوں سے بہتر ہے اور تصرفات امام بخاری کے پیش نظر موزوں ومناسب بھی ہے واللہ علم۔

اسی سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ اسماعیلی کا یہ فرمانا قابل اعتراض ہے کہ غسل سے قبل خوشبو لگانا بے معنی ہے اسی طرح ابن الاثیر کی بات بھی قابل تنقید ہے کہ خوشبو کا استعمال غسل کے بعد زیادہ موزوں ہے بہ نسبت قبل کے نیز ان دونوں کے علاوہ دوسرے حضرات کے اقوال پر بھی تنقید وگرفت کے مواقع ہیں، ہم نے ان کے وضوح وظہور کی وجہ سے کوئی تعرض نہیں کیا۔ واللہ الهادی للصواب (فتح الباری ۲۵۷ ج ۱۰۰)

کرمانی وابن بطال کی توجیہ

ان دونوں حضرات کی رائے ہے کہ امام بخاری نے ترجمہ میں حلاب سے مراد وہ برتن لیا ہے جس میں خوشبو ہو پس مطلب یہ ہوا کہ ابتداء بہ طلب ظرف الطیب بھی درست ہے اور ابتداء بہ طلب نفس الطیب بھی اور حدیث الباب سے ترجمہ کا پہلا جز و ثابت ہے دوسرا نہیں۔ کیونکہ حدیث میں بھی غسل کے وقت حضور علیہ کی تقلید میں خوشبو کے استعمال کی ترغیب موجود ہے۔

حافظ کا نقد: ان دونوں کی رائے نقل کرنے کے بعد حافظ نے لکھا: گویا حدیث میں فاخذ بکفہ کے لفظ سے یہ حضرات سمجھے کہ آپ نے برتن میں سے اپنے ہاتھوں میں خوشبو لی اور داہنے بائیں لگائی، اور گویا یہ بیان آپ کے غسل کا نہیں بلکہ خوشبو لگانے کا ہوا ہے یہ توجیہ تو بظاہر اچھی ہے مگر جو دوسرے طرق روایت پر بھی نظر کرے گا وہ اس کو ترجیح نہیں دے سکتا کیونکہ محدث اسماعیلی نے تصریح کی کہ صفت مذکورہ غسل کی ہے خوشبو لگانے کی نہیں ہے اور انہوں نے اسی حدیث کے دوسرے طریق میں لفظ **كان يغتسل بقدح** بجائے حلاب کے پیش کی ہے جس میں یہ بھی زیادتی ہے **كان يغسل يديه ثم يغسل وجهه ثم يقول بيده ثلث غرف الحديث** اور ایک طرق میں ہے **اغتسل فاتى بحلاب فغسل شق راسه الايمن الحديث** پس لفظ اغتسل اور یغسل سے ظاہر ہے کہ وہ پانی کا برتن تھا خوشبو کا نہیں تھا اور ایک روایت اسماعیلی میں **ثم اخذ بكفيه ماء** ہے اس کو بھی غسل سے قبل خوشبو لگانے پر محمول نہیں کر سکتے ابوعوانہ کی صحیح میں **كان يغتسل بقدح**

الخ ہے اس میں بھی یغتسل اور غرفۃ پانی کے برتن پر کھلی دلیل ہے ابن حبان کی روایت میں ثم یصب علی شق راسه الایمن ہے ظاہر ہے کہ خوشبو لگانے کو صب بہانے سے تعبیر نہیں کیا جاتا غرض یہ سب امور مذکور انا الطیب والی توجیہ کو مستبعد بنا دیتے ہیں۔ (فتح ۲۵۷۔۱)

طیب بمعنی تطییب

یہ توجیہ[1] محب طبری کی ہے جس پر ضمناً بحث اوپر ہو چکی ہے۔

تصحیف جلاب: یہ توجیہ ازہری کی ہے جس کی غلطی اکابر محققین محدثین کی طرف سے اوپر نقل ہو چکی ہے

قاضی عیاض کی توجیہ حلاب ومحلب بکسر المیم برتن ہے جس میں اونٹنی کے دودھ کی مقدار آتی ہے اور بعض لوگوں نے اس حدیث میں محلب الطیب بفتح المیم مراد لیا ہے پھر کہا کہ ترجمۃ بخاری سے معلوم ہوا کہ انہوں نے ان دونوں تاویل کی طرف توجہ کی ہے (فتح الباری ۲۵۹۔۱)

حب المحلب فارسی میں پیوند مریم اور ہندی میں گھیوتی' کہیلا' کہیلی۔ دانہ مثل سرکا بلی نہایت خوشبودار اس بیج کو اکثر خوشبویات میں ملاتے ہیں۔ اور اس سے تیل بھی بناتے ہیں (خزائن الادویہ ص ۱۵ ج ۴)

حضرت شاہ ولی اللہ کی رائے

آپ نے شرح تراجم ابواب بخاری میں لکھا ہے حلاب کے دو معنی ہیں اول محلوب فی البذور یعنی نچوڑ اور دبا کر نکالا ہوا عرب کے لوگ بعض بیجوں کا محلوب خوشبو کی طرح غسل سے قبل اپنے جسم پر ملتے تھے مولف (امام بخاری) کا میلان بھی اسی معنی کی طرف معلوم ہوتا ہے کیونکہ انہوں نے حلاب کو طیب کی ساتھ ملا کر ذکر کیا ہے دوسرے معنی برتن کے ہیں اور بعض حضرات نے حدیث الباب کو اس معنی میں بھی لیا ہے اور بعض حضرات نے جلاب یا لجیم بمعنی ماء الورد آب گلاب لیا ہے اور عرب کے لوگ خوشبو اور ماء الورد کو بھی غسل سے پہلے استعمال کیا کرتے تھے جن کا اثر ان کے جسموں پر غسل کے بعد بھی باقی رہتا تھا اس معنی کا بھی کتاب میں احتمال ہے۔ (شرح تراجم ۱۸)

تخطئہ امام بخاری صحیح نہیں

زیر بحث باب میں امام بخاری کے ترجمہ پر بحث کرتے ہوئے بہت سے اکابر محدثین نے ان کا تخطئہ کیا ہے جو ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے حضرت شاہ صاحب نے فرمایا حلاب کو جلاب بمعنی گلاب کی تصحیف قرار دینا یا اس کو بمعنی حب المحلب کہنا زیادتی کی بات ہے کیونکہ امام بخاری نے اور بھی کئی مواضع میں یہ لفظ استعمال کیا ہے اور سب جگہ تصحیف ہونا مستبعد ہے اسی طرح یہ سمجھنا بھی امام بخاری کے علمی تبحر و جامعیت کی شان سے بعید ہے کہ انہوں نے حلاب کو غلطی سے بمعنی حب المحلب سمجھ لیا ہے خصوصاً جبکہ یہ لفظ دوسری احادیث میں بھی بہ صراحت وارد ہوا ہے جہاں برتن ہی کے معنی متعین ہیں (یہ بات امام بخاری ایسے جلیل القدر محدث سے کس طرح مخفی رہتی؟) البتہ یہ اشکال ضرور یہاں ہوا ہے کہ امام بخاری نے حلاب (بمعنی برتن) اور طیب (خوشبو) کو ایک جگہ کیوں جمع کیا ہے اسکے بعد حضرتؒ نے وہ تشریح فرمائی جو ہم نے ابتداء میں لکھ آئے ہیں اس کے ضمن میں اشکال مذکور بھی پوری طرح رفع ہو گیا ہے۔ والحمد للہ علی ذلک۔

ذیل میں بغرض افادہ ہم ان حضرات کے اسماء گرامی مع خلاصہ اقوال ذکر کرتے ہیں جنھوں نے امام بخاری کو غلطی پر بتلایا ہے ان میں سر فہرست محدث اسماعیلی کا نام ہے آپ نے اپنے مستخرج میں فرمایا اللہ تعالیٰ ابو عبداللہ امام بخاری پر رحم کرے اور غلطی سے مبرا کون ہے؟ ان کی سمجھ میں یہ بات آ گئی' کہ حلاب کوئی خوشبو ہے' حالانکہ غسل سے قبل خوشبو کے استعمال کا کوئی معنی نہیں اور غلطی سے مبرا کون ہے؟ ان کی سمجھ میں یہ بات آ گئی۔

---

[1] شیخ الاسلام نے اپنی شرح میں اسی توجیہ کو ترجیح دی ہے اور صاحب التفسیر نے محقق عینی کی توجیہ اختیار کی ہے لامع ۱۰۶ ج ۱

کہ حلاب کوئی خوشبو ہے، حالانکہ غسل سے قبل خوشبو کے استعمال کا کوئی معنی نہیں اور حلاب سے تو برتن ہی مراد ہے جیسا کہ اسی حدیث کے دوسرے طرق میں وضاحت وصراحت ہے کہ حضور علیہ السلام حلاب سے غسل فرماتے تھے۔ (فتح الباری ۲۵۶۔ ج۱)

علامہ ابن الجوزی نے فرمایا ایک جماعت نے حلاب کی تفسیر میں غلطی کی ہے اور ان میں سے امام بخاری بھی ہیں کہ انہوں نے حلاب کو خوشبو سمجھ لیا۔ (لامع الدراری ۱۰۵۔ ج۱)

علامہ خطابی نے شرح ابی داؤد میں لکھا حلاب برتن ہے جس میں اونٹنی کے ایک بار دودھ دوہنے کی مقدار آتی ہے امام بخاری نے اس کو ذکر کیا ہے مگر اس کو انہوں نے طہور میں خوشبو استعمال کرنے پر محمول کرلیا ہے میرا خیال ہے کہ ان سے چوک ہوگئی کہ وہاں وہ حلاب سے محلب مراد سمجھے جو ہاتھ دھونے میں مستعمل ہوا کرتا ہے حالانکہ جلاب کو طیب (خوشبو) سے کوئی بھی واسطہ نہیں الخ (فتح الباری ۲۵۶۔ ۱)

محدث حمیدی نے لکھا کہ امام مسلم نے تو حلاب سے برتن ہی سمجھا ہے مگر امام بخاری کے بارے میں کوئی خیال کرسکتا ہے کہ انہوں نے اس کو طیب (خوشبو) کی قسم سمجھا جو غسل سے قبل استعمال ہوتی ہے کیونکہ انہوں نے بجز اس حدیث کے اور کوئی حدیث ذکر نہیں کی۔ (فتح الباری ۲۵۶۔ ۱)

علامہ سندی نے لکھا امام بخاری کے ظاہری طریقہ سے تو یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ انہوں نے حلاب کو خوشبو کی کوئی قسم سمجھا۔۔۔۔لیکن صحیح بات یہ ہے کہ حلاب سے مراد برتن ہے شارحین بخاری نے بہت کچھ کوشش امام بخاری کے کلام کو اس صحیح بات پر منطبق کرنے کے لیے کی ہے مگر خود امام بخاری کا کلام اس سے انکاری ہے اس لیے جو کچھ ان لوگوں نے لکھا سب تکلف ہے (حاشیہ سندی علی البخاری مطبوعہ ۴۰۔ ۱)

امید ہے کہ مذکورہ بالا سطور پڑھنے کے بعد آپ کو حضرت شاہ صاحب کے ارشادات کی قدر و قیمت پوری طرح معلوم ہوگئی ہوگی وھو المقصود۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

فائدہ علمیہ لغویہ: **قوله فقال بهما على راسه** حضور علیہ السلام نے اپنے دونوں ہاتھوں سے سر پر پانی ڈالا یہاں قال کے معنی نئے سے معلوم ہوتے ہیں مگر حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ ابن جنی کا قول ہے "قول کے ساتھ جو چاہو معاملہ کرو اور جس معنی میں چاہو استعمال کرلو اور کہا کہ وہ حدیث البحر سے ہے کہ اس کے بارے میں جو باتیں چاہو کوئی حرج نہیں" حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ موصوف نے اس حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے کہ **البحر تحدثوا عنه ولا حرج** یعنی بحر سمندر کی تہ اور کنہ کی ساری باتیں معلوم نہیں ہوسکتیں اس لیے بہت سی عجیب عجیب باتیں اس کی طرف منسوب ہوسکتی ہیں (نقل از تقریر درس بخاری شریف بقلم مولانا محمد چراغ صاحب مرتب العرف الشذی)

محقق عینی نے لکھا عرب کے یہاں قول کے لیے بڑا توسع ہے کہ وہ اس کے ذریعہ تمام افعال کی تعبیر کرسکتے ہیں اور غیر کلام پر بھی بولتے ہیں **قال بيده** کہیں گے کہ ہاتھ سے پکڑا اور **قال برجله** کہیں گے کہ پاؤں سے چلا شاعر نے کہا **وقالت له العينان سمعا وطاعة** یعنی آنکھوں نے اشارہ کیا ایک حدیث میں آیا **فقال ثوبه** یعنی اس کو ردفرمادیا یہ سب بطور مجاز و توسع ہوتا ہے غرض قال معانی کثیرہ کے لیے آتا ہے مثلاً بمعنی اقبل۔ مال۔ استراح۔ ذہب۔ غلب۔ احب۔ حکم وغیرہ پھر محقق عینی نے لکھا کہ میں نے خاص طور سے اہل مصر کو دیکھا کہ وہ قال کو اپنے بہت سے محاورات میں استعمال کرتے ہیں کہتے ہیں **اخذ العصا وقال به كذا** یعنی اس سے مارا **اخذ ثوبه عليه** یعنی اس کو پہن لیا وغیرہ ذلک (عمدۃ القاری ۲۰۔ ۵) اگلے باب کی حدیث بخاری میں بھی **ثم قال بيده على الارض** آرہا ہے کہ اپنا ہاتھ زمین پر مارا۔

باب المضمضة والاستنشاق في الجنابة

غسل جنابت میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا

(۲۵۴) حدثنا عمر بن حفص بن غياث قال ثنا ابي قال حدثنا الاعمش قال حدثني سالم عن كريب عن ابن عباس قال حدثتنا ميمونة قالت صببت لنبي ﷺ غسلاً فافرغ بيمينه على يساره فغسلهما ثم

غسل فرجه ثم غسل فرجه ثم قال بيده على الارض فمسحها بالتراب ثم غسلها ثم مضمض و استنشق ثم غسل وجهه وافاض على راسه ثم تنحى فغسل قدميه ثم اتى بمنديل فلم ينفض بها.

ترجمہ: حضرت ابن عباسؓ نے کہا کہ ہم سے حضرت میمونہؓ نے بیان فرمایا کہ میں نے نبی کریم ﷺ کے لئے غسل کا پانی رکھا تو آپ ﷺ نے پانی کو دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر گرایا اس طرح دونوں ہاتھوں کو دھویا، پھر اپنی شرم گاہ کو دھویا، پھر اپنے ہاتھ کو زمین پر مارا اور اس کو مٹی سے ملا اور دھویا، پھر کلی کی اور ناک میں پانی ڈالا، پھر اپنے چہرے کو دھویا اور سر پر پانی بہایا، پھر ایک طرف ہو کر دونوں پاؤں دھوئے، اس کے بعد آپ ﷺ کی خدمت میں بدن خشک کرنے کے لئے رومال پیش کیا گیا لیکن آپ ﷺ نے اس سے پانی کو خشک نہیں کیا۔

تشریح: غسل کی کیفیت مذکورہ باب، حدیث حضرت میمونہؓ میں تفصیل سے بیان ہوئی ہے اسی لئے اس کو امام ترمذی وغیرہ نے بھی ''باب ماجاء فی الغسل من الجنابة'' میں ذکر کیا ہے اسی حدیث میں مضمضہ واستنشاق کا ذکر بھی الگ اور مستقل طور سے صراحت کے ساتھ ہوا ہے جس سے حنفیہ وحنابلہ کی تائید نکلتی ہے، ان کے یہاں غسل میں مضمضہ واستنشاق فرض وواجب ہیں، مالکیہ اور شافعیہ ان کو صرف سنت کے درجہ میں رکھتے ہیں، یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ حنابلہ مضمضہ واستنشاق کو نہ صرف غسل میں بلکہ وضو میں بھی فرض کہتے ہیں اسی کی طرف حضرت شاہ صاحب نے درس بخاری شریف میں اشارہ فرمایا کہ امام ابوحنیفہ وامام ثوری ان دونوں کو غسل میں واجب فرماتے ہیں اور ان دونوں کے وجوب کو امام احمد واسحاق نے مطلقاً واجب قرار دیا ہے یعنی وضو وغسل دونوں میں، کتاب الفقہ میں ہے کہ حنابلہ کے یہاں مضمضہ واستنشاق فرائض وضو میں سے ہے (ص ۵۲ ج ۱) پھر اسی کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ص (۸۱ ج ۱) میں ہے کہ حنفیہ وحنابلہ نے منہ اور ناک کے اندرونی حصوں کو ظاہر بدن میں داخل مانا ہے، اسی لئے ان دونوں کا دھونا بھی غسل کے فرائض میں قرار دیا ہے۔

''قوانین التشریع علی طریقة ابی حنیفة واصحابه ص ۲۸ ج ۱ میں لکھا منہ اور ناک کو دھونا غسل کے فرائض میں سے ہے کیونکہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے ''وان کنتم جنبا فاطهروا'' یہاں مبالغہ کا صیغہ چاہتا ہے کہ طہارت حاصل کرنے میں زیادہ اہتمام توجہ وتکلف اختیار کیا جائے اور یہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ ظاہر بدن کے ساتھ باطن کا جو حصہ بھی بسہولت دھو سکیں اس کو دھویا جائے اس لئے اس حکم سے صرف وہ بدن کے حصے مستثنیٰ ہو سکتے ہیں جن کا دھونا متعذر ودشوار ہو، جیسے بالوں کے اگنے کی جگہ یا آنکھوں کے اندر کے پردے وغیرہ، یہی قول ہمارے ائمہ حنفیہ کا ہے اور امام مالک و شافعی مضمضہ واستنشاق کو صرف سنت فرماتے ہیں، جس طرح وضو میں ہے، حنفیہ نے اسی اختلاف مذکور کے سبب ان دونوں کے دھونے کو صرف عملی فرض کہا ہے اور اس کے انکار کو کفر قرار نہیں دیا ہے، کیونکہ دلیل فرضیت مذکورہ میں اختلاف مذکور کی وجہ سے شبہ پیدا ہو گیا ہے۔''

امام احمد کا مشہور مذہب یہی ہے کہ مضمضہ واستنشاق دونوں وضو وغسل میں واجب ہیں، کما قالہ الموفق، دوسرا قول وضو میں امام اعظم ابوحنیفہ وامام مالک کی طرح ہے کہ یہ دونوں سنت ہیں اور تیسرا قول یہ ہے کہ وضو میں استنشاق واجب ہے اور مضمضہ سنت ہے (لامع ص ۷۵ ج ۱) آگے لامع ص (۷۰ ج ۱) میں ہے کہ مضمضہ واستنشاق غسل میں حنفیہ وامام احمد کے نزدیک واجب ہے اور امام مالک وشافعی کے یہاں سنت ہے۔ کذافی الاوجز۔

امام ترمذی نے ابواب الطہارۃ کے ذیل میں ''باب ماجاء فی المضمضة والاستنشاق'' قائم کیا اور لکھا: اہل علم کا ترک مضمضہ واستنشاق کی صورت میں باہم اختلاف ہے کہ اگر وضو یا غسل میں ان دونوں کو ترک کر کے نماز پڑھ لی تو اس نماز کا اعادہ کرنا پڑے گا، یہ مذہب ابن ابی لیلی، عبداللہ بن المبارک، امام احمد واسحق کا ہے اور امام احمد نے استنشاق کو مضمضہ سے زیادہ موکد قرار دیا ہے، اہل علم کی دوسری جماعت کہتی ہے کہ غسل جنابت کی صورت میں تو اعادہ ضروری ہوگا۔ لیکن وضو میں اعادہ نہ ہوگا، یہ قول سفیان ثوری اور بعض اہل کوفہ کا ہے (یہ اشارہ امام اعظم وحنفیہ کی طرف ہے) تیسری جماعت کہتی ہے کہ نہ غسل میں اعادہ کی ضرورت ہے نہ وضو میں کیونکہ یہ دونوں میں محض سنت ہیں (فرض وواجب نہیں ہیں) یہ مذہب امام مالک وشافعی کا ہے۔

صاحب تحفہ کی رائے

آپ نے لکھا کہ اس جماعت کے پاس کوئی دلیل صحیح نہیں ہے اور ایک جماعت شافعیہ نے بھی اعتراف کر لیا ہے کہ عدم وجوب مضمضہ واستنشاق کی دلیل کمزور ہے جیسا کہ نیل الاوطار میں مذکور ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

صاحب تحفہ نے امام صاحب وغیرہ کے بھی چند دلائل لکھ کر ان کی تضعیف کی ہے مگر شاید ان کی نظر سب دلائل پر نہیں تھی یا عمداً دوسرے دلائل کو نظر انداز کر دیا جو شان انصاف و تحقیق سے بعید ہے، آپ نے امام احمد وغیرہ کے قول کو بوجہ ثبوت امر کے جو وجوب کے لئے ہوتا ہے اور بوجہ ثبوت مواظبت نبی کریم علیہ السلام کے ان دونوں کے تعامل پر دوسرے سب مذاہب پر ترجیح دی ہے۔ (تحفۃ الاحوذی ص ۳۸ ج ۱)

لیکن حیرت ہے کہ آپ نے (ص ۱۰۷ ج ۱) میں حدیث میمونہؓ کے جملہ "ثم مضمض و استنشق" سے کوئی استدلال نہیں کیا جس سے امام بخاری نے یہاں استدلال کیا ہے۔

صاحب تحفہ وہاں جملہ **ثم ذلک** الخ پر کلام کر کے درمیان میں جملہ **ثم مضمض** الخ وغیرہ کو ترک کر کے جملہ **فافاض علی راسہ ثلا ثا** پر چلے گئے ہیں شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ اس سے صرف غسل جنابت میں مضمضہ وغیرہ کا وجوب نکلتا تھا، جو حنفیہ کا مسلک ہے اور امام احمد وغیرہ کا مسلک کہ وضو و غسل دونوں کا حکم ایک ہے، اس کے خلاف بات نکلتی تھی، حالانکہ اسی کو وہ راجح قرار دے چکے تھے واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

ہم نے تشریح حدیث کے تحت مذاہب کی تفصیل اس لئے ذکر کر دی ہے کہ عام کتابوں میں مذاہب کی تنقیح صاف طور سے نہیں ملتی، امام ترمذی نے تو مضمضہ واستنشاق کے مسئلہ کو گول ہی کر دیا ہے اور حدیث میمونہ رضی اللہ عنہا کو ذکر کر کے حدیث حسن صحیح لکھ کر آگے بڑھ گئے، پھر دوسری حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ذکر کر کے حدیث حسن صحیح لکھا اور یہ کہ اسی کو اہل علم نے غسل جنابت میں اختیار کیا ہے کہ اس میں وضو صلوٰۃ ہونا چاہیے پھر تین بار سر پر پانی ڈالے الخ آخر میں لکھ دیا کہ یہی قول امام شافعی، احمد واسحٰق کا ہے، گویا جس حدیث میمونہ رضی اللہ عنہا کو خاص طور سے اہمیت دے کر امام بخاری نے اس پر ترجمۃ الباب "باب المضمضہ والاستنشاق" قائم کیا ہے امام ترمذیؒ چونکہ شافعی ہیں، اس کی اہمیت کو نظر انداز کر گئے اسی طرح ابن بطال چونکہ مالکی ہیں انہوں نے یہ تقریر فرما دی کہ امام بخاری نے حدیث میمونہ سے عدم وجوب مضمضہ واستنشاق کا استنباط کیا ہے اور ان کی اس تقریر کو حافظ ابن حجرؒ نے غنیمت سمجھ کر نقل بھی فرما دیا، خدا جزائے خیر دے، محقق عینی کو کہ انہوں نے استدلال مذکور پر پُر زور نقد کر دیا ہے، جس کی تفصیل بحث و نظر میں آئے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

چونکہ امام ترمذی نے مذکورہ مسئلہ کو غسل کی بات میں گول کر دیا ہے اس لئے العرف الشذی اور معارف السنن بھی اس بحث سے خالی ملتی ہیں، حالانکہ مضمضہ واستنشاق کے وجوب وسنیت کا اختلاف ایسا غیر اہم نہ تھا کہ اس کو نظر انداز کر دیا جائے۔

انوار المحمود میں (۱۰۶ ج ۱) میں ایسی عبارت درج ہوگئی ہے جس سے امام مالک کا مذہب بھی غسل کے اندر مضمضہ واستنشاق کی فرضیت کے بارے میں حنفیہ وحنابلہ کے ساتھ مفہوم ہوتا ہے، حالانکہ یہ بھی غلط ہے جیسا کہ اوپر لکھا گیا ہے۔

امام حفص بن غیاث کا ذکر خیر

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: یہ حفص جو حدیث الباب کے رواۃ اسناد میں ہیں امام صاحب اور امام ابو یوسف کے مخصوص تلامذہ میں سے اور حنفی ہیں اور امام بخاری کی عادت ہے کہ اپنے صحیح میں جب وہ اعمش کی حدیث لاتے ہیں تو حفص پر زیادہ اعتماد کرتے ہیں۔ یعنی جب تک ان سے اعمش کی حدیث مل سکے دوسرے سے روایت نہیں کرتے حضرتؒ کے ارشاد مذکور کی صحت واہمیت اس امر کو دیکھتے ہوئے اور بھی بڑھ گئی کہ خود امام بخاری کے تلمیذ رشید امام ترمذی نے بھی اسی حدیث میمونہؓ کی روایت ان ہی سب رواۃ سے کی ہے جن سے امام بخاری نے کی ہے مگر انہوں نے

اعمش سے روایت مذکورہ کو وکیع کے واسطہ سے ذکر کیا ہے حفص کے واسطہ سے نہیں ظاہر ہے کہ حضرت وکیع بھی کبار رجال بخاری میں سے ہیں لیکن اس روایت کو امام بخاری چونکہ حفص سے لے سکتے تھے اور اعمش کی روایت میں ان پر اعتماد زیادہ تھا اس لیے ان ہی کو ترجیح دی ہے واللہ تعالیٰ اعلم

امام وکیع کا ذکر (مقدمہ انوار الباری ۲۰۷۔۱) میں آچکا ہے عمر بن حفص بھی کبار رجال بخاری میں سے اور ثقہ ہیں ان سے ابن ماجہ کے سوا تمام اصحاب صحاح ستہ نے روایت لی ہے امام بخاری و ابن سعد تے وفات ۲۲۲ھ میں لکھی ہے ان ہی محمد بن حفص سے نقل ہے کہ والد بزرگوار کی وفات کا وقت ہوا اور ان پر بے ہوشی طاری ہوئی تو میں ان کے سرہانے بیٹھ کر رونے لگا ہوش میں آئے تو دریافت ہوا کیوں روتے ہو؟ میں نے عرض کیا آپ کی جدائی کے خیال سے اور اس لیے کہ آپ قضا کے معاملات میں پھنسے۔ فرمایا نہیں داؤ نہیں! کیونکہ خدا کا شکر ہے میں نے پوری زندگی عفت و پاک دامنی کی گزاری ہے اور مدعی و مدعا علیہ میں سے کبھی کسی کے ساتھ عدل وانصاف کرنے میں مداہنت نہیں کی (الجواہر المضیہ ۳۹۰۔ التہذیب)

امام حفص بن غیاث کا ذکر بھی (مقدمہ ۲۰۲۔۱) میں آچکا ہے صاحب الجواہر نے (۲۲۲۔۱) میں آپ کو امام، صاحب الامام اور احد من قال فی الامام فی جماعۃ اتم مسار قطبی وجلاء حزنی لکھا ہے امام اعظمؒ کے علاوہ امام ابو یوسف سے بھی حدیث میں تلمذ حاصل ہے صاحب الجواہر نے لکھا کہ انہوں نے امام ابو یوسف کے مشورہ کے بغیر ہی عہدہ قضاء کو قبول کر لیا تھا اور جب ان کو اس کا علم ہوا تو ان کی طبع مبارک پر یہ بات گراں ہوئی غالباً یہ خیال کر کے کہا اس شدید ذمہ داری کے بوجھ کو نہ اٹھا سکیں گے پھر مجھ سے اور حسن بن زیاد سے فرمایا کہ ان کے فیصلوں کا تتبع کرو ہم نے ان کی معلومات حاصل کر کے امام ابو یوسف کے سامنے پیش کئے تو فرمایا: یہ تو قاضی ...... ابن ابی لیلی کے فیصلوں سے ملتے جلتے ہیں پھر فرمایا کہ شروط سجلات کا بھی تتبع کرو ہم نے وہ بھی کیا تو ان پر بھی نظر کر کے امام ابو یوسف نے کہا "حفص اور ان جیسے لوگوں کو تو قیام لیل کی برکت سے حق تعالیٰ کی حفاظت و سرپرستی میسر ہو جاتی ہے ایک روایت ہے کہ امام ابو یوسف نے اپنے اصحاب سے فرمایا آؤ! حفص کے نوادر جمع کر لیں! پھر جب ان کے احکام و فیصلے امام موصوف کے سامنے پیش ہوئے تو آپ سے اصحاب نے عرض کیا کہ وہ نوادر کہاں ہیں؟ فرمایا تمہارا بھلا ہو حفص تو توفیق و ارادۂ خداوندی کے تحت چل رہے ہیں ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ آپ نے فرمایا حق تعالیٰ نے حفص کو برکت تہجد سے اپنی توفیق سے نوازا ہے خطیب کی روایت ہے کہ ہارون رشید نے قضا کا عہدہ سپرد کرنے کے لیے عبداللہ بن ادریس، حفص بن غیاث اور وکیع بن الجراح تینوں کو طلب کیا ابن ادریس تو دربار میں پہنچ کر السلام علیکم کہنے کے بعد گر کر مفلوج جیسے ہو کر پڑ گئے خلیفہ نے کہا کہ اس ضعیف بوڑھے کو لے جاؤ، یہ مطلب کے نہیں۔ امام وکیع نے اپنی انگلی ایک آنکھ پر رکھ کر کہا کہ جناب ایک سال گزر گیا اس سے کچھ نظر نہیں آتا (توریہ کیا کیونکہ انگلی سے کچھ نظر نہیں آتا) خلیفہ سمجھے کہ آپ اس آنکھ سے معذور ہیں اور واپس کر دیا حفص بن غیاث کچھ عذر نہ کر سکے اور قاضی بنا دیے گئے خود فرمایا اگر قرضوں کا بوجھ اور عیال داری کا ذمہ نہ ہوتا تو میں قضا کا عہدہ قبول نہ کرتا آپ نے ایک شخص سے جو آپ سے مسائل قضاء دریافت کر رہا تھا فرمایا شاید تم قاضی ہونا چاہتے ہو سنو! ایک شخص اپنی آنکھ میں انگلی ڈال کر اس کو نکال پھینکے یہ اس کے لیے اس سے بہتر ہے کہ وہ قاضی بن جائے ایک دفعہ فرمایا میں نے قضاء کا عہدہ اس وقت تک اختیار نہیں کیا جب تک مجھے مردار کا کھانا حلال نہیں ہو گیا (یعنی سخت افلاس و احتیاج کے بعد مجبور و مضطر ہو کر اختیار کیا ہے) اور قضا بھی علم و دیانت کے لحاظ سے ایسی کر گئے کہ ابو یوسف نے اظہار اطمینان کیا اور وفات کے بعد اپنے اوپر نو سو درہم کا قرضہ چھوڑ گئے) اس وقت لوگوں میں عام طور سے کہا گیا کہ قضا حفص پر ختم ہو گئی (یعنی وہ قضا کا ایسا حق ادا کر گئے کہ ان کے بعد اس کی توقع نہیں) خطیب نے یہ بھی کہا کہ حفص کثیر الحدیث تھے حافظ حدیث و ثبت تھے اور جن مشائخ سے انہوں نے حدیث سنی ہے ان کے یہاں بھی ان کا رتبہ آگے تھا یحیٰی بن معین وغیرہ نے بھی ان کی توثیق کی ہے (الجواہر المضیہ ۲۲۳۔۱)

حافظ ابن حجر نے لکھا کہ حفص سے یحیی القطان جیسے اکابر نے روایت کی جوان کے اقران میں سے تھے امام وکیع سے جب کوئی علمی سوال کیا جاتا تو فرماتے تھے "ہمارے قاضی صاحب کے پاس جا کر پوچھو" علی بن المدینی نے کہا کہ جب میں محدث یحیی ابن سعید سے سنا کہ

اعمش کے اصحاب میں سے حفص سب سے زیادہ اوثق ہیں' تو یہ بات مجھے اوپری معلوم ہوئی پھر جب آخر زمانہ میں میرا کوفہ جانا ہوا اور عمر بن حفص نے اپنے والد حفص کی کتاب دکھلائی جس میں اعمش کی روایات جمع تھیں تو مجھے یحییٰ ابن سعید کے جملہ مذکورہ کی قدر ہوئی بدگمانی دور ہوکر ان پر دعاء رحمت کرنے لگا صاعقہ نے بھی علی بن المدینی سے ایسی ہی بات نقل کی ہے ابن نمیر کا بیان ہے کہ حفص ابن ادریس سے زیادہ حدیث کے عالم تھے الخ (تہذیب التہذیب ۴۱۵-۲) رحمۃ اللہ ورحمۃ واسعہ)

بحث ونظر: تفصیل مذاہب کے ذیل میں معلوم ہو چکا کہ حنفیہ وحنابلہ غسل کے اندر وجوب مضمضہ اور استنشاق پر متفق ہیں اب سوال یہ ہے کہ حنفیہ نے حنابلہ کی طرح اس بارے میں وضوء غسل کو یکساں مرتبہ کیوں نہیں دیا۔ یہیں سے فقہ حنفی کی برتری وعظمت بھی واضح ہو جائیگی واللہ المعین

محقق عینی کا استدلال اور رد ابن بطال

آپ نے حافظ ابن حجر کا قول نقل کر کے حسب ذیل تنقیح قائم کی حافظ نے لکھا ابن بطال مالکی وغیرہ تے اشارہ کیا کہ امام بخاری نے اس حدیث الباب سے مضمضہ واستنشاق کے عدم وجوب کا استنباط کیا ہے کیونکہ اسی باب کی دوسری بعد والی حدیث میمونہ میں ہے کہ آپ نے نماز والا وضو فرمایا اس سے معلوم ہوا کہ مضمضہ واستنشاق مذکور وضو والا ہی تھا اور اس امر پر اجماع ہو چکا ہے کہ غسل جنابت کے اندر وضو غیر واجب ہے اور مضمضہ واستنشاق وتوابع وضو سے ہے جب وضو غسل میں ساقط ہو گیا تو اس کے توابع بھی ساقط ہو گئے اور وہ جو حضور علیہ السلام کے غسل کی تفصیلی کیفیت کے ضمن میں مضمضہ واستنشاق کا ذکر آیا ہے وہ کمال وفضل پر محمول ہوگا۔ (فتح الباری ۲۵۸-۱)

محقق عینی نے لکھا کہ یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ پہلی حدیث الباب مستقل ہے جس میں مضمضہ واستنشاق کی تصریح ہے اس کا بعد والی حدیث سے کوئی تعلق نہیں ہے دوسرے یہ کہ نبی کریم علیہ السلام تے ان دونوں کو کبھی ترک نہیں فرمایا جو دلیل مواظبت ہے اور مواظبت سے وجوب ثابت ہوتا ہے اگر کہو کہ عدم ترک یا مواظبت کی دلیل کیا ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ ان کا ترک آپ سے منقول نہ ہونا ہے اس کی دلیل ہے اور وضوء قصدی کا سقوط وضو ضمنی کے سقوط کو مستلزم نہیں ہے بہر حال! اول تو ان کا ترک منقول نہیں ہوا دوسرے نص بھی ان کے وجوب پر دال ہے (عمدہ ۲۱-۲) اشارہ آیت فاطھروا کی طرف ہے جس سے غسل جنابت میں بدن کو زیادہ تکلف واہتمام کے ساتھ دھونا ضروری ہوا ہے۔

ابن بطال کے دعویٰ اجماع کا جواب

حضرت شیخ الحدیث دامت فیوضہم نے لکھا ابن بطال مالکی نے جو دعوائے اجماع کر دیا اور حافظ ابن حجر نے اس کو بغیر کسی نقد کے نقل کر دیا محل نظر ہے کیونکہ اس بارے میں داؤد ظاہری کا خلاف ہے انہوں نے غسل میں وضو کو مطلقا واجب کہا ہے اور ایک روایت امام احمد سے بھی ہے کہ غسل کے اندر وضوء کی نیت کر لے تب بھی کافی نہیں ہے یعنی غسل سے پہلے یا بعد مستقل طور پر وضو کرنا واجب وضروری ہے اور امام شافعی کا بھی ایک قول اسی طرح ہے کما فی الاوجز[1] (لامع الدراری ۱۰۷-۱)

---

[1] مزید وضاحت افادہ کے لیے ہم اوجز سے پوری عبارت نقل کرتے ہیں اور اس لیے بھی کہ لامع میں یہاں عبارت کچھ غلط چھپ گئی ہے جس سے مطلب خبط ہو گیا ہے کمالا یخفی۔ غسل کے ساتھ وضو کو داؤد نے مطلقا واجب قرار دیا ہے اور کچھ لوگوں کے نزدیک اس وقت کہ وہ عمل موجب جنابت ہونے کے ساتھ موجب حدث بھی ہو، اور امام مالک، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ غسل وضو سے کفایت کرتا ہے قالہ القاری اور ابن قدامہ نے المغنی میں لکھا: "اگر (غسل کرنے والا) وضو نہ کرے تب بھی کافی ہے جبکہ مضمضہ واستنشاق کر لیا ہو اور نیت غسل ووضو دونوں کی کر لی ہو، اور اپنے اختیار وارادہ سے وضو کا ترک کیا ہو (تا کہ نیت واختیار کی وجہ سے ضمناً وضو کا تحقق ہو جائے) امام احمد نے تصریح کی ہے کہ غسل کے اندر دونوں کی نیت کر لے تو دونوں ادا ہو جائیں گے، دوسری روایت ان سے یہ ہے کہ غسل اندر ضمناً وضو کی نیت کافی نہ ہوگی اور غسل سے پہلے یا بعد وضوء مستقل طور سے کرنا ضروری ہوگا' اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے بھی ایک اسی طرح ہے"۔ (اوجز ص ۱۰۰ ج ۱)

اور یہ ظاہر ہے کہ داؤد ظاہری کا مذہب اور امام احمد و امام شافعی سے بھی ایک ایک روایت وقول اس اجماع کے خلاف ہے تو اس کو بطل استدلال میں پیش کرنا درست نہیں، اور حافظ ابن حجر کو خود ہی اس پر نقد کرنا چاہیے تھا، اگر وہ امام احمد کے قول مذکور سے واقف نہ تھے (اگر چہ ان کے تبحر علمی سے یہ بات مستبعد ہے) تب بھی شافعی المسلک ہونے کی وجہ سے امام شافعی کے اس قول مذکورہ سے تو ضرور ہی واقف ہوں گے، جس کو ابن قدامہ جیسے محقق علامہ نے ذکر کیا ہے۔

حنفیہ کے دوسرے دلائل

محقق عینی کے استدلال مذکور کے علاوہ دوسرے حضرات کے دلائل بھی یہاں لکھے جاتے ہیں: صاحب[1] بدائع نے لکھا وضو میں بہ نص قرآنی غسل وجہ کا حکم ہے جس سے مراد ظاہری چہرہ ہوتا ہے لہذا منہ و ناک کا اندرونی حصہ اس میں داخل نہیں ہے بخلاف جنابت کے کہ اس میں بہ نص قرآنی (مبالغہ کے ساتھ) بدن پاک کرنے کا حکم ہے، لہٰذا حتی الامکان بدن کے ظاہری و باطنی حصہ کو دھونا ضروری ہوگا (فتح الملہم ص ۴۰۲ ج ۱)

حضرت علامہ عثمانی نے لکھا: شارع علیہ السلام نے مس قرآن مجید کو تو بغیر طہارت کے مطلقاً ممنوع قرار دیا ہے اور قراءت قرآن مجید کو صرف بحالت جنابت میں ممنوع فرمایا ہے، حالت حدث میں نہیں، اور یہ بھی مروی ہے کہ حضور اکرم ﷺ کو قرآن مجید کی تلاوت سے کوئی چیز سواء جنابت کے نہ روکتی تھی، اس تفصیل سے جنابت و حدث اصغر میں تفریق مفہوم ہوئی جس کی وجہ یہ ہے کہ حدث اکبر (جنابت) کی سرایت باطن جسم تک ہو جاتی ہے، لہٰذا غسل میں ہر اس حصہ بدن تک پانی پہنچانا ضروری ہوگا، جہاں تک بغیر کسی مشقت و تنگی و تکلیف کے پہنچ سکے اور حدث اصغر کا اثر صرف ظاہر جسم تک رہتا ہے، باطن تک نہیں پہنچتا اس لئے وضو کے اندر اعضاء وضو کے باطنی حصے دھونا ضروری نہ ہوں گے، اسی لئے وضو میں جو مضمضہ واستنشاق کا حکم آیا بھی ہے، اس کو استحباب پر محمول کیا جائے گا جو مقابل وجوب کے ہے اور اس میں سنت موکدہ بھی شامل ہے واللہ اعلم۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے لکھا: مجھے کوئی صریح روایت ایسی نہیں ملی جس سے حضور اکرم ﷺ کا وضو بغیر مضمضہ واستنشاق وترتیب کے ثابت ہوا ہو لہٰذا ان کا تاکد غایت درجہ کا سمجھنا چاہیے۔ (فتح الملہم ص ۴۰۲ ج ۱)

حضرت شاہ صاحب کے افادات

فرمایا: مضمضہ واستنشاق کا ثبوت تو حضور اکرم ﷺ کے غسل میں بلا ریب ہے اس کے بعد مراتب کی تعیین باب اجتہاد سے ہے، ہماری (حنفیہ کی) نظر یہ ہے کہ وہ دونوں غسل میں واجب ہیں کیونکہ شارع علیہ السلام نے جنابت کے بارے میں زیادہ تشدد کیا ہے بہ نسبت حدث اصغر کے، مثلاً جنبی کو قراءت قرآن سے روکا، بے وضو کو نہیں، جنبی کو دخول و قیام مسجد سے روکا، بے وضو کو نہیں اس سے اتنا ضرور معلوم ہوا کہ جنابت کی سرایت باطن جسم تک زیادہ ہے، بہ نسبت حدث اصغر کے، لہٰذا ہم نے مضمضہ واستنشاق کو غسل میں فرض و واجب ٹھہرایا۔

الوضو یوزن کا مطلب

فرمایا کہ بعد وضو اعضاء پر جو پانی رہ جاتا ہے وہ قیامت میں کفہ میزان پر تلے گا، یہ حدیث سے ثابت ہے۔

فرض کا ثبوت حدیث سے

یہ خیال کہ فرض کا ثبوت حدیث سے نہیں ہو سکتا، غلط ہے، کیونکہ اس سے بھی ثبوت ہو سکتا ہے البتہ وہ قطعی نہ ہوگا اور کتاب اللہ سے ثابت شدہ فرض یقیناً قطعی ہوتا ہے اور ہر فرض کا قطعی ہونا ضروری نہیں ہے۔

---

[1] اسی استدلال کو بذل المجہود ص ۸۶ ج ۱ سطر ۲۲ میں واستدلال الحنفیہ الخ سے بغیر حوالہ بدائع کے نقل کیا گیا ہے۔ مولف

فرمایا: غُسل بامصدر اور اسم ہے، غَسل بالفتح صرف مصدر ہے اور غِسل بالکسر بمعنی پانی ہے لیکن وہ نادرالاستعمال ہے۔

غسل کے بعد رومال وتولیہ کا استعمال کیسا ہے

فرمایا: میرے نزدیک جائز خلاف اولی ہے اور قاضی خان وغیرہ میں جو کراہت استعمال لکھی ہے، اس سے مراد کراہت تنزیہی ہے، جس کا حاصل خلاف اولی ہی ہے، دوسرے یہ کہ اس کو سنت کا درجہ حاصل نہیں ہے۔ عمدۃ القاری میں ص ۷ ج ۲ میں بھی کراہت لکھی ہے البتہ فتح الملہم ص ۴۷۰ ج ۱ میں صاحب منیہ کی طرف سے استحباب[1] کی نسبت بیان کی گئی ہے

جس کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی غالباً فقہاء حنفیہ میں سے یہ ان کا تفرد ہے چنانچہ صاحب فتح الملہم نے بھی لکھا کہ بجز صاحب منیہ کے میں نے کسی سے استحباب کی تصریح نہیں دیکھی غرض جائز خلاف اولی کا فیصلہ اکثر یہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

فتح الملہم ص ۴۷۰ ج ۱ میں قولہ فردہ الخ پر رد کے بہت سے احتمالات لکھنے کے بعد لکھا کہ ان سب احتمالات کی موجودگی میں رد مذکور کو نہ کراہت تنشیف کی دلیل بنا سکتے ہیں نہ سنیت تنشیف کی۔

امام ترمذی نے مستقل باب المندیل بعد الوضو کا قائم کر کے تفصیلی رائے ظاہر کی ہے اس کا حاصل بھی یہی نکلتا ہے کہ تولیہ ورومال سے بدن کو خشک کرنا مسنون نہیں ہے۔

امام بخاری نے جو حدیث یہاں ذکر کی ہے اس کے لفظ فینض بھا سے بھی یہی بات نکلتی ہے۔

محقق عینی نے بھی ص ۸ ج ۲ میں اس سلسلہ کی احادیث وآثار کا تقریباً استقصار کر کے آخر میں لکھا۔ کہ امام مالک، ثوری، احمد، اسحاق و اصحاب کی رائے اس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں سمجھتے اس کے بعد محقق عینی نے حافظ ابن حجر کی اس بات کا رد کیا کہ حدیث سے ماء متقاطر کی طہارت ثابت ہوتی ہے جو غلاۃ حنفیہ کے خلاف ہے کہ وہ اس کو نجس کہتے ہیں آپ نے لکھا کہ حافظ نے حقیقت مذہب حنفی سے ناواقفیت کے سبب سے یہ غلو کیا ہے اس لئے مذہب حنفی کا فتوی تو اس بات پر ہے کہ ماء مستعمل طاہر ہے حتی کہ اس کو پینا اور پکانے آٹا گوندھنے میں استعمال بھی جائز ہے اور جس کسی نے نجس بھی کہا ہے تو اس حالت تقاطر میں نہیں کہا بلکہ اس وقت کہ بہہ کر کسی جگہ جمع ہو جائے۔ (عمدۃ القاری ص ۸ ج ۲)

شافعیہ کی رائے

امام نووی نے لکھا کہ ہمارے اصحاب کا اس میں اختلاف ہے اور ان سے پانچ اقوال منقول ہیں (۱) مشہور قول ہے کہ ترک تنشیف مستحب ہے۔ (۲) تنشیف مستحب ہے۔ (۳) تنشیف مکروہ ہے (۴) تنشیف مباح ہے۔ (۵) تنشیف موسم گرما میں مکروہ ہے اور موسم سرما میں مباح ہے۔ (عمدۃ القاری ص ۷ ج ۲)

صاحب بذل کا ارشاد

آپ نے لکھا کہ حنفیہ کے نزدیک غسل کے بعد مندیل سے بدن خشک کرنا مستحب ہے کیونکہ اگرچہ اس بارہ میں احادیث ضعیف ہیں لیکن فضائل میں ضعیف پر بھی عمل جائز ہے دوسرے یہ کہ ان ضعیف حدیث کے تعدد طرق کے ذریعہ قوت حاصل ہو گئی اور بعض نے اس کو مکروہ بھی کہا ہے الخ (بذل المجہود شرح ابی داؤد ص ۱۵۰ ج ۱) لامع میں ارشاد مذکور بغیر تنقیح کے ذکر ہو گیا ہے۔

بظاہر یہ حنفیہ کی طرف استحباب کا انتساب صاحب منیہ کے قول کی وجہ سے ہوا ہے اور یہ مغالطہ ہوا ہے کیونکہ ہم اوپر بتلا چکے ہیں کہ فقہاء

---

[1] منیہ میں ہے ویستحب ان یمسح بدنہ بمندیل بعد الغسل۔ اس پر شارح حلبی نے لکھا لماروت عائشۃ الخ کہ حضور اکرم ﷺ کے لئے ایک کپڑا تھا جس سے وضو کے بعد اعضاء کو خشک فرماتے تھے۔ رواہ الترمذی، اگرچہ یہ روایت ضعیف ہے لیکن فضائل میں ضعیف پر عمل جائز ہے۔ (حلبی کبیر ص ۵۲)

حنفیہ میں سے صاحب منیہ کے سوا کسی نے اس کو مستحب نہیں لکھا، اور صاحب منیہ کے قول کو مطلقاً حنفیہ کا مسلک کہنا ظاہر ہے کہ کسی طرح صحیح نہیں ہے اور صحیح پکی بات وہی ہے جو محقق عینی نے لکھی ہے کہ اصحاب الرائے (حنفیہ) بھی اس کے استعمال میں حرج نہیں سمجھتے اور حضرت شاہ صاحب نے بھی فرمایا کہ حنفیہ کے یہاں جائز غیر اولیٰ ہے۔

اور یہ استدلال کہ فضائل میں ضعیف احادیث پر عمل جائز ہے، یہاں بے محل[1] معلوم ہوتا ہے کیونکہ اول تو جواز یہاں زیر بحث ہی نہیں ہے، استحباب یا سنیت ہے، دوسرے تنشیف کا فضائل میں سے ہونا بھی غیر مسلم ہے، تیسرے یہ کہ اگر تنشیف کی ضعیف احادیث کو تعدد طرق سے قوت ملے گی تو ردتنشیف والی احادیث کو بدرجہ اولیٰ قوت حاصل ہے کہ اس کی روایت بخاری وغیرہ میں ہے اس لئے جواز بغیر اولویت ہی کا فیصلہ سب سے بہتر وانسب اور محدثانہ ومحققانہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

یہ لکھنے کے بعد فتاویٰ عالمگیری کی فصل مکروہات وضو میں دیکھا کہ وضو کے بعد رومال سے صاف کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ یہاں تک یہ بات درست ہے مگر آداب وسنن غسل کے تحت لکھا کہ غسل کے بعد تولیہ سے بدن صاف کرلے یہ غسل کے بعد رومال وتولیہ سے بدن

---

[1] **حضرت گنگوہی کے ارشادات:** فرمایا: رومال وتولیہ سے بدن خشک کرنے کے بارے میں علماء کے اقوال مختلف ہیں اور ہمارے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا استعمال مذکور بیان جواز کے لئے تھا، خواہ الگ کپڑے سے تھا یا اس سے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم پہنے ہوئے تھے، قول الترمذی وقد رخص قوم الخ پر فرمایا، اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو استعمال مندیل میں کوئی حرج نہیں سمجھتے اور نہ اس کو مکروہ سمجھتے ہیں اور آگے ومن کرہ میں وہ مراد ہیں جو اس کو مکروہ تحریمی کے قریب جانتے ہیں۔

(پہلے طبقہ میں حسب تصریح ابن المنذر حضرت عثمان، حسن بن علی، انس، امام مالک، امام احمد واصحاب الرائے (ائمہ حنفیہ) ہیں کمافی عمدۃ القاری، محقق عینی نے ان حضرات کا مستدل بھی وہ احادیث ذکر کی ہیں۔ جن سے بعد غسل وبعد وضو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے تنشیف ثابت ہے، دوسرے طبقے میں حسب تصریح محقق عینی، عبدالرحمن ابن ابی لیلیٰ نخعی، ابن المسیب، مجاہد وابوالعالیہ ہیں اور ائمہ میں سے امام شافعی کا بھی ایک قول کراہت کا بظاہر کراہت تحریمی ہی کے درجہ کا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عثمان وغیرہ اور ائمہ ثلاثہ جواز واباحت بلا کراہت تحریمی کے قائل ہیں اور حنفیہ کا مسلک بھی حسب تنقیح حضرت شاہ صاحب جواز بغیر اولویت کا ہی ہے اور جن فقہاء حنفیہ نے اس کو مستحب یا مکروہ بمعنی تحریمی کہا وہ ان کا تفرد ہے حضرت گنگوہی نے یہاں اس امر کی بھی وضاحت ضروری سمجھی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے کس عمل کو مستحب کا درجہ دینا چاہیے اور کس کو مکروہ تنزیہی، جس کا ترک اولیٰ ہے، چنانچہ فرمایا)

جو فعل حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک یا دو بار صادر ہوا اگر وہ اس کے محظور وممنوع ہونے کے علم کے بعد ہوا ہے یا اس غرض سے کیا کہ اس کو لوگ محظور وممنوع شرعی نہ سمجھ لیں تو وہ صرف بیان جواز کے لئے ہے جس کا ترک اولیٰ ہے اور اگر تحصیل ثواب کے لئے کیا ہے اور زیادہ مرتبہ آپ نے اس لئے نہیں کیا کہ امت مشقت وتکلیف میں نہ پڑ جائے یا اس ڈر سے کہ وہ سنت موکدہ اور حد وجوب تک نہ پہنچ جائے کہ امت اس کا تحمل نہ کر سکے گی تو یہ عمل مستحب ہوگا کیونکہ یہاں کا ترک باوجود رغبت فعل کے ہوا ہے بخلاف پہلی صورت کے کہ وہاں ترک فعل ہی مرغوب تھا، خود وہ فعل مرغوب نہ تھا اور عمل صرف بیان جواز یا دوسری اغراض کے تحت ہوا ہے، حضرت نے فرمایا کہ ان دونوں صورتوں میں تمیز یا فرق استقراء تام وتفحص وافر پر موقوف ہے (الکواکب ص ۳۴ ج ۱) اس نہایت مفید علمی وحدیثی تحقیق سے یہ بات پوری طرح واضح ہوگئی کہ جس نے حنفیہ میں سے مندیل بعد الوضوء والغسل کو مستحب قرار دیا یا امام شافعی کا جو ایک قول استحباب کا ہے وہ صواب سے بعید ہے اور کراہت تحریمی والے بھی حد سے آگے بڑھ گئے ہیں اس لئے حضرت شاہ صاحب نے تقریر ترمذی میں بھی فرمایا تھا کہ قاضی خان کا قول لا باس بہ ہی معتمد علیہ ہے، جس سے جواز واباحت بلا اولویت ثابت ہے اور صاحب البحر الرائق نے تصریح کردی کہ استحباب کا قول ہم نے بجز صاحب المنیہ کے اور کسی کا نہیں دیکھا (معارف السنن ص ۲۰۳ ج ۱ والعرف الشذی ص ۳۶)

صاحب بذل وفیض الباری کا تسامح: چونکہ فیض سے حضرت شاہ صاحب کی مراد واضح نہیں ہوتی بلکہ اس کا بھی شبہ ہوتا ہے کہ وہ منیہ کے مسائل کو ترجیح دیتے ہیں نہ اس سے قاضی خان کا قول بمقابلہ منیہ کے زیادہ قابل اعتماد ووثوق ٹھہرتا ہے اور لیس بسنۃ سے بھی نفی استحباب نہیں ہوتی، جو حضرت کی اور سب ائمہ حنفیہ کی رائے ہے اس لئے تنبیہ کرنی پڑتی ہے اسی طرح صاحب بذل کا بھی حنفیہ کی طرف استحباب کو منسوب کرنا خلاف تحقیق ہے اور ایسے مواقع میں غلطی کی نشاندہی نہ کرنا مناسب نہیں ہے کیونکہ غلطی جس سے بھی ہو وہ غلطی ہی ہے خواہ وہ اپنا ہو یا غیر۔ واللہ الموفق لکل خیر:

حیرت ہے کہ حضرت شیخ الحدیث دام ظلہم نے باوجود کوکب کی عبارت مذکورہ پیش نظر ہونے کے بھی، لامع میں صاحب بذل کا قول مذکور بلا تنقیح نقل فرما دیا۔ جو نہ صرف حنفیہ کا مسلک ہے نہ محدثانہ تحقیق پر صحیح ہے۔ (مولف)

صاف کرنا سنن ومستحبات سے ہونا محل نظر ہے، حنفیہ اور دوسرے ائمہ محدثین قوی احادیث کی رو سے کراہت تنشیف ہی کو مانتے ہیں، چنانچہ محقق عینی نے بھی ص ۷ ج ۲ سطر ۲۹ میں لکھا کہ ان روایات بخاری سے کراہت تنشیف نکلتی ہے، ان کے بعد چونکہ دوسری ضعیف احادیث سے جواز یا اباحت بھی مفہوم ہوتی ہے، اس لئے کراہت کو تحریمی کے درجہ سے نکال کر تنزیہی پر رکھیں گے اور جس عمل کی کراہت قوی احادیث سے ثابت ہو چکی ہو، اور کسی حدیث سے اس کی فضیلت یا ترغیب نہ نکلتی ہو تو کراہت کے خلاف ثبوت تعامل سے صرف اباحت و جواز بلا اولویت ہی نکل سکتا ہے اس لئے استحباب کی بات صرف صاحب منیہ کا تفرد معلوم ہوتا ہے جس سے بظاہر دوسروں کو بھی مغالطہ ہوا ہے۔ اور ہم نے اس مغالطہ کو رفع کرنا ضروری سمجھا۔ **سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم.**

لفظ مندیل کی تحقیق

حضرت شاہ صاحب نے یہ بھی فرمایا کہ "مندیل کو بعض نے بروزن مفعیل کہا ہے اور بعض نے بروزن فعلیل ندل سے ہے بمعنی وَسَخ ومیل، اور اس سے تندل آتا ہے تمندل نہیں آتا" یہ بھی فرمایا کہ مندیل میں حرف الحاق ابتداء میں خلاف قیاس ہے، محقق عینی نے لکھا کہ مندیل ندل سے مشتق ہے، بمعنی میل ووسخ آتا ہے اور تندلت بالمندیل بولا جاتا ہے، جوہری نے کہا کہ تمندلت بہ بھی کہا جاتا ہے مگر کسائی نے اس کا رد کیا ہے، البتہ ایک لغت اس میں تمدلت بھی ہے (عمدہ ص ۲۱ ج ۲)

باب مسح الید بالتراب لتکون انقیٰ

(ہاتھ پر مٹی ملنا تا کہ خوب صاف ہو جائے)

(۲۵۵) حدثنا عبدالله بن الزبیر الحمیدی قال حدثنا سفین قال حدثنا الاعمش عن سالم بن ابی الجعد عن کریب عن ابن عباس عن میمونة ان النبی ﷺ اغتسل من الجنابة فغسل فرجه بیده ثم دلک بها الحائط ثم غسلها ثم توضاء وضوء ہ للصلوٰة فلما فرغ من غسله غسل رجلیه :

ترجمہ: حضرت ابن عباسؓ نے حضرت میمونہؓ سے روایت کی کہ نبی کریم ﷺ نے غسل جنابت کیا تو اپنی شرم گاہ کو اپنے ہاتھ سے دھویا پھر ہاتھ کو دیوار پر رگڑ کر دھویا، پھر نماز کی طرح وضو کیا، اور جب آپ ﷺ اپنے غسل سے فارغ ہو گئے تو دونوں پاؤں دھوئے۔

تشریح: یہاں امام بخاری نے مستقل باب استنجاء ہاتھ کو اچھی طرح صاف کرنے کے لیے تاکید بتلانے کو قائم کیا گیا ہے محقق عینی نے لکھا کہ یہ بات تو سابق باب کی حدیث سے بھی معلوم ہو گئی تھی جس میں **ثم غسل فرجه ثم قال بیده الارض** تھا، پھر تکرار کی کیا ضرورت تھی ؟ تو علامہ کرمانی کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری کی غرض ان چیزوں سے شیوخ واکابر کی مختلف استخراج واستنباط وغیرہ کی طرف اشارہ کرنا ہے مثلاً یہاں یہ کہ عمر بن حفص نے تو اس حدیث کو غسل جنابت کے سلسلے میں مضمضہ واستنشاق کے ذیل میں روایت کیا ہے اور حمیدی نے مسح ید بالتراب کے ذیل میں ذکر کیا ہے لہٰذا دونوں روایات کے الگ الگ سیاق اور شیوخ کے جدا جدا استنباط کی طرف بھی اشارہ کر دیا اور دونوں روایات کی ایک دوسرے سے قوت وتائید بھی حاصل ہو گئی۔ محقق عینی نے لکھا کہ یہاں اس کا ایک دوسرا فائدہ یہ بھی ہے کہ پہلے باب میں ہاتھ کو مٹی پر مارنا اور ملنا مذکور تھا اور یہاں ہاتھ کو دیوار پر رگڑنا اور ملنا ہے اور دونوں میں فرق ہے (عمدہ ۲۲ ج ۱)

امام بخاری کے علاوہ امام ابوداؤد نے بھی اس کے لئے مستقل باب **الرجل یدلک یده بالارض اذا استنجیٰ** قائم کیا ہے فرق اتنا ہے کہ اس کو استنجاء کے ذیل میں ذکر کیا ہے۔ اور امام بخاری نے کتاب الغسل میں لیا ہے۔

اسلام میں طہارت نظافت کا درجہ

ہم پہلے بھی لکھ چکے ہیں کہ اسلام نے طہارت ونظافت کے باب کو غیر معمولی اہمیت دی ہے اور دنیا کے عقلاء جو نظری لحاظ سے صفائی و نظافت کو بخدا ہونے کے بعد دوسرا درجہ دیتے ہیں عملی اعتبار سے وہ بھی احکام اسلام کی گرد کو نہیں پہنچ سکتے، اسی لئے یہ کہنا مبالغہ نہیں کہ یورپ و امریکہ کے عقلاء وحکما ہوں یا دوسرے ادیان کے صحیح پیروان اسلام کی تعلیم کردہ طہارت ونظافت کا سواں حصہ بھی نہیں پاسکے، مغربی تہذیب میں اسلام کی طرح ڈھیلے کی جگہ بلاٹنگ پیپر کا استعمال ضرور ہے مگر اس کے بعد اسلام کی محبوب طہارت سے وہ بھی محروم ہیں کہ پانی کا استعمال کر کے مکمل صفائی حاصل کریں پھر ان کے یہاں غسل سے پہلے بھی پانی سے استنجاء کرنے کا طریقہ نہیں ہے اور اسی حالت میں وہ ٹب میں بیٹھ کر غسل کر لیتے ہیں اس طرح جو نجاست ان کے اعضا پر لگی اور جمی رہتی ہے وہ دھل دھل کر ان کے سارے بدن کو لگتی ہے جہاں اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ پانی سے استنجاء کے بعد ہاتھ کی صفائی مٹی ہاتھوں کو مل کر اور دھو کر حاصل کر لی جائے کہ انسان کا ہاتھ جیسا چھوٹا عضو بھی غیر نظیف نہ رہے وہاں ان عقلا یورپ اور ان کے متبعین کا سارا بدن نجاست بول و براز سے ملوث ہو جاتا ہے اور ان کے علاوہ جو قومیں پیشاب کے بعد استنجاء نہیں کرتیں یا براز کے بعد بہت تھوڑے پانی سے استنجاء کی عادی ہیں ان کے جسم اور کپڑے تو ہر وقت ہی نجس رہتے ہیں اس کے علاوہ اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ استنجاء میں اتنا پانی ضرور استعمال کیا جائے جس سے نجاست کے ذائل ہونے کا یقین ہو جائے اور بہت سے فقہائے حنفیہ تو فرماتے ہیں کہ صرف زوال نجاست نہیں بلکہ زوال رائحہ بھی ضروری ہے کہ ہاتھ میں بو کا اثر بھی نہ رہنے پائے۔ اس کی تفصیل ہم آئندہ بحث ونظر میں لکھیں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اس کے علاوہ یہ کہ جن مذاہب واقوام میں پہلے ڈھیلے وغیرہ سے استنجاء کا حکم نہیں ہے اور وہ صرف پانی ہی سے نجاست دھوتے ہیں ان کے ہاتھ نجاست سے زیادہ ملوث ہوتے ہیں۔ چنانچہ ہمارے فقہائے اسلام نے ڈھیلے وغیرہ سے استنجاء کی حکمت یہی لکھی ہے کہ اس سے نجاست کم ہو جاتی ہے اور ہاتھ بھی نجاست میں ملوث نہیں ہوتا اس کے بعد پانی سے مزید طہارت صفائی حاصل ہو جائے گی اور ہاتھ بھی کم ملوث ہوگا اور جو کچھ ہوگا اس کو مٹی وغیرہ مل کر دھونے سے صاف کر لیا جائے گا۔

محقق عینی نے لکھا جمہور سلف وخلف کے نزدیک ڈھیلے اور پانی دونوں سے استنجاء کرنا افضل ہے اور ڈھیلے کو اول پھر پانی کو استعمال کریں گے تا کہ پہلی نجاست ہلکی ہو جائے اور پھر پانی سے دھونے میں ہاتھ کو نجاست کم سے کم لگے گی اور نظافت کی رعایت پوری طرح ہو سکے۔ (عمدہ ۱۰۷ ج ا ص ۷۰۲ ج ۱)

صاحب بدائع نے ڈھیلے کے بعد پانی سے استنجاء کو حضرت علی، حضرت معاویہ، ابن عمر وحذیفہ سے نقل کیا اور یہ بھی لکھا کہ حضرت ابن عمر فرمایا کرتے تھے کہ ہم نے اس طریقہ کو بہت زیادہ طہارت ونظافت کا ذریعہ ہونے کے علاوہ امراض کی دوا وشفا بھی پایا۔ (بدائع ۲۱ ج ۱)

اس کے بعد یہ بھی بحث ہوئی کہ اگر صرف ڈھیلے سے استنجاء کرے یا پانی سے طہارت حاصل کرے تو دونوں میں سے کون سے صورت افضل ہے تو علامہ عینی ابن نجیم ونووی نے تصریح کی۔ کہ عندالجمہور صرف پانی سے افضل ہے بہ نسبت دوسری صورت کے اس بحث کو بڑی اچھی تفصیل سے علامہ بنوری دام فیضہم نے معارف السنن میں ۱۲۹ ج ا سے ۱۳۴ ج ا تک لکھا ہے کہ جو کفی وشفی اور علماء وطلباء کے لئے قابل مطالعہ ہے۔ جزاہم اللہ خیرا۔

بحث ونظر: عام طور سے سادہ طریقہ ہاتھ کو نجاست یا چکنائی وغیرہ سے صاف کرنے کا مٹی یا راکھ ہی سے رہا ہے کہ ہر جگہ اور ہر شخص کے لئے سہل الحصول ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس سے بہتر طریقہ مثلاً عمدہ قسم کے پاک صابن وغیرہ کے استعمال کا ہو تو وہ درست نہ ہوگا بلکہ شرعی اصول سے جو طریقہ بھی کسی مقصد کو حاصل کرنے کا زیادہ مؤثر اور اچھا ہوگا وہ بھی مطلوب ہوگا جس طرح پہلے زمانہ میں دشمنان اسلام کے مقابلہ میں جو مسلمانوں کو بے وجہ ستاتے اور ان کے مذہب کے ساتھ معاندانہ رویہ رکھتے تھے مسلمانوں نے اپنے زمانہ کے مروجہ ہتھیاروں کے ذریعہ جنگ کی اور پھر جیسے جیسے حرب وجنگ کے آلات میں تبدیلی وترقی ہوتی گئی مسلمانوں نے بھی اس کو اپنایا۔ اور اس کو شرعاً

نہ صرف جائز بلکہ مطلوب ومحمود سمجھا گیا غرض اگر کسی جگہ مٹی میسر نہ ہو یا اس سے بہتر موثر ومفید چیزوں سے صفائی وستھرائی کا مقصد حاصل ہوتا ہو تو ان کا استعمال بھی جائز ومحمود بھی کہا جائے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

تشبہ کا اعتبار: دوسری اہم بات یہ بھی ہے کہ جن چیزوں کا تعامل نبی اکرم ﷺ سے ثابت ہو چکا ہے مثلاً مٹی سے مل کر ہاتھ دھونا اس کو اس وجہ سے ترک بھی نہیں کر سکتے کہ وہ طریقہ دوسروں میں مروج پایا جائے یا مثلاً تہہ، عمامہ، چادر وغیرہ کو مسنون استعمال کو اس لئے ترک نہیں کر سکتے کہ وہ دوسری قوموں میں پایا جائے۔

حضرت اقدس مولانا گنگوہیؒ کی بھی یہی رائے تھی کہ ایسی چیزوں میں تشبہ کا اعتبار نہیں کریں گے (کما فی لامع ۱۰۸ ج ۱) لہٰذا حضرت موصوف کی طرف جو مولانا محمد حسن مکی کی ضبط شدہ تقریر درس کے ذریعہ یہ بات منسوب ہوگئی ہے کہ آپ نے مٹی مل کر ہاتھ دھونے کو سنت سے ثابت مان کر اس زمانہ میں تشبہ وہنود کی وجہ سے اس کے ترک کو بہتر بتلایا (لامع ۱۰۸ ج ۱) محل نظر ہے۔

ہم نے اچھی طرح دیکھ لیا ہے کہ بڑوں کی باتیں نقل کرنے میں بڑے بڑوں سے فاش غلطیاں ہوئیں ہیں اس لئے ہم بجائے تاویل کے اس انتساب ہی کو غلط فہمی پر مبنی سمجھتے ہیں۔ والعلم عنداللہ وھو الموفق للصواب والسداد۔

اصول طہارت کی تحقیق وتدقیق

بذل المجہود (ص ۲۸ ج ۱) انوار المحمود (ص ۲۳ ج ۱) میں ایک اچھی بحث اس سلسلہ میں ملتی ہے جس کو لامع ۱۰۷ ج ۱ میں بذل سے نقل کیا گیا ہے وھو ھذا ہمارے دقیق النظر فقہاء حنفیہ نے بحث کی ہے کہ محل نجاست اور ہاتھ جس سے نجاست کو دھویا جائے آیا زوال عین نجاست ہی سے پاک ہو جاتا ہے یا اس سے بو کا ازالہ بھی ضروری ہے الا یہ کہ اس کو دور کرنا دشوار ہو درحقیقت اس اختلاف کی بنیاد ایک دوسرے نظریاتی اختلاف پر ہے۔ ایک جماعت کی رائے ہے کہ بو حقیقت میں بو والی چیز کے نظر نہ آنے والے نہایت چھوٹے اجزاء یا ذرات ہیں جو اس سے جدا ہو کر ہوا میں مل جاتے ہیں ان کے نزدیک یہ تائید بظاہر اس امر سے ہوتی ہے کہ خروج ریح سے نقض طہارت ہو جاتا ہے اگر مبرز سے خارج ہونے والی بودار ہوا نجس اجزاء کے ساتھ مخلوط وملوث نہ ہوتی تو اس کی وجہ سے طہارت ساقط نہ ہوتی دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ ہوا میں اس چیز کی ذی جرم اجزاء نہیں ملتے بلکہ اس کے قریب کی ہوا میں قرب کی وجہ سے ایک کیفیت بو کی پیدا ہو جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ ہوائی کیفیات کا ازالہ ضروری نہیں ہے لہٰذا عین نجاست کے ازالہ کے بعد اگر بدبو کی کیفیت باقی رہ جائے تو اس کا ازالہ شرعاً ضروری نہیں ہوگا یہی وجہ ہے کہ پجامہ کی گیلی رومالی پر سے اگر مبرز سے خارج ہونے والے بدبودار ہوا گزرے تو وہ نجس نہیں ہوتی اسی طرح دوسری گندی جگہوں سے اٹھنے والی ہوائیں بھی اگر بھیگے ہوئے پاک کپڑوں پر سے گزریں تو اس کو نجس نہیں بناتیں۔ یہ اتفاقی مسئلہ ہے۔

تو اول تو ان ذی جرم اجزاء صغائر کا وجود ہی تسلیم نہیں ہے اور بشرط تسلیم کہیں گے کہ شریعت نے انکا اعتبار نہیں کیا، ورنہ ان مذکورہ صورتوں رومالی اور کپڑوں کو شریعت ضرور ناپاک قرار دیتی، رہا خروج ریح سے نقض طہارت کا مسئلہ، تو وہ شریعت کے منصوص حکم کی وجہ سے ہے، اس وجہ سے نہیں کہ اجزاء نجاست اس ہوا کے ساتھ مل گئے ہیں۔ واللہ اعلم۔

حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے تحقیق مذکور نقل کرنے کے بعد لکھا کہ شاید امام بخاری نے اپنے ترجمۃ الباب سے اس اختلاف پر تنبیہ کی ہو اور لکون انقی سے اس امر کو ترجیح دی ہو کہ مٹی مل کر ہاتھ دھونا پاکی کے لئے نہیں بلکہ نظافت کے واسطے ہے اور حضرت گنگوہیؒ نے بھی ارشاد فرمایا کہ یہ مٹی ہاتھ پر مل کر دھونا مبالغہ تنظیف کیلئے ہے تاکہ ازالہ عین نجاست کے بعد جو بو وغیرہ کا اثر رہ جائے اس کو بھی دور کر دیا جائے تاکہ کوئی کراہت باقی نہ رہے اور اس ہاتھ سے باقی اعضائے جسم دھونے میں نفرت نہ آئے خصوصاً مضمضہ واستنشاق کے وقت۔ (کوکب ۶۵-۱۔ ولامع ۱۰۸-۱)

یہاں غالباً مضمضہ کے ذکر میں تسامح ہوا ہے کیونکہ وہ تو دائیں ہاتھ سے ہوتا ہے جس پر نجاست کا اثر نہیں ہوتا البتہ استنشاق کے اندر دائیں ہاتھ سے ناک میں پانی دے کر بائیں ہاتھ کی کن انگلی سے ضرور اس کو صاف کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ چہرہ جسم کا افضل ترین حصہ ہے اور اس کا ایک جزو ناپاک یا غیر نظیف ہاتھ سے دھونا اور صاف کرنا کراہت سے خالی نہیں واللہ تعالیٰ اعلم

فتح الملہم ص۴۶۹ ج ا میں باب صفۃ الجنابۃ کے تحت حدیث کے الفاظ **ثم ضرب بشماله الارض فدلکها دلکا لشدیدا** (آپ نے بائیں ہاتھ سے استنجاء فرما کر اس کو زمین پر مارا اور اس کو خوب رگڑا) پر لکھا: "اس سے ثابت ہوا کہ پانی سے استنجاء کرنے والا، اپنے ہاتھ کو مٹی یا اشنان سے دھوئے، یا اس کو مٹی یا دیوار پر رگڑے تا کہ اس سے کراہت ونفرت کی صورت جاتی رہے"

افاداتِ انورؒ: امام بخاریؒ نے حدیث الباب اپنے شیخ واستاذ حدیث حمیدی کی سند سے روایت کی ہے، اس کی مناسبت سے حضرتؒ نے حمیدی کا ذکر فرمایا کہ وہ امام شافعی کے رفیق سفر بھی رہے ہیں اور ان کے مذہب کے بڑے علمبردار بھی ہیں اور چونکہ وہ امام اعظم ابوحنیفہ کے مخالفین میں سے ہیں، اور امام بخاری ان کے تلمیذ خاص ہیں اس لئے انھوں نے اپنے شیخ کا اتباع کیا ہے اور یہی طریقہ قدیم زمانہ سے اب تک چلا آ رہا ہے کہ تلامذہ اپنے شیوخ کا اتباع ان کے اعمال اخلاق، شمائل وخصائل اور مذہبی مسائل میں بھی کرتے آئے ہیں، اسی لئے امام بخاری نے حمیدی کے واسطہ سے حجام کا قصہ بھی نقل کر دیا ہے حالانکہ سب جانتے ہیں امام اعظمؒ کے مدارک اجتہاد نہایت دقیق ہیں اور چونکہ تیامن (جو شریعت کو نہایت محبوب ہے) ممکن تھا کہ وہ حجامت وحلق راس کے وقت باعتبار حالق کے ہو یا بہ لحاظ محلوق کے دونوں ہی احتمال تھے، اسی طرح استقبال قبلہ کی بات تھی (کہ ازالۂ تفث کا لحاظ کرو تو استقبال نہ ہوا اور ایک شرعی حکم پورا کیا جا رہا ہے اس لحاظ سے اس کا ہونا بہتر ہے) اس لئے جس طرح امام صاحب کی نظر ان دقیق امور پر تھی، ان کی رعایت حمیدی کو بھی کرنی چاہئے تھی اور وہ ایسا سوچتے سمجھتے تو امام صاحب پر طعن کرنے سے ضرور احتراز کرتے خصوصاً جبکہ وہ یہ بھی بخوبی جانتے تھے کہ امام صاحب معمولی درجہ کے مجتہد نہیں بلکہ نہایت بلند پایہ اور دقیق النظر مجتہد تھے، جن کا اتباع امت محمدیہ کا اکثر وبیشتر حصہ کر رہا تھا۔

حضرت شاہ صاحب نے مزید فرمایا:۔ چونکہ یہ طریقہ پہلے ہی سے رائج تھا، اسی لئے امام بخاری نے بھی اس کو اختیار کیا اور اپنی کسی تصنیف میں بھی امام صاحب کے لئے مناقب نہیں لکھے اور ہمیشہ مثالب ہی بیان کرتے رہے پھر اس سے یہ گمان کرنا صحیح نہیں ہے کہ امام بخاری وحمیدی کو امام صاحب کے صرف مثالب (نقائص وبرائیاں) ہی پہنچیں تھیں، اور مناقب (خوبیاں وکمالات) پہنچے ہی نہیں اس لئے وہ معذور تھے، کیونکہ ان کو آپ کے مناقب بھی یقیناً پہنچے ہیں، اور یہ بھی نہیں کہ کسی واسطہ سے مناقب سنے ہوں، کسی سے مثالب (اور واسطوں کی قوت وضعف کے سبب ایسا ہوا ہو) بلکہ ایک ایک شخص سے بھی ہر دو قسم کے اوصاف ان کو پہنچے ہیں، مگر اس کے باوجود انھوں نے ایثار، رجحان مثالب ہی کی طرف رکھا اور صرف ان ہی کو بیان کیا ہے لیکن اس سے یہ بھی یقین نہ کیا جائے کہ ان کی یہی رائے بدگمانی کی آخر تک قائم رہی، کیونکہ ایک شخص پر مختلف قسم کے حالات وعوارض طاری ہوا کرتے ہیں، اور کبھی ایک شخص کے متعلق برے حالات سن کر پھر اچھے حالات سننے کے بعد رائے بدل بھی جایا کرتی ہے، خود صحیح بخاری میں بھی بڑی کثرت سے امام ابو یوسف وامام محمد وغیرہ (ائمہ حنفیہ) کے تلامذہ رواۃ حدیث موجود ہیں، اور وہ بظاہر اسی وجہ سے ہیں کہ ان کے مناقب امام بخاری کی نظر میں راجح ہو گئے ہوں گے۔

حضرت شاہ صاحب کی رائے مذکور نہایت قابل قدر ہے کہ ہمیں اپنے اکابر کی طرف سے کسی حالت میں بدگمان نہ ہونا چاہئے حتیٰ کہ ان حضرات سے بھی جن سے ہمارے مقتداؤں کے بارے میں صرف برے کلمات ہی نقل ہوئے ہوں، کیونکہ ممکن ہے کہ ان کی رائے آخر وقت میں بدل گئی ہو، اور وہ ہمارے ان مقتداؤں کی طرف سے سلیم الصدر ہو کر دنیا سے رخصت ہوئے ہوں، غرض سب سے بہتر اور اسلم طریقہ یہی ہے کہ "قصہ زمین برسر زمین" ختم کر دیا جائے، اور آخرت میں سب ہی حضرات اکابر کو پوری عزت وسر بلندی کے ساتھ اور آپس میں ایک

دوسرے سے خوش ہوتے ہوئے ملیک مقدر کے دوبار خاص میں یکجا و مجتمع تصور کیا جائے، جہاں وہ سب، ارشاد خداوندی "**و نزعنا ما فی صدورھم من غل اخوانا علی سرر متقابلین**" کے مظہر اتم ہوں گے، ان شاء اللہ العزیز

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت شاہ صاحب ایسے امور میں نہایت وسیع الحوصلہ تھے، اور وہ حتی الامکان دوسروں کی بے محل تنقیدات کو بھی وسعت قلب کے ساتھ برداشت فرماتے تھے، یہی وجہ ہے کہ نعیم بن حماد خزاعی کے بارے میں بھی ان کی رائے زیادہ سخت نہیں ہے، فرماتے تھے کہ بخاری کے راوی ہیں، معمولی بات نہیں ہے یوں ہی ان کو گرایا نہیں جا سکتا، بلکہ ایک مرتبہ بطور مزاح فرمایا کہ نعیم سے ترک رفع یدین کی روایت بھی تو ہے، جو معانی الآثار میں ہے، ع عیب مے جملہ بگفتی ہنرش نیز بگو، ان کی وجہ سے شافعیہ نے اس حدیث کو بیچ سمجھا ہے، میں نے کہا کہ ہاں! جو کچھ بھی ہو مگر بخاری کا راوی ہے، اور اسی وجہ سے میں نے اس کے بارے میں خلاف عادت تاویل سے کام لیا ہے اور کہا کہ وہ خود جھوٹی حکایت نہیں بناتا تھا بلکہ دوسروں کی بنائی ہوئی باتوں میں مزہ لیتا تھا، جیسے بعض نیک بخت بدمعاش ہوا کرتے ہیں۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کو چونکہ بعض حنفیہ سے تکلیف پہنچی تھی، اس لئے ان کو چڑانے کے لئے چلتی ہوئی الٹی سیدھی باتیں نقل کر دیتے ہوں گے، اور خود امام اعظم سے ان کو کوئی کاوش نہ ہوگی، اور بظاہر یہی وجہ ہے کہ وہ امام صاحب سے روایت حدیث بھی کرتے ہیں اور شیخ عبدالقادر قرشی نے تو ان کا ذکر بزمرۂ حنفیہ "الجواہر المضیہ فی طبقات الحنفیہ" میں ص ۲۰۲ ج ۲ پر کیا ہے اور ان کو امام الکبیر لکھا، اور لکھا کہ انھوں نے امام اعظم سے وتر کی فرضیت نقل کی ہے، جو امام صاحب سے پہلی روایت اور امام زفر کا مذہب ہے، دوسری روایت سنیت کی ہے جو صاحبین کا مذہب ہے، تیسری روایت آخری وجوب کی ہے، جس کو صاحب محیط نے صحیح اور قاضی خاں نے اصح قرار دیا ہے۔ الخ

حضرت شاہ صاحب نے اپنے رسالہ نیل الفرقدین میں بھی نعیم کی روایت طحاوی بابت ترک رفع یدین کا ذکر فرما کر لکھا کہ اس کی اسناد قوی ہیں اور اس میں جو نعیم بن حماد ہیں، وہ رجال بخاری میں سے ہیں اور ان کے بارے میں سب سے زیادہ معتدل رائے یہ ہے کہ وہ صدوق ہیں، البتہ غلطی بھی بہت کرتے ہیں، اور ابن عدی نے ان کی خطا کردہ حدیثوں کا تتبع کر کے نشان دہی کر دی ہے، اور کہہ دیا کہ ان کی روایت کردہ باقی سب احادیث مستقیم ہیں۔ (تقریب ص ۳۰۵ ج ۲ و تہذیب ص ۴۵۸ ج ۱۰)

حافظ نے بھی تہذیب میں نعیم کے حالات کے آخر میں لکھا کہ ابن عدی ان کی اغلاط کا تتبع کرتے ہیں، لہٰذا یہ بات ان کے بارے میں قول فیصل کا درجہ رکھتی ہے۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ ہمارے امام جرح و تعدیل ابن معین حنفی بھی حضرت شاہ صاحب کی طرح نعیم سے کافی حسن ظن رکھتے تھے، چنانچہ ان کے سامنے ایک حدیث نعیم کی پیش کی گئی تو فرمایا کہ یہ منکر ہے، محدث ابوزرعہ نے کہا کہ نعیم نے اس طرح روایت کیوں کی! تو فرمایا: ان کو دھوکا لگ گیا' محمد بن علی مروزی کہتے ہیں کہ میں نے اس حدیث مذکور کے بارے میں امام یحییٰ بن معین سے سوال کیا تو فرمایا: اس کی کوئی اصل نہیں ہے، میں نے کہا کہ نعیم کیسے ہیں؟

فرمایا:۔ ثقہ ہیں، میں نے کہا کہ ثقہ کیسے باطل کی روایت کر سکتا ہے؟ فرمایا: ان کو دھوکہ لگ گیا، حافظ نے بھی یہ لکھا ہے کہ حدیث مذکور کی وجہ سے بہ کثرت محدثین نے نعیم کو ساقط کر دیا ہے، مگر ابن معین ان کو جھوٹ سے بچا کر صرف غلطی کا مرتکب کہا کرتے تھے (تہذیب ص ۴۶۰ ج ۱۰)

دوسری روایت یہ بھی ابن معین سے تہذیب ہی میں ہے کہ فرمایا:۔ نعیم حدیث میں کچھ نہ تھے البتہ صاحب سنت تھے' یہ قول بھی امام احمد و ابن معین کا تہذیب میں ہے کہ نعیم حدیث کے اچھے طالب علم تھے' مگر وہ چونکہ غیر ثقہ لوگوں سے بھی روایت کر دیتے تھے' اس لئے قابل مذمت ہو گئے۔ (تہذیب ص ۴۵۹ ج ۱۰)

بظاہر نعیم کا بڑا عیب یہی تھا کہ وہ روایت لینے میں محتاط نہ تھے، ثقہ اور غیر ثقہ دونوں سے لیتے تھے، لیکن جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ اور حضرت شاہ

صاحب نے ان کے بارے میں قول فیصل اور معتدل رائے یہ قرار دی تا کہ ان کی اغلاط کا تتبع کر دیا گیا اور ان کی روایت کردہ باقی احادیث سب مستقیم اور قابل استدلال ہیں، لہذا طحاوی شریف کی روایت ترک رفع یدین بھی ضرور قابل استدلال اور مستقیم قرار پائے گی خصوصاً جبکہ امام بخاری جیسے امام المحد ثین نے بھی ان کی روایت حدیث کو معتبر مان لیا ہے، اس کی مزید بحث چونکہ اپنے موقع میں آئے گی اس لئے یہاں ہم اسی پر اکتفا کرتے ہیں، رفع یدین کے مسئلہ میں حضرت شاہ صاحب کی تالیف مذکور کی روشنی میں ایسے ایسے علوم وحقائق سامنے آئیں گے کہ علم وتحقیق کے پٹ کھل جائیں گے، ان شاءاللہ تعالیٰ اور اس سے پورا اندازہ ہوگا کہ ہمارے حضرات کی وسعت نظر اور دقت فہم کیسی کچھ تھی، رحمہم اللہ رحمۃ واسعۃ۔

یہاں اتنی بات اور بھی عرض کرنی ہے کہ جس شخص سے باوجود محدث ومتبحر ہونے کے اور بقول قرشی الامام الکبیر ہو کر بھی غیر ثقہ سے روایات لینے کے سبب غلطی ہو چکی ہے، اس سے اگر رجال کے حالات بیان کرنے میں بھی اگر تسامحات ہوئے ہوں تو یہ بات قابل تعجب نہیں ہے، اسی لئے حضرت شاہ صاحب کی رائے بالکل صحیح ہے، کہ وہ خود تو جھوٹ نہیں بولتے تھے مگر دوسروں کی غیر ثقہ روایات چلتی کر دیتے میں ذرا تامل نہیں کرتے تھے، اس لئے امام اعظمؒ کے بارے میں ضرور ایسا ہی ہوا ہوگا (جامع المسانید ص۴۶۴ ج۲) میں نعیم کا ذکر امام صاحب سے بعد کے مشائخ میں ہوا ہے، کیونکہ اس میں ان سے کوئی روایت بلا واسطہ امام صاحب سے نہیں ہے۔

علامہ کوثری کی رائے نعیم کے عقائد وغیرہ کے بارے میں بھی سخت ہے اور ان کا ذکر ہم مقدمہ میں بھی کر چکے ہیں، واللہ تعالیٰ واعلم۔

امام اعظم وامام شافعی

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: میں نے امام شافعی سے کوئی حرف امام اعظمؒ کی برائی میں نہیں دیکھا بلکہ ان سے سب مناقب ہی نقل ہوئے ہیں اور امام محمد کی تعریف میں تو امام شافعی نے اتنا فرما دیا ہے کہ اس سے زائد اور اونچے درجہ کی تعریف اور کسی سے منقول نہیں ہوئی ہے مثلاً یہ (۱) کہ میں نے بمقدار دو اونٹ کے علوم کے بارہ (خزانے) ان سے حاصل کئے ہیں، (۲) الامام محمد کان یملاء العین والقلب (عین کو اس لئے کہ حسین وجمیل تھے اور قلب کو علوم سے سیراب کرتے تھے۔ (۳) جب امام محمد بولتے تھے تو ایسا معلوم ہوتا تھا کہ گویا وحی اتر رہی ہے، (۴) میں نے امام محمد کے سوا کوئی لحیم شحیم موٹا آدمی ذہین وذکی نہیں دیکھا۔

امام اعظمؒ ومالک رحمہ اللہ

فرمایا: امام مالک نے بھی امام صاحب کی بہت مدح کی ہے لیکن کہیں کہیں کوئی تعریض بھی آئی ہے۔

امام اعظم وامام احمد رحمہ اللہ

فرمایا: امام احمد[۱] نے بھی مدح کی ہے اگر چہ تعریض بھی ثابت ہے جس کا سبب حنفیہ کی وجہ سے ان کا فتنوں اور مصائب میں ابتلاء ہوا ہے (یہ وہی بات ہے جو ہم نعیم کے سلسلہ میں لکھ آئے ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ نعیم جس درجہ کے تھے ان سے ویسی ہی باتیں ہوئیں، اور امام احمد عالی مرتبت انسان تھے، اس لئے تعریض پر اکتفا ہوا اور ضعیف انسان کہاں تک بشریت کے تقاضوں سے بچ سکتا ہے۔؟!)

صدمات سے تاثر فطری ہے

ہم نے امام بخاری کے حالات میں بھی لکھا تھا کہ ان پر مصائب وحوادث زمانہ کا اثر تھا اور اسی کے تحت نقد وجرح کے باب میں کچھ بے

---

[۱] محقق عینی نے بنایہ میں لکھا: امام اعظمؒ کی مدح ایک جماعت ائمہ کبار نے کی ہے جیسے عبداللہ بن المبارک، سفیان بن عیینہ، اعمش، سفیان ثوری، عبدالرزاق، حماد بن زید، وکیع، ائمہ ثلاثہ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد اور دوسرے بہت سے حضرات نے (مولف)

احتیاطی ہوگئی ہے، اس کو زیادہ اہمیت نہ دینی چاہیے، یہی بات امام احمد کے بارے میں بھی ملحوظ ہونی چاہیے اور سب سے بہتر طریقہ حضرت شاہ صاحب کے ارشاد سابق کی روشنی میں یہ ہے کہ ہم یہ خیال کریں کہ آخر میں ان سب حضرات اکابر کے خیالات اچھائی سے بدل گئے ہوں گے، اور وہ سب کی طرف سے سلیم الصدر ہو کر دنیا سے رخصت ہوئے ہوں گے لیکن ظاہر ہے کہ یہ فیصلہ اکابر اور اونچی سطح کے حضرات کے بارے میں ہے جو یقیناً **الحب فی اللہ والبغض فی اللہ** پر عامل تھے، جو لوگ دنیوی اغراض یا نفسانی خواہشات کے تحت اکابر علماء امت کی توہین کرتے یا ان کو جسمانی و روحانی اذیت پہنچاتے ہیں، وہ کسی تاویل سے بھی رعایت کے مستحق نہیں ہیں بلکہ، **من آذی لی ولیا فقد آذنته بالحرب**، کے مصداق حق تعالیٰ کے دنیوی عتاب اور آخرت کے عذاب دونوں کے سزاوار ہیں۔ **اللّٰھم احفظنا منھما**۔

ہم نے اپنے حضرت شاہ صاحب کو زمانہ قیام ڈابھیل میں دیکھا کہ دارالعلوم دیوبند سے علیحدگی اور اپنوں، غیروں کے بے جا اتہامات، بہتان طرازیوں اور ایذا رسانیوں سے ان کا قلب مبارک بہت زیادہ متاثر ہوگیا تھا، اسی لئے انتہائی صبر وضبط کے باوجود کبھی کبھی کوئی کلمہ شکایت کا بھی زبان مبارک پر آجاتا تھا اور اس کی طرف اپنے بعض اشعار میں بھی آپ نے اشارہ فرمایا ہے مثلاً

وھل من کثیر البال آذاہ دھرہ   لقاء ک الا بالدموع السوائل

دوسرے قصیدہ میں فرمایا ۔

فقدت بہ قلبی و صبری و حیلتی   ولم الق الاریب دھر تصرما
ومن عبرات العین مالا اسیغہ   ومن غلبات الوجد ماکان ھمھما
ومن نفثات الصدر مالا ابثہ   ومن فجعات الدھر ما قد تھجما
فاذکر ازمان الرفاق واننی   علی کبدی من خشیۃ ان تحطما
تکففت معی او کففت عنانہ   وصار یجار الدھر حتیٰ تقدما
فھل ثم داع او مجیب رجوتہ   یجاملنی شیئا دعا او ترحما
وللہ حمد الشاکرین وشکرھم   رضی نفسہ ماکان اکرم ارحما

تیسرے قصیدہ میں فرمایا۔

تذکرت والذکری تھیج للفتی   ومن حاجۃ المحزون ان یتذکرا

غرض ایسے عظیم ابتلاءات ومصائب سے تاثر کے تحت اگر کسی بڑے سے دوسرے بڑے کے متعلق کوئی بات صادر ہوگئی ہے تو وہ عارضی و وقتی چیز تھی، جس طرح مشاجرات صحابہ کے باب میں بھی کچھ چیزیں ملتی ہیں، ان چیزوں کو شرعی احکام کے فیصلوں کے وقت سامنے لانا موزوں ومناسب نہیں اور نہ ان امور کو ان عالی قدر شخصیتوں پر اثر انداز سمجھنا چاہیے۔ واللہ الموفق۔

امام اعظم اور خطیب بغدادی

اس موقع پر حضرت شاہ صاحب نے مزید فرمایا خطیب کے متعلق کیا کہوں؟ غصہ آجائے گا صرف یہ کہتا ہوں کہ ایسے لوگوں نے دین محمدی کی جڑ نکال دی ہے اس نے اپنی "تاریخ بغداد" میں جو کچھ امام اعظمؒ کے خلاف بے تحقیق مواد جمع کر دیا ہے، اس کے لئے "**السھم المصیب فی کبد الخطیب**" دیکھنا چاہیے اور کسی کے متعلق لوگوں کے من گھڑت افسانوں سے صرف نظر کر کے، خارجی صحیح واقعات پر نظر کرنی چاہیے اور آج بھی لوگ دوسروں پر کیسے کیسے غلط بہتان اور افتراءات باندھ دیتے ہیں، ان کی اگر خارجی و واقعی حالات کے ذریعہ

تحقیق وتنقیح نہ کی جائے تو آدمی مغالطہ میں پڑ جاتا ہے اور اچھے اچھے لوگوں کے متعلق بدظنی کا شکار ہوجاتا ہے " واجتنبوا کثیرا من الظن ، ان بعض الظن اثم " (بہت سے گمانوں سے بچو کہ کچھ گمان ضرور گناہ ہوتے ہیں)

امام اعظم اورابونعیم اصفہانی

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ میرے نزدیک خطیب کی طرح ابونعیم، امام صاحبؒ کے مخالفین میں سے نہیں ہیں اور" حلیۃ الاولیاء" میں انہوں نے حدیث روایت کی ہے کہ حضور اکرم ﷺ کو چالیس رجال اہل جنت کے برابر قوت عطا فرمائی گئی تھی، ان کی اس روایت کی سند میں امام صاحب بھی ہیں۔

حضرتؒ کی یہ رائے بھی ایسی ہی محتاط ہے جیسے نعیم بن حماد خزاعی کے بارے میں تھی اور وہ بھی امام صاحب سے روایت کرتے ہیں، یہ بھی، اور دونوں سے امام صاحب کے خلاف چیزیں بھی منقول ہوئیں ہیں، اس لئے علامہ کوثری کے نزدیک یہ دونوں امام صاحب کے مخالفین میں سے ہیں اور انہوں نے" تانیب الخطیب" میں ان دونوں پر سخت تنقید کی ہے ابونعیم کے متعلق لکھا کہ انہوں نے حلیۃ الاولیاء میں امام شافعی کی رحلۃ مکذوبہ مشہور کذابین سے روایت کی ہے اور امام شافعی کو قتل کرانے کے لئے امام ابو یوسف و امام محمد کا باہمی مشورہ کر کے خلیفہ ہارون رشید کو قتل پر اکسانے کا قصہ نقل کیا ہے حالانکہ وہ بھی محض جھوٹ ہے امام شافعی امام ابو یوسف کی وفات سے بھی دو سال بعد ۱۸۴ھ میں عراق پہنچے اور امام محمد نے جو کچھ احسانات امام شافعی پر کئے ہیں وہ بھی مشہور ومتواتر اور سب کو معلوم ہیں بلکہ انہوں نے امام شافعی کو بڑی مصیبت سے نجات دلائی تھی جس کی وجہ سے ابن حماد حنبلی شذرات الذہب میں لکھا کہ" قیامت تک ہر شافعی المذہب پر واجب ہے کہ وہ اس احسان عظیم کو پہچانے اور امام محمد کے لئے دعائے مغفرت کیا کرے" لیکن ابونعیم نے احسان فراموشی کر کے الٹا امام محمد پر بہتان مذکور نقل کر دیا ہے (تانیب ص ۱۷)

ابونعیم کی طرف سے ان باتوں کی اور امام صاحب کے بارے میں بھی جو کچھ ان سے نقل ہوا، حضرت شاہ صاحب کے نزدیک غالباً یہی تاویل ہو گی کہ نعیم کی طرح یہ ابونعیم بھی متساہل قسم کے نیک بخت انسان ہوں گے، جو بہت سی باتیں بے تحقیق بھی چلتی کر دیا کرتے ہیں اور ایسے امور میں کوئی ذمہ داری محسوس نہیں کرتے، یعنی قصد وارادہ سے کسی کے خلاف جذبہ کے تحت جھوٹ نہیں بولتے تھے۔ والعلم عنداللہ العلیم بذات الصدور.

قولہ فغسل فرجہ الخ

حدیث الباب میں ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے غسل جنابت کیا، پس غسل فرج کیا وغیرہ، اس پر حافظ ابن حجر نے لکھا کہ فا یہاں تفسیر یہ ہے تعقیبیہ نہیں ہے، کیونکہ غسل فرج غسل سے فراغت کے بعد نہیں ہوا ہے، (فتح الباری ص ۲۵۸ ج ۱)

محقق عینی کا نقد

آپ نے لکھا: حافظ نے یہ بات کرمانی سے لی ہے، انہوں نے لکھا تھا کہ" یہاں فا تعقیب کے لئے تو ہو نہیں سکتی، اس لئے تفصیلیہ ہے کیونکہ اس کے بعد کی سب چیزیں سابق اختصار واجمال کی تفصیل ہے اور تفصیل اجمال کے بعد ہوا ہی کرتی ہے۔"

میں کہتا ہوں کہ دقیق النظر اور اسرار عربیت سے واقف آدمی اس فا کو عاطفہ کہے گا، جو یہاں بیان ترتیب کے لئے استعمال ہوئی ہے اور حدیث کے معنی یہ ہوں گے یہ نبی کریم ﷺ نے غسل فرمایا تو اپنے غسل کی ترتیب اس طرح فرمائی کہ پہلے غسل فرج کیا پھر ہاتھ کو مٹی پر رگڑ کر دھویا، پھر وضو فرمایا اور غسل فرما کر اپنے پائے مبارک دھوئے اس کے بعد عینی نے لکھا کہ فا کا تعقیب کے لئے ہونا اس کو عاطفہ ہونے سے

خارج نہیں کرتا (عمدہ ص۲۲ ج۲)

باب هل يدخل الجنب يده في الانآء قبل ان يغسلها اذا لم يكن علے يده قدر غير الجنابة وادخل ابن عمر والبراء بن عازب يده في الطهور ولم يغسلها ثم توضاء ولم يرا بن عمروابن عباس بائسا بما ينتضح من غسل الجنابة

(کیا جنبی اپنے ہاتھ دھونے سے پہلے برتن میں ڈال سکتا ہے؟ جبکہ جنابت کے سوا ہاتھ میں کوئی گندگی نہ لگی ہو، ابن عمر اور براء بن عازب نے ہاتھ دھونے سے پہلے غسل کے پانی میں اپنا ہاتھ ڈالا تھا ابن عمر وابن عباس اس پانی سے غسل میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے تھے، جس میں غسل جنابت کا پانی ٹپک کر گر گیا ہو۔)

(۲۵۶) حدثنا عبدالله بن مسلمة قال حدثنا افلح بن حميد عن القاسم عن عائشة قال كنت اغتسل انا والنبي صلى الله عليه وسلم من انآء واحد تختلف ايدينا فيه :

(۲۵۷) حدثنا مسدد قال حدثنا حماد عن هشام عن ابيه عن عائشه قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اغتسل من الجنابة غسل يده:

(۲۵۸) حدثنا ابو الوليد قال حدثنا شعبة عن ابى بكر ابن حفص عن عروة عن عائشة قالت كنت اغتسلوا انا والنبي صلى الله عليه وسلم من اناء واحد من جنابة وعن عبدالرحمن ابن القاسم عن ابيه عن عائشه مثله

(۲۵۹) حدثنا ابو الوليد قال حدثناشعبة عن عبدالله بن عبدالله ابن جبير قال سمعت انس بن مالك يقول كان النبي صلى الله عليه وسلم والمرائة من نسآئه يغتسلان من اناء واحد زاد مسلم ووهب بن جرير عن شعبة من الجنابة:

ترجمہ۲۵۶: حضرت عائشہ نے فرمایا کہ میں اور نبی کریم ﷺ ایک برتن میں اس طرح غسل کرتے تھے کہ ہمارے ہاتھ بار بار اس میں پڑتے تھے۔

ترجمہ۲۵۷: حضرت عائشہ نے فرمایا کہ جب رسول اکرم ﷺ غسل جنابت فرماتے تو (پہلے) اپنا ہاتھ دھوتے تھے۔

ترجمہ۲۵۸: حضرت عائشہ نے فرمایا کہ میں اور نبی کریم ﷺ ایک برتن میں غسل جنابت کرتے تھے، عبدالرحمٰن بن قاسم اپنے والد کے واسطہ سے بھی حضرت عائشہ سے اسی طرح روایت کرتے تھے۔

ترجمہ۲۵۷: حضرت انس بن مالک کہتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ اور آپ ﷺ کی کوئی زوجہ مطہرہ ایک برتن میں غسل کرتے تھے اس حدیث میں مسلم نے یہ زیادتی کی ہے اور شعبہ سے وہب کی روایت میں من الجنابہ (جنابت سے) کا لفظ ہے (یعنی یہ غسل جنابت کا ہوتا ہے)

تشریح: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: امام بخاری نے یہاں ترجمۃ الباب میں منی کے نجس ہونے کی تصریح کر دی ہے کیونکہ اس کو قذر (پلیدی) سمجھا، اور لکھا کہ اگر ہاتھ پر جنابت (منی) کے سوا کوئی دوسری پلیدی نہ ہو تو اس ہاتھ کو بغیر دھوئے غسل کے پانی میں ڈال سکتا ہے یا نہیں۔ اس کے بعد امام بخاری نے دو قسم کے اثر نقل کئے، ابن عمر اور براء کا یہ کہ وہ اپنا ہاتھ وضو کے پانی میں بغیر دھوئے ڈال دیا کرتے تھے (یہ گویا ضمناً وضو اور حدث اصغر کا مسئلہ بیان کر دیا، پھر ابن عمر وابن عباس کے اثر سے یہ بتلایا کہ غسل جنابت کرتے ہوئے جو چھینٹیں پانی کی ادھر ادھر گریں وہ نجس نہیں ہیں اسی لئے وہ ان کا کوئی خیال نہیں کرتے تھے، اس کے بعد امام بخاری نے تین احادیث ایسی ذکر کیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نبی کریم ﷺ اپنی زوجہ مطہرہ کے ساتھ غسل فرما لیا کرتے تھے اور بظاہر ان سے یہ بات بھی نکلی کہ اس حالت میں ایک کے پانی لینے اور غسل کرنے سے دوسرے پر چھینٹیں آتی تھیں تو وہ پاک سمجھے جاتی تھیں ورنہ ایک ساتھ غسل ہی نہ کرتے، اسی کے ساتھ اس سے یہ بھی نکلا کہ بظاہر آپ ﷺ نے غسل

سے پہلے ہاتھ نہیں دھوئے اوراس کواس صورت پر محمول کر سکتے ہیں کہ ہاتھ پر دوسری کسی نجاست کے علاوہ منی کا اثر بھی نہ ہو۔

نیز ایک حدیث درمیان میں دوسرے نمبر پر بھی ذکر کردی کہ حضور اکرم ﷺ جب غسل جنابت فرماتے تھے تو اپنا ہاتھ دھولیا کرتے تھے، اس دھونے کو سنیت پر بھی محمول کر سکتے ہیں جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی لکھا کہ پہلی حدیث سے جواز ادخال ید کا ثبوت ہوا اور دوسری سے اس کے مسنون ہونے کا اور ہمارے حضرت شاہ صاحب کا اشارہ اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری نے یہ بھی دوسری حدیث دھونے کی صورت وجوب کی ذکر کی اور جب یہ ہوا ہوگا کہ ہاتھ پر جنابت کا اثر ہو اور منی کو امام بخاری نے بھی حنفیہ کی طرح نجس سمجھا ہو بہر حال اس صورت کے دائرہ احتمال میں ہونے سے تو انکار نہیں کیا جاسکتا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

دوسری بات حسب ارشاد حضرت شاہ صاحب امام بخاری کے اس ترجمۃ الباب سے یہ نکلی کہ وہ ماء مستعمل کو طاہر سمجھتے ہیں جو جمہور کا مذہب ہے اور صرف امام مالک اس کے قائل ہیں کہ وہ مطہر بھی ہے

نجاست ماء مستعمل کا قول

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا اگر چہ حنفیہ کا مسلک مختار ماء مستعمل کے متعلق طاہر غیر طہور ہی کا ہے جو مسلک جمہور ہے تاہم نجاست کی جو روایت منقول ہے وہ بھی بے دلیل نہیں ہے اور نہ وہ اس میں منفرد ہیں چنانچہ حضرت ابن عمر سے باسناد قوی مروی ہے: من اغترف من ماء وھو جنب فما بقی نجس (مصنف ابن ابی شیبۃ نقلہ العینی فی العمدۃ ۲۳-۲) یعنی جو شخص بحالت جنابت پانی میں ہاتھ ڈال کر نکالے گا تو باقی پانی نجس ہو جائے گا اور فتاوی ابن تیمیہ[1] میں امام احمد سے ایک تو روایت ہے کہ جنبی کے پانی میں ہاتھ ڈالنے سے وہ نجس ہو جاتا ہے ان دونوں نقول سے ماء مستعمل کی نجاست ثابت ہوتی ہے۔

پھر فرمایا کہ ولم یرا ابن عمر الخ سے بھی قول نجاست مذکور کے خلاف کچھ نہیں نکلتا کیونکہ اتنی قلیل مقدار ہمارے ان مشائخ کے یہاں بھی معاف ہے جو ماء مستعمل کو نجس کہتے ہیں اور درمختار میں یہ بھی تصریح ہے کہ ماء مستعمل دوسرے پانی میں مل جائے تو اعتبار غالب و اکثر کا ہے اس سے یہ معلوم ہوا کہ نجاست کے قول میں زیادہ شدت نہیں ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا امام بخاری کی غرض ان احادیث کے ذکر سے دو باتیں ہیں ایک تو پانی میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے ہاتھ

---

[1] حافظ ابن تیمیہ نے ۷-۱ میں تو اس طرح لکھا سو کر اٹھنے کے بعد اگر کوئی شخص اپنا ہاتھ پانی میں ڈال دے تو کیا وہ مستعمل ہو جائے گا جس سے وضو درست نہ ہوگا تو اس بارے میں نزاع مشہور ہے اور اس میں امام احمد سے دو روایت ہیں اور ان دونوں روایات کو امام احمد کے اصحاب و متبعین میں سے ایک ایک گروہ نے اختیار کر لیا ہے پس ممانعت کو تو ابوبکر و قاضی اور اکثر ان کے اتباع نے اختیار کیا ہے اور حضرت حسن وغیرہ سے بھی یہی مروی ہے دوسری روایت کہ وہ پانی مستعمل نہیں ہو جاتا اس کو خرقی و ابو محمد وغیرہ نے اختیار کیا ہے اور یہی قول اکثر فقہاء کا ہے فتاوی ۷-۱

اس کے بعد ۱۶-۱ میں اس طرح لکھا: جو فقہاء کہتے ہیں کہ جس پانی سے طہارت حاصل کر لی جائے وہ مستعمل ہو جاتا ہے ان کو باہمی نزاع اس امر میں ہوا ہے کہ آیا جنبی کے پانی میں ہاتھ ڈال دینے سے بھی وہ پانی مستعمل ہو جاتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں دو قول مشہور ہیں اور اسی کے مثل وضو میں قائلین وجوب ترتیب امام شافعی و احمد وغیرہ کے نزدیک وہ مسئلہ بھی ہے کہ وضو کرنے والا منہ دھونے کے بعد اپنا ہاتھ پانی میں ڈال دے اور صحیح بات یہاں ان کے نزدیک یہ ہے کہ اگر محض غسل کی نیت تھی تو پانی مستعمل ہوگا اور اگر صرف پانی نکالنے کی نیت تھی تو مستعمل نہیں ہوا اور اگر کوئی بھی خاص نیت نہ تھی تب بھی صحیح یہی ہے کہ مستعمل نہ ہوگا چونکہ حضور ﷺ نے غسل جنابت میں چلو سے پانی نکالنا ثابت ہو چکا ہے اس لیے اس وجہ سے پانی کو مستعمل قرار دے دینا شریعت کی وسعت کو تنگی سے بدل دینا ہے فتاوی ۱۶-۱

حافظ ابن تیمیہ نے مسئلہ ۹ کے تحت ۹ سے ۲۲ تک بہت سے اہم مسائل پر بحث و تحقیق احادیث و آثار کی روشنی میں کی ہے جو نہایت قابل قدر اور لائق مطالعہ ہے واللہ الموفق (مولف)

دھونے کو ثابت کرنا دوسری یہ کہ وقت ضرورت ہاتھ دھونے کے بغیر بھی پانی میں ہاتھ ڈال کر چلو میں پانی نکال سکتے ہیں اگر چہ شریعت کی نظر میں محبوب و پسندیدہ یہی ہے کہ اس سے بچنا چاہیے حضرت شاہ صاحب کی اس تشریح سے امام بخاری کی رائے بعینہ وہی ثابت ہوتی ہے جو ائمہ حنفیہ کی ہے مگر حضرت اقدس مولانا گنگوہی کا ارشاد اس کے خلاف نقل ہوا ہے حسب روایت لامع ان کا خیال یہ ہے کہ امام بخاری کی غرض یہاں ماء مستعمل کی طہارت وطہوریت دونوں کو بیان کرنا ہے پھر لکھا کہ یہ مقصد اس لیے ثابت نہیں ہوسکتا کہ پانی کا استعمال اس وقت مانا جاتا ہے جبکہ اس سے ارادۂ قربت یا ازالۂ حدث ہوا ہو لہٰذا امام بخاری کا استدلال یہاں ان دوصورتوں میں فرق نہ کرنے کے سبب ہوا ہے کہ ایک استعمال ازالہ حدث کے لیے ہوا کرتا ہے اور ایک بغیر اس کے بھی اسی طرح امام بخاری نے طاہر وطہور میں بھی فرق کا خیال نہیں کیا۔

حضرت گنگوہی کے ارشاد پر نظر

ہمارے نزدیک حضرتؒ کے ارشاد کے نقل میں کچھ تسامح ہوگیا ہے اور خیال ہے کہ ایسی بات انہوں نے امام بخاری کی متعلق نہ فرمائی ہو گی جو ان کے دقت نظر کے منافی ہو چونکہ حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے حاشیہ میں اس پر کچھ نہیں لکھا اس لیے ہمیں اتنی وضاحت کرنی پڑی ہمارا خیال یہ ہے کہ کوئی بھی کچی بات بلاتحقیق بلیغ اپنے حضرات اکابر کیطرف منسوب نہ ہونی چاہیے پھر چونکہ امام بخاری کا مسلک پورے وثوق کے ساتھ متعین کرنا کافی دشوار ہے ان کو معمولی قسم کے احتمالات کی بناء پر جمہور ائمہ کے مسلک سے دور کردینا بھی مناسب نہیں ہے جیسا کہ ہم لکھ چکے ہیں کہ مسلک جمہور طاہر غیر طہور کا ہے اور صرف امام مالک طہور مطہر ہونے کے قائل ہوئے ہیں اس لیے حضرت شاہ صاحب کی رائے زیادہ انسب ہے واللہ تعالیٰ اعلم حضرت شیخ الحدیث نے حاشیہ لامع ۱۰۸ میں والا وجہ عندی سے شروع کرکے جو کچھ لکھا ہے وہ بھی بہت عمدہ محدثانہ تحقیق ہے۔

قولہ حدثنا ابو الولید ثنا شعبۃ الخ اس پر حضرت شاہ صاحب نے فرمایا بعینہ یہی اسناد نسائی شریف میں ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے وضو مبارک کے پانی کی مقدار دوثلث مد تھی۔

یہاں حضرت شاہ صاحب نے اس امر کی طرف اشارہ فرمایا کہ امام محمد وغیرہ بعض احادیث کی روشنی میں وضو کے لیے مد کی تعیین اور غسل کے لیے صاع کی تعیین کرتے ہیں مگر جمہور ائمہ کا مسلک عدم تعیین ہی ہے کیونکہ صحیح بخاری کی اسی قوی سند سے نسائی کی وہ حدیث بھی یہی ہے جس سے دوثلث کا ثبوت ہوا اور ایک روایت میں نصف مد بھی نقل ہوا ہے اگر چہ وہ قوی نہیں ہے اس لئے اس مسئلہ میں جمہور کا مسلک ہی قوی ہے کہ مد وصاع کی منقول مقدار کو تقریبی قرار دیا جائے' تحدیدی نہیں' واللہ تعالیٰ اعلم ہم نے یہی بات مع شئی زائد انوارالباری ۹-۱۷۵ میں بھی باب الوضوء کے تحت لکھی تھی۔

حضرت شاہ صاحب کا طریقہ

تمام احادیث الباب اوران کے طرق ومتون پر نظر کرنے کے بعد جچی تلی اور دوٹوک محققانہ ومحدثانہ رائے ہمارے حضرت بیان فرمادیا کرتے تھے درحقیقت وہی بات نہایت کارآمد اور آب زر سے لکھنے کے قابل ہوتی تھی اور ایسی آراء کی تلاش تفتیش وتحقیق اور تحریر سے انوار الباری کا بڑا مقطع ہے راقم الحروف نے پہلے بھی عرض کیا ہے کہ عاجز کا بڑا مقصد ضبط تقریر کے وقت حضرت شاہ صاحب کی خصوصی تحقیقات وآراء قلمبند کرنے کا تھا، خدا کا لاکھ لاکھ شکر واحسان ہے کہ وہی چیز کام آرہی ہے کیونکہ دوسرے حضرات کی تحقیقات وآراء تو ان کی کتابوں سے براہ راست بھی لی جاسکتی ہیں اور الحمد للہ جاری ہیں مگر حضرت کی صحیح آراء اور فیصلوں کا پورے وثوق وتثبت کے ساتھ جمع کرنا بہت دشوار مرحلہ ہے ناظرین دعا فرماتے رہیں کہ میں اس مہم کو سر کہہ سکوں۔ واللہ المیسر لکل عسیر۔

باب من افرغ بيمينه على شماله في الغسل

جس نے غسل میں اپنے داہنے ہاتھ سے بائیں پر پانی گرایا

(۲۶۰) حدثنا موسى بن اسماعيل قال حدثنا ابو عوانة قال ثنا الاعمش عن سالم بن ابي الجعد عن كريب مولى ابن عباس عن ميمونة بنت الحارث قالت مضعت لرسول الله صلى الله عليه وسلم غسلاً وسترته فصب على يده فغسلها مرة او مرتين قال سليمان لآ ادري اذكر الثالثة ام لاثم افرغ بيمينه على شماله فغسل فرجه ثم دلك يده بالارض او بالحائط ثم تمضمض واستنشق وغسل وجهه ويديه وغسل راسه ثم صب على جسده ثم تنحى فغسل قدميه فناولته خرقة فقال بيده هكذا ولم يردها

ترجمہ: حضرت میمونہ بنت حارث نے کہا کہ میں نے رسول ﷺ کے لیے غسل کا پانی رکھا اور پردہ کردیا آپ نے غسل میں اپنے ہاتھ میں پانی ڈالا اور اسے ایک یا دومرتبہ دھویا سلیمان اعمش کہتے ہیں کہ مجھے یاد نہیں راوی نے تیسری بار بھی ذکر کیا یا نہیں، پھر داہنے ہاتھ سے بائیں پر پانی ڈالا اور شرم گاہ دھوئی پھر ہاتھ کو زمین پر یا دیوار پر رگڑا پھر کلی کی اور ناک میں پانی ڈالا پھر چہرے اور ہاتھوں کو دھویا اور سر کو دھویا، پھر بدن پر پانی بہایا اور ایک طرف ہو کر دونوں پاؤں دھوئے بعد میں میں نے ایک کپڑا دیا تو آپ نے اپنے ہاتھ سے پانی جھٹک دیا اور کپڑا نہیں لیا۔

تشریح: اس باب سے امام بخاری یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ داہنے ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر بھی پانی ڈال سکتے ہیں یعنی یہ بات حد جواز میں ہے پھر یہی چیز جواز کے ساتھ مکروہ بھی ہوسکتی ہے جبکہ بے ضرورت اور استنجاء کے علاوہ صورتوں میں ہو اور استنجاء کی صورت میں یہی چیز زیادہ موکد ہو جاتی ہے اس لیے اس کے خلاف کرنے میں کراہت بھی ہوگی چونکہ امام بخاری نے ترجمۃ الباب عام رکھا ہے یعنی استنجاء کی قید نہیں لگائی جس سے دعویٰ تو عام ہوگیا۔ مگر دلیل یعنی حدیث الباب خاص لائے ہیں جس کا تعلق صرف استنجاء والی صورت سے ہے تو اس کا جواب حافظ ابن حجر نے دیا کہ استنجاء والی صورت تو حدیث الباب سے ثابت ہوگئی اور اس کے علاوہ دوسری صورتیں دوسری مشہور و معروف احادیث سے پہلے ہی معلوم ہیں کہ حضور اکرم ﷺ ہر کام میں داہنے سے شروع کرنے کو محبوب رکھتے تھے جیسا کہ صحیح بخاری میں بھی گذر چکا ہے باب التیمن فی الوضوء والغسل) اور یہاں وہ صورت مراد ہوگی کہ چوڑے منہ کے برتن سے پانی چلو سے نکالا جائے تو ظاہر ہے کہ اس کو دائیں طرف رکھ کر وضو و غسل کریں گے اور دائیں ہاتھ سے پانی نکال کر بائیں پر ڈالیں گے البتہ اگر گھڑا لوٹا یا چھوٹے منہ کا برتن ہو تو اس کو بائیں طرف رکھ کر بائیں ہاتھ سے دائیں پر پانی ڈالیں گے جیسا کہ خطابی نے وضاحت کی ہے فتح الباری ۲۶۱۔۱

بحث ونظر: حافظ کی ذکر کردہ توجیہ مذکور کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ دائیں طرف برتن رکھ کر اگر وضو غسل کریں گے تو وہ صورت بھی ترجمۃ الباب کے تحت آجاتی ہے لیکن ہمارے نزدیک یہ توجیہ مطابق ترجمۃ الباب کے لیے تکلف سے خالی نہیں کیونکہ ایسی صورت میں بائیں ہاتھ پر پانی ڈالنے کے لیے دائیں ہاتھ سے پانی نکالنے کے لیے دائیں ہاتھ سے پانی نکالنا بوجہ ضرورت ہوگا جس طرح استنجاء کے وقت نجاست دھونے کے لیے ہوتا ہے اور ایسی صورتوں میں تیامن کی رعایت مستثنیٰ ہوجاتی ہے اس لیے ایسی صورتیں اگر ترجمۃ الباب کے تحت آتی بھی ہیں تو وہ ضمناً آتی ہیں تیامن کی پسندیدگی کے تحت نہیں دوسرے یہ کہ حسب تحقیق علامہ خطابی دائیں طرف کھلے منہ کا برتن وضو و غسل کے وقت رکھیں گے تو اس سے صرف بائیں ہاتھ کو دھونے یا پاک کرنے میں تو افراغ بالیمین علی الشمال ہوتا ہے باقی سارے وضو و غسل میں تو دونوں ہاتھوں کا ایک ساتھ استعمال ہوگا جس میں تیامن کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا چنانچہ امام بخاری نے کچھ ہی قبل باب المضمضہ والاستنشاق فی الجنابۃ میں یہی حدیث الباب (حدیث میمونہ) ذکر کی ہے جس میں تھا کہ حضور ﷺ نے غسل کے شروع میں داہنے ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈالا

اور اس طرح دونوں ہاتھ دھوئے پھر غسل فرج کیا اور بایاں ہاتھ زمین پر رگڑ کر اس کو دھویا پھر کلی وغیرہ کی الخ غرض جو صورت استنجاء کے علاوہ تھی وہ خود ہی امام بخاری حدیث مذکور کے ذریعہ واضح کر چکے ہیں اس لیے اس کو دوسری عام احادیث تیامن کے تحت لانے کی ضرورت قطعاً نہیں ہے اور امام بخاری کا عام کے ذریعہ حدیث میمونہ ہی کے ان دونوں متون سے ثابت ہو جاتا ہے دوسرے تکلفات کی ضرورت نہیں رہتی۔

اس موقع پر محقق عینی نے کچھ نہیں لکھا نہ حافظ کے جواب مذکور پر کچھ نقد کیا ہے ہماری مذکورہ بالا رائے کی تائید علامہ خطابی کے اس قول سے بھی ہوتی ہے جس کو کرمانی نے ان سے نقل کیا ہے ہی کہ داہنے ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈالنے کا طریقہ استنجاء کے اندر ہے اور اس میں صرف یہی طریقہ متعین ہے دوسرا جائز نہیں لیکن اطراف جسم دھونے کے ابدر چوڑے منہ کے برتن کو داہنی طرف رکھیں گے اور پانی بھی داہنے ہاتھ سے لیں گے اور تنگ منہ والے برتن سے پانی لینے کا طریقہ دوسرا ہے کہ بائیں طرف رکھ کر بائیں ہاتھ سے داہنے ہاتھ پر پانی ڈالیں گے۔ (لامع الدراری ۱۰۹۔۱)

حضرت گنگوہی کا ارشاد

آپ نے فرمایا کہ امام بخاری نے اس باب سے اس بات کا رد کیا ہے جو عورتوں کی طرف منسوب کر کے مشہور کر دی گئی ہے کہ داہنے ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈالنا خاص ان کی عادت ہے گویا امام بخاری یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ یہ صرف ان کی عادت نہیں بلکہ شریعت میں بھی اس کی بعض صورتیں جائز یا مستحب ہیں جائز بلا کراہت کی صورتیں ضرورت کے اوقات کی ہیں اور جائز مع الاستحباب والی صورت استنجاء والی ہے جیسا کہ علامہ خطابی نے بھی کہا کہ اس کے سوا نا جائز یا مکروہ ہیں

توجیہ ترجیح بعید ہے

اس موقع پر بعض حضرات نے لکھا کہ یہ بھی بعید نہیں کہ امام بخاری نے اس ترجمۃ الباب سے ترجیح صب الماء بالیمنی علی الیسری پر تنبیہ کی ہو کیونکہ بعض روایات ابی داؤد وغیرہ میں صب الماء علی الید الیمنی یا برتن داہنے ہاتھ پر جھکانے کا ذکر ہوا ہے لیکن یہ توجیہ اس لیے بعید ہے کہ امام بخاری صرف استنجاء والی صورت کی حدیث لائے ہیں اس لیے اگر ترجیح ثابت ہوگی تو صرف اسی کی۔ اور روایات ابی داؤد وغیرہ میں استنجاء والی صورت مذکور نہیں ہے۔

بات یہاں سے شروع ہوئی ہے کہ اس موقع پر تیامن والی بات کو درمیان میں لے آنا برمحل نہیں ہے اور جن حضرات نے بھی استنجاء اور اور ضرورت کی صورتوں سے ہٹ کر یہاں غلط مبحث کیا ہے وہ سب ہی موضوع بحث سے دور ہو گئے ہیں اصل یہ ہے کہ تیامن والی بات کا ترجمۃ الباب یا حدیث الباب سے کوئی ہی تعلق نہیں ہے اور خود امام بخاری بھی پہلے مستقل باب التیمن فی الوضوء والغسل لکھ چکے ہیں اور اس سے قبل باب النھی عن الاستنجاء بالیمن اور باب لایمسک ...... ذکرہ بیمینہ اذا بال بھی لا چکے ہیں جن سے استنجاء کے بوقت افراغ الماء بالیمین علی الشمال والی بات ضمناً متعین ہو چکی تھی اب چونکہ احوال وصفات غسل نبوی کے تحت اسی کی مزید صراحت و وضاحت آ رہی ہے تو اس کو مستقل باب قائم کر کے بھی بتلا رہے ہیں اور ہمیشہ بائیں ہاتھ سے دائیں کو پہلے دھونا اور اسی طرح کام کو دائیں جانب سے شروع کرنا اور ہر خسیس کام کو بائیں جانب سے سب امور تو پہلے سے طے شدہ ہیں جس کی وجہ یہ ہی کہ شریعت نے یمین کو یسار پر مطلقاً شرف واعزاز بخشا ہے اور اسی لئے اس کو تمام امور بر و[1] خیر پر مقدم کیا اور امور خسیسہ و دینیہ میں یسار کو مقدم رکھا ہے۔

---

[1] حضرت شاہ صاحب نے درابی داؤد "باب کراھۃ مس الذکر بالیمین فی الاستبراء میں فرمایا استبراء سے مراد استنجاء ہے اور یہی حکم دوسرے محل نجاسات میں بھی ہے کہ وہاں داہنے ہاتھ کا استعمال مکروہ ہے (انوار المحمود ۱۷۔۱)

علامہ نووی نے لکھا شریعت میں یہ قاعدہ کلیہ مستمرہ ہے کہ جو امور باب تکریم وتشریف یا زینت سے متعلق ہیں ان سب میں (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب کا تقدم وتاخیر

زیر بحث باب اکثر نسخوں میں باب تفریق الوضوء والغسل سے موخر ہے اور اسی طرح سے فتح الباری عمدۃ القاری میں بھی ذکر ہوا ہے چنانچہ فتح الباری ص ۲۶۰ ج ا میں لکھا کہ یہ باب اصیلی وابن عساکر کے نسخہ میں اس سے پہلے باب تفریق والے سے مقدم ہے مگر مطبوعہ بخاری شریف میں مقدم ہے اس لئے ہم نے اسی کا اتباع کیا ہے

محقق عینی نے لکھا کہ ہر دوصورت تقدم وتاخر میں دونوں متصل ابواب میں باہمی مناسبت اتنی ہے کہ دونوں کا تعلق وضو سے ہے یا دونوں میں ایک جائز امر کو بیان کیا گیا ہے اتنی مناسبت کافی ہے

حافظ پر نقد محقق عینی نے لکھا کہ حدیث الباب میں فصب معطوف ہے فاراد فعل محذوف پر یعنی حضرت میمونہؓ فرماتی ہیں کہ میں نے رسول اکرم ﷺ کے غسل کے واسطے پانی رکھا اور پردہ کا انتظام کردیا آپ بارادہ غسل وہاں پہنچے کپڑے اتارے اور سر کھولا ہوگا پھر ہاتھوں پر پانی ڈال کر ان کو ایک یا دو بار دھویا پھر دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈال کر استنجاء کیا الخ

محقق عینی نے لکھا کہ **فصب علی یدہ** میں ید سے اسم جنس مراد ہے لہٰذا دونوں ہاتھ دھونے مراد ہیں پھر لکھا کہ حافظ نے لکھا کہ فصب کا عطف وضعت پر ہے اور معنی یہ ہے کہ میں نے غسل کے لیے پانی رکھا اور آپ نے غسل شروع فرمادیا'' یہ تصرف مذکوران لوگوں کا سا ہے جو معانی تراکیب کا کوئی ذوق صحیح نہیں رکھتے اور صب ماء کو وضع ماء پر کیسے مرتب کرسکتے ہیں جبکہ ان دونوں کے درمیان دوسرے افعال بھی ہیں پھر صب کی تفسیر بھی شرع کے ساتھ درست نہیں ہے عمدہ ۲۸۔۲)

قولہ ولم یردہا کی شرح

محقق عینی نے لکھا، یہ ارادہ سے ہے رد سے نہیں اور مطالع میں لم یردہا کو ابن السکن کی روایت بتلا کر غلط کہا گیا ہے، کیونکہ اس سے مطلب بگڑ جاتا ہے اور لم یردہا کی تائید امام احمد کی روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں اسی اسناد سے آخر میں **فقال ھکذا واشار بیدہ ان لا اریدھا** ہے اور روایت اعمش[1] میں **فناولتہ ثوبًا فلم یاخذہ فانطلق وھو ینفض یدیہ** وارد ہے۔ (عمدہ ص ۲۸ ج ا)

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) تیامن مستحب ہے یعنی داہنی جانب سے شروع کرنا مثلاً کوئی کپڑا پہننا کہ دائیں جانب سے پہننا شروع کرے جوتہ پہننا مسجد میں داخل ہونا اسی طرح ہر اچھی مجلس میں داخل ہونا مسواک کرنا کہ داہنی طرف سے شرع کرے سرمہ لگانا ناخن کاٹنا موچھیں تراشنا سر منڈوانا بالوں میں کنگھی کرنا نماز کا سلام پھیرنا اعضاء طہارت دھونا بیت الخلاء سے نکلنا کہ وہاں سے نکلنے میں دایاں پاؤں پہلے نکالے کھانا پینا مصافحہ کرنا حجر اسود کا استلام کرنا ان سب کو داہنی جانب سے شروع کرنا صف میں نماز میں داہنی طرف کھڑے ہونا امام سے دائیں بائیں برابری کرتے ہوئے کہ بغیر اس کے صرف دائیں جانب نمازیوں کا زیادہ ہوجانا صف نماز کے خلاف اور غیر اولیٰ ہے باقی جو باتیں ان کی ضد ہیں یا بری جگہوں میں باضرورت جانا پڑے تو وہاں بائیں کو دائیں پر مقدم کریں گے مثلاً باب بیت الخلاء میں داخل ہونا مسجد سے نکلنا استنجاء کرنا کہ بائیں ہاتھ سے کرے کرتہ پاجامہ وغیرہ کا بدن سے اتارنا کہ بائیں جانب سے اتارنا شروع کرے چپل وجوتہ وجراب وغیرہ اتارنا ان سب میں بجائے تیامن کے تیاسر مستحب ہے یہ سب دائیں جانب کے شرف وکرامت کی وجہ سے ہے اور دائیں جانب سے شروع کرنا اور دائیں ہاتھ سے چیزوں کا لینا دینا بھی ایک ہی حکم میں ہے یعنی اچھی چیزوں کو دائیں ہاتھ سے لے دے اور بری کو بائیں سے اس سلسلہ کی احادیث سے فرق مراتب کے لحاظ سے کی اہمیت پر بھی روشنی پڑتی ہے واللہ اعلم

تیمن کی وجہ پسندیدگی وغیرہ پر مفید علمی باتیں ہم انوارالباری ۸۔۷۔۵۔۹۔۷۔۵۔۸۰۔۵ میں لکھ آئے ہیں اور اس سے قبل ۱۶۔۵ وغیرہ میں بھی کافی بحث آچکی ہے مولف

[1] یہ روایت صحیح بخاری میں آگے باب نفض الیدین من غسل الجنابۃ میں آرہی ہے اور اس سے قبل باب من توضا فی الجنابۃ میں بھی اعمش کی روایت میں **فاتیتہ فلم یردھا فجعل ینفض بیدہ بخرقۃ** وارد ہے یعنی **فلم یردھا** کے ساتھ **فجعل ینفذ بیدہ** ذکر کرنا بھی اس امر کا بین ثبوت ہے کہ مراد عدم ارادہ ہے عدم رد نہیں ہے کما لا یخفی۔ (مولف)

باب تفريق الغسل والوضوء ويذكر عن ابن عمر انه غسل قدميه بعد ما جف وضوءه

(غسل اوروضو کے درمیان فصل کرنا۔ حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ آپ نے اپنے قدموں کو وضو کا پانی خشک ہو جانے کے بعد دھویا۔)

(۲۶۱) حدثنا محمد ابن محبوب قال حدثنا عبدالواحد قال حدثنا الاعمش عن سالم ابن ابی الجعد عن كريب مولى ابن عباس عن ابن عباس قال قالت ميمونة وضعت للنبی صلی الله علیه وسلم مآء يغتسل به فافرغ على يديه فغسلهما مرتين اوثلثا ثم افرغ بيمينه على شماله فغسل مذا كيره ثم دلك يده بالارض ثم تمضمض واستنشق ثم غسل وجهه ويديه ثم غسل راسه ثلاثا ثم صب على جسده ثم تنحى من مقامه فغسل قدميه:

ترجمہ: حضرت میمونہؓ نے فرمایا کہ میں نے نبی کریم ﷺ کے لئے غسل کا پانی رکھا تو آپ ﷺ نے پانی اپنے ہاتھوں پر گرا کر انہیں دو دو یا تین تین مرتبہ دھویا، پھر داہنی ہاتھ سے بائیں پہ گرا کر اپنی شرم گاہ دھوئی اور ہاتھ کو زمین پر رگڑا، پھر کلی کی ناک میں پانی ڈالا اور چہرے اور ہاتھوں کو دھویا پھر سر کو تین بار دھویا اور بدن پر پانی بہایا پھر ایک طرف ہو کر قدموں کو دھویا۔

تشریح: امام بخاری کا مقصد اس باب سے یہ ثابت کرنا ہے کہ وضو اور غسل کے ارکان میں موالات (پے درپے) دھونا شرط وواجب نہیں ہے، بلکہ سابق دھوئے ہوئے اعضائے خشک ہونے کے بعد بھی اگر بعد کے اعضاء کو دھو لیا جائے گا تو وضو یا غسل صحیح رہے گا اور اس کی تائید میں انہوں نے حضرت ابن عمر کا اثر بھی پیش کیا ہے۔

لے یہ پورا اثر موطا امام مالک میں ہے کہ حضرت ابن عمر بازار میں تھے وہاں پیشاب کے بعد وضو کیا اس طرح کہ چہرہ اور ہاتھ دھوئے سر کا مسح کیا، پھر ایک جنازہ کی نماز کے لئے مسجد نبوی پہنچ کر بلا لئے گئے تو وہاں آپ نے خفین پر مسح کیا اور نماز جنازہ پڑھائی۔ (محلی ۶۹ ج ۲) سی طرح مطبوعہ امام مالک مع الزرقانی میں بھی ہے (شرح الزرقانی ص ۹۷ ج ۱) اور فتح الباری ص ۲۶۰ ج ۱ میں بحوالہ ''الام''۔ ''عن مالک عن نافع عنہ اس طرح ہے:'' توضاء فی السوق دون رجليه ثم ارجع الى المسجد فمسح على خفيه ثم صلى " محدث عینی نے بحوالہ بیہقی بول کے علاوہ وہی عبارت لکھی ہے، جس کا ترجمہ ہم نے اوپر محلی سے کر دیا ہے اس لئے فیض الباری ص ۳۵۵ ج ۱ میں جامع سے موطا امام مالک کے حوالہ سے غسل رجلین کی روایت نقل کرنے میں تسامح ہوا ہے اور امام بخاری نے جو حضرت ابن عمرؓ کی طرف بجائے مسح خفین کے غسل قدمین منسوب کیا ہے اس کو روایت بالمعنی پر محمول کیا گیا ہے۔ جس کے واسطے امام بخاری نے ویذکر کا صیغہ تمریض وعدم جزم والا استعمال کیا ہے۔ کمافی الفتح۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

لمحہ فکریہ: مذکورہ بالا تنقیح سے یہ بات ضرور روشنی میں آتی ہے کہ امام بخاری کا تثبت نقل آثار صحابہ میں احادیث صحیح بخاری کے درجہ کا نہیں ہے بلکہ اس سے بہت نازل ہے کیونکہ اثر ابن عمر مذکور کی روایت امام مالک کی سند سے ہے، جس کو امام شافعی نے بھی اپنی کتاب ''الام میں لیا اور پھر بیہقی نے بھی ان سے لیا، ظاہر ہے کہ امام بخاری کے زمانہ میں اثر مذکور کافی شہرت یافتہ ہوگا، پھر بھی امام بخاری نے اس کو بجائے مسح کے غسل نقل کیا اگرچہ صیغہ تمریض سے کیا اور اس لئے ان کی ذمہ داری کم ہوگئی جیسا کہ ہم اوپر چکے ہیں لیکن عرض کرنا یہ ہے کہ ایسے قریب زمانہ کے اثر کو روایت کرنے والے امام مالک اپنی موطأ میں مسح علی خفیہ روایت کر گئے جن کی وفات ۱۷۹ھ میں ہوئی اور ان کا موطأ سب کے ہاتھوں میں تھا اور اسی طرح ان سے قریبی زمانہ میں امام شافعیؒ بھی فمسح على خفيه روایت کر گئے، جن کی وفات ۲۰۴ میں ہوئی اور ان کی کتاب ''الام'' بھی سب کے سامنے آ چکی تھی جس سے بعد والوں نے لیا، پھر بھی امام بخاری ویذکر کے لفظ سے غسل قدمین کی روایت کر گئے، یہ بات زیادہ دقت نظر کے ساتھ معمولی نہیں ہے اور اتنا عرض کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح ہمارے امام اعظم اور ان کے رفقاء وتلامذہ نیز شرکاء تدوین فقہ نے احادیث کے ساتھ آثار صحابہ کا تتبع پوری کاوش واہتمام سے کیا ہے اس قدر دوسروں نے نہیں کیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

مفید اضافہ: اوپر کی سطور لکھنے کے بعد امام محمد کی مشہور ومعروف معرکۃ الآراء کتاب ''الحجۃ علی اہل المدینۃ'' دیکھی تو اس میں بھی مسح علی الخفین کے باب میں حضرت ابن عمرؓ کا اثر مذکور موجود ہے، اور اسی طرح ہے جیسے ہم نے المحلی سے نقل کیا ہے اس کو روایت کر کے امام ہمام نے لکھا حضرت ابن عمرؓ نے جس وقت مدینہ طیبہ کے اندر رہتے ہوئے بازار میں پیشاب کیا تھا، وہ اس وقت وہاں مقیم تھے یا مسافر، اور یہ بھی اہل المدینہ سے پوچھا جائے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

مگر ہمارے حضرت شاہ صاحب درس بخاری شریف میں فرمایا کرتے تھے کہ حدیث الباب میں فغسل قدمیہ سے صرف تاخیر کا ثبوت ہوتا ہے اس امر کا نہیں کہ یہ غسل بعد خشک ہونے کے ہوا تھا یا اس سے قبل۔ یعنی حضرت کی رائے یہ تھی، امام بخاری کی جفاف والی بات کا ثبوت

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) کہ حضرت ابن عمر نے جو وضو کے وقت مسح ہی نہیں کیا یہاں تک کہ وہ بازار سے چل کر مسجد نبوی تک گئے اور وہاں مسح خفین کیا تو کیا اتنی دیر میں پہلے اعضاء کا پانی خشک نہیں ہو گیا تھا؟!

پھر لکھا کہ اثر مذکور سے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ مسح خفین مقیم بھی کرسکتا ہے اور یہ بھی کہ جفوف وضو سے نقض وضو نہیں ہوجاتا بلکہ درمیان میں دوسرا عمل علاوہ وضو کے بھی حائل ہو جائے تو کوئی مضائقہ نہیں، جیسے حضرت ابن عمر کا بغیر مسح کئے ہوئے مسجد کی طرف چلنا اور جانا (کتاب الحجہ ص ۳۳ ج ا مطبوعہ الجنۃ احیا، المعارف النعمانیہ حیدرآباد۔ مع تعلیقات المحدث الکبیر مفتی مہدی حسن عم فیضہم)

اس سے معلوم ہوا کہ امام محمدؒ کی کتابوں میں بھی اثر مذکور نقل ہو کر عام ہو چکا تھا کیا اس سے یہ سمجھا جائے کہ امام بخاری ائمہ حنفیہ کی کتابوں کا مطالعہ نہ فرماتے تھے لیکن موطأ امام مالک کو تو صحاح ستہ کی اصل تک کہا گیا ہے کیا وہ بھی سامنے نہ تھی۔ اور امام محمد کی کتاب الحجہ تو بڑی معرکہ کی اور مشہور کتاب تھی، جس سے شاید ہی کوئی محدث واقف نہ ہوگا ممکن ہے کہ اس کی وجہ یہ ہو کہ امام بخاری نے صرف مجرد صحاح پر پوری توجہ صرف کی تھی اور آثار صحابہ کو جیسی چاہیے وہ اہمیت نہ دیتے تھے، جس کی طرف ہم نے پہلے بھی اشارہ کیا ہے اور ان کے استاذ خاص ابن راہویہ کی بھی بڑی خواہش یہی تھی کہ صرف مجرد صحاح کا ایک معتمد مجموعہ مدون ہو جائے، جس کی تعمیل میں امام بخاری نے صحیح البخاری لکھی ہے، ان باتوں کی تفصیل ہم کہاں تک لکھیں بڑی ہی طویل داستان ہے، امید ہے کہ اشارات کافی ہوں گے، غرض ہماری قطعی یہ رائے ہے کہ جہاں صحیح بخاری اور اس کی تمام احادیث اس کے بعد کے تمام مجموعہ احادیث میں سب سے زیادہ بلند ترین مقام پر فائز ہے اور اس کی تمام احادیث بلا استثنیٰ لائق استدلال ہیں (کیونکہ جن احادیث میں بوجہ ضعف رواۃ کلام ہوا ہے وہ بھی بقول حضرت شاہ صاحب دوسرے طرق روایت کے ذریعہ قوی ہو چکی ہے (کما ذکرناہ من قبل فتذکر) وہاں یہ امر بھی ناقابل انکار ہے کہ صحیح بخاری کے تراجم ابواب میں ذکر کردہ چیزیں اس درجہ کی نہیں ہیں، جس کی مثال اس وقت زیر بحث ہے، اور اسی طرح امام بخاری نے صحیح بخاری کے علاوہ جو دوسری تالیفات میں احادیث وآثار ذکر کئے ہیں وہ بھی صحیح بخاری کے برابر نہیں ہیں اور امام بخاری کا کلام رجال وتاریخ میں بھی ان کی عظیم الشان محدثانہ عظمت کے لحاظ سے بہت سے مواضع میں نازل ہو گیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

توقیت مسح خفین کا مسئلہ: ہم نے مسح خفین کی بحث کے آخر میں انوار الباری ص ۱۹۶ ج ۵ میں لکھ دیا تھا کہ امام بخاری نے توقیت مسح والی حدیث ذکر نہیں کی اور بقدر ضرورت کچھ اور بھی کہہ دیا تھا مگر حق یہ ہے کہ اس مسئلہ پر زیادہ کہنے کی ضرورت تھی، چونکہ اس مسئلہ میں حسب تصریح امام ترمذی علماء اصحاب النبی وتابعین اور بعد کے ائمہ وفقہا امام شافعی، امام احمد، اسحاق، سفیان ثوری، ابن مبارک سب ہی توقیت کے قائل ہیں اور توقیت ہی کو بمقابلہ عدم توقیت کے جو امام مالک کا مذہب ہے، امام ترمذی نے اصح بھی کہا ہے، جس پر صاحب تحفۃ الاحوذی نے ص ۹۸ ج ا میں لکھا کہ ''توقیت ہی صحیح ہے کیونکہ اس کی احادیث صحیحہ کثیرہ ہیں اور عدم توقیت میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے'' اور یہ بھی لکھا کہ توقیت ہی جمہور علماء کا مذہب ہے اور وہی حق وصواب ہے'' نیز لکھا کہ یہی قول امام ابوحنیفہ کا ہے، حافظ ابن حزم نے المحلی میں ص ۸۰ ج ۲ سے ص ۹۵ ج ۲ تک بڑی تفصیل سے بحث کی ہے اور قوی احادیث وآثار صحابہ سے توقیت کا ثبوت پیش کیا ہے اور لکھا کہ یہی قول سفیان ثوری، اوزاعی، حسن بن حی، امام ابوحنیفہ، شافعی، احمد، داؤد بن علی اور ان کے تمام اصحاب کا ہے، اور یہی قول اسحق بن راہویہ اور تمام اصحاب کا ہے، پھر لکھا کہ اشہب نے امام مالک سے بھی اسی کو روایت کیا ہے لیکن امام مالک سے مختلف روایات منقول ہیں، اظہر یہ ہے کہ وہ مقیم کے لئے مسح خفین کو مکروہ سمجھتے ہیں اور ایک روایت میں اجازت بھی منقول ہے دوسرے یہ کہ وہ توقیت کے بھی خلاف ہیں، نہ مقیم کیلئے اس کو مانتے ہیں، نہ مسافر کیلئے۔ یعنی وہ دونوں مسح کرتے رہیں گے جب تک کہ جنبی نہ ہوں، اور ان کے مقلدین نے اس بارے میں اخبار ساقطہ سے استدلال کیا ہے، جن میں سے کوئی بھی صحیح نہیں ہے (الخ محلی ص ۸۹ ج ۲)

حافظ زیلعیؒ نے نصب الرایہ میں ۱۶۲ ج ا سے ص ۱۹۱ ج ا تک حسب عادت مکمل محدثانہ ومحققانہ بحث کی ہے، حافظ ابن تیمیہ کو بھی عدم توقیت مسح خفین کا مدعی کہا گیا ہے (معارف السنن ص ۳۳۶ ج ا) معلوم نہیں انہوں نے جمہور اور خصوصاً امام احمد کے خلاف یہ رائے کیوں قائم کی؟! ممکن ہے کہ دوسرے تفردات کی طرح یہ بھی ان کا ایک تفرد ہو۔ واللہ اعلم۔

تمام صحیح احادیث بخاری میں نہیں ہیں؟ اوپر کی بحث سے یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ امام بخاری نے تمام صحیح احادیث کو اپنی صحیح میں جمع کرنے کا التزام نہیں کیا، اسی لئے توقیت کی احادیث ذکر نہیں کیں۔ جو دوسری کتب صحاح میں بکثرت موجود ہیں اگرچہ توقیت وعدم توقیت کے مسئلہ کی اہمیت ضرور اس کی مقتضی تھی کہ امام بخاری اپنی فقہ واجتہاد سے ضرور اس پر نفی واثبات میں روشنی ڈالتے اور جبکہ حسب تصریح حافظ ابن حزم توقیت کے اثبات کے لئے کچھ آثار صحابہ ایسے بھی ہیں جن کی

[1] توقیت کے مسئلہ پر رفیق محترم مولانا بنوری دامت فیوضہم نے بھی بکھرا ہوا مواد جمع فرما دیا ہے اس کی مراجعت کی جائے ص ۳۳۵ ج ا معارف السنن سطر ۲۱ میں عدم التوقیت کا لفظ بجائے التوقیت کے غالباً سہو کاتب سے غلط چھپ گیا ہے اور استدراک میں بھی رہ گیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

حدیث الباب سے نہیں ہوتا، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام بخاری کی ہر فقہی رائے کا ثبوت ان کی روایت کردہ احادیث ابواب سے ضروری نہیں ہے، اور یہ نہایت اہم بات ہے جس کا ذکر یہاں پر حافظ یا عینی نے نہیں کیا ہے حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا کہ اس مسئلہ میں امام بخاری نے حنفیہ کا مسلک اختیار کیا ہے اس کے بعد ہم موالات کے مسئلہ میں اختلافات مذاہب کا ذکر کرتے ہیں۔

تفصیل مذاہب: حافظ ابن حجر نے لکھا: جواز تفریق ہی امام شافعی کا قول جدید ہے جس کیلئے اس امر سے استدلال کیا ہے کہ حق تعالیٰ نے اعضاء کا دھونا فرض کیا ہے لہٰذا جو شخص اس کی تعمیل کرے گا خواہ تفریق کر کے یا پے در پے اتصال سے دونوں طرح فرض کی ادائیگی ہو جائے گی، پھر امام بخاری نے اس کی تائید حضرت ابن عمرؓ کے فعل سے بھی کر دی ہے اور یہی قول ابن المسیب، عطاء اور ایک جماعت کا ہے، امام مالک و ربیعہ کہتے ہیں کہ جو عمداً تفریق کرے گا اس پر وضو و غسل کا اعادہ ہوگا بھولے گا تو نہیں ہوگا اور امام مالک سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اگر تفریق تھوڑے وقفہ کی ہے تو بناء کرے گا، لمبے وقفہ کی ہے تو اعادہ کرے، امام اوزاعی و قتادہ کہتے ہیں کہ بجز خشک ہو جانے کی صورت کے اعادہ نہیں ہے، امام نخعی غسل میں تو تفریق کی مطلقاً اجازت دے دی مگر وضو میں نہیں، یہ سب تفصیل ابن المنذر نے نقل کی ہے اور کہا کہ جس نے اس معاملہ میں جفاف (خشک ہونے کو) حد فاصل بنایا اس کے پاس کوئی حجت و دلیل نہیں ہے، امام طحاویؒ نے بھی لکھا کہ جفاف کوئی حدیث نہیں ہے کہ اس کو ناقص مان لیں، اس لئے اگر سارے اعضاء وضو خشک ہو جائیں تب بھی طہارت کا حکم باطل نہیں ہوتا (فتح الباری ص ۲۶۰ ج ۱)

محقق عینی نے لکھا: امام شافعیؒ کا ارشاد ہے کہ میں وضو میں متابعت و عدم تفریق کو پسند کرتا ہوں، اگر ایسا نہ کرے گا تو مجھے پسندیدہ ہے کہ وضو پھر سے کرے، وضو کے استیناف کا ضروری و واجب ہونا مجھ پر واضح نہیں ہوا ہے، محدث بیہقی نے کہا کہ ہمیں حدیث عمرؓ سے جواز تفریق کی روایت پہنچ گئی ہے، یہی مذہب امام ابوحنیفہ کا ہے اور امام شافعی کا بھی جدید قول میں ہے، اور یہی قول حضرت ابن عمر، حضرت ابن المسیب، عطاء، طاؤس، نخعی، حسن، سفیان بن سعید و محمد بن عبداللہ بن عبدالحکم کا ہے، امام شافعیؒ کا قدیم قول عمد و نسیان دونوں صورتوں میں عدم جواز تفریق کا تھا اور یہی قول قتادہ، ربیعہ، اوزاعی، لیث وابن وہب کا ہے یہ اس وقت ہے کہ تفریق اتنی دیر تک ہوئی کہ پہلا عضو خشک ہو گیا اور امام مالک کا بھی ظاہر مذہب یہی ہے، اور اگر تھوڑی تفریق ہوئی تو جائز ہے۔ پھر اگر بھول کر ہوئی تو ابن القاسم کے نزدیک جائز ہے، اور امام مالک سے اس کا جواز ممسوح میں ہے مغسول میں نہیں، ابن ابی زید سے ہے کہ یہ صرف سر کے ساتھ خاص ہے، ابن مسلمہ نے مبسوط میں کہا کہ ممسوح میں جواز ہے خواہ سر ہو یا موزہ، اس کے بعد امام طحاوی کا اوپر والا قول بھی عینی نے نقل کیا ہے (عمدہ ص ۲۶ ج ۲)

حافظ ابن حزم نے بھی تفریق وضو و غسل کو جائز قرار دیا خواہ کتنی ہی دیر ہو جائے اور اسی کو امام ابوحنیفہ و شافعی، سفیان ثوری، اوزاعی، وحسن بن حی کا مذہب لکھا ہے۔ پھر احادیث و آثار ذکر کئے اور امام مالک کا رد کیا ہے۔ (المحلی ص ۶۸ ج ۲)

بحیثیت صحت و جلالت قدر نظیر نہیں ہے اور احادیث بھی نہایت قوی موجود ہیں اور عدم توقیت کو ثابت کرنے والی اخبار ساقط الاعتبار ہیں کہ ان میں سے کوئی بھی صحیح نہیں ہے (ملاحظہ ہو المحلی ص ۸۷ ج ۲ و ص ۸۹ ج ۲)

ایسی صورت میں امام بخاری کا رجحان بالفرض اگر امام مالک ہی کے ایک قول کی طرف تھا تو حسب عادت استفہامی طریقہ سے توقیت پر باب قائم کر کے احادیث صحیحہ ذکر کر دیتے، مگر اس بارے میں امام بخاری کی پوزیشن یوں بے داغ ہو جاتی ہے جیسا ہم نے اوپر لکھا کہ انہوں نے تمام صحاح احادیث کو جمع کرنے کا التزام ہی نہیں کیا، اور یہ بات آج کل کے غیر مقلدین کے سامنے ضرور پیش کرنے کی ہے جو ہر مسئلہ میں حنفیہ سے حدیث بخاری کا مطالبہ کیا کرتے ہیں اور گویا وہ ناواقف لوگوں پر یہ اثر ڈالنا چاہتے ہیں کہ جب ان کے پاس بخاری کی حدیث نہیں ہے تو ان کا مسئلہ یا مسلک کمزور ہے۔

یہی بات ہم نے بول قائماً کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھی تھی کہ امام بخاری بول قائماً کی حدیث تو لائے، مگر بول جالساً کی نہیں لائے نہ اس کا باب قائم کیا تو اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ اس کی حدیث صحیح نہ تھی، تھی اور ضرور تھی، بلکہ حضور اکرم ﷺ کی ہمیشہ کی عادت مبارکہ ہی بیٹھ کر پیشاب کرنے کی تھی، اس کو امام بخاری جان بوجھ کر کیسے ترک کر سکتے تھے، مگر چونکہ انہوں نے تمام صحیح احادیث جمع کرنے کا التزام کیا ہی نہ تھا اس لئے اس کو ترک کر دیا اور صرف اتنا بتلا گئے کہ کسی ضرورت و معذوری کے وقت بول قائماً بھی جائز اور ثابت ہے واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔ (مولف)

باب اذا جامع ثم عاد ومن دار علی نسآئه فی غسل واحد.

(جس نے جماع کیااور پھر دوبارہ کیااور جس نے اپنی کئی بیبیوں سے ہمبستر ہوکر ایک غسل کیا)

(۲۶۲)حدثنا محمد بن بشار قال حدثنا ابن ابی عدی ویحییٰ بن سعید عن شعبة عن ابراهیم بن محمد بن المنتشر عن ابیه قال ذکرته لعائشة قالت یرحم الله ابا عبدالرحمن کنت اطیب رسول الله رسول الله صلی الله علیه وسلم فیطوف علی نسآئه ثم یصبح محرما ینضخ طیبا.

(۲۶۳) حدثنا محمد بن بشار قال حدثنا معاذ بن هشام قال حدثنی ابی عن قتادة قال حدثنا انس بن مالک قال کان النبی صلی الله علیه وسلم یدور علی نسائه فی الساعة الواحدة من اللیل والنهار وهن احدی عشرة قال قلت لانس او کان یطیقه قال کنا نتحدث انه اعطی قوة ثلاثین وقال سعید عن قتادة انا نتحدث ان انسا حدثهم تسع نسوة:

ترجمہ ۲۶۲: حضرت ابراہیم بن محمد بن منتشر نے اپنے والد سے نقل کیا کہ میں نے حضرت عائشہ کے سامنے اس مسئلہ[1] (غسل احرام میں استعمال خوشبو کا ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ اللہ ابوعبدالرحمٰن پر رحم فرمائے (انہیں غلط فہمی ہوئی میں نے رسول اللہ ﷺ کو خوشبو لگائی اور پھر آپ اپنے تمام ازواج کے پاس تشریف لے گئے اور صبح کو احرام اس حالت میں باندھا کہ خوشبو سے سارا بدن مہک رہا تھا

ترجمہ ۲۶۳: حضرت انس بن مالک نے بیان کی کہ نبی کریم ﷺ دن اور رات کے ایک ہی وقت میں اپنی تمام ازواج کے پاس گئے اور یہ گیارہ تھیں (نو منکوحہ اور دو باندیاں) راوی نے کہا کہ میں نے انس سے پوچھا کہ کیا نبی کریم ﷺ اس کی قوت رکھتے تھے تو آپ نے فرمایا کہ ہم آپس میں کہا کرتے تھے کہ آپ کو تیس مردوں کے برابر طاقت دی گئی ہے اور سعید نے کہ کہا قتادہ کے واسطے سے کہ ہم کہتے تھے انس نے ان سے نو ازواج کا ذکر کیا۔

تشریح: محقق عینی نے لکھا کہ امام بخاری کا مقصد اس باب سے یہ بتلانا ہے کہ ایک جماع کے بعد اس کا اعادہ[2] اسی شب میں یا اسی دن میں کرے تو ہر دو جماع کے درمیان وضو یا غسل کرنا چاہیے یا نہیں تو مسئلہ یہ ہے کہ متعدد جماع کے لیے ایک غسل کافی ہے یعنی ہر جماع کیلئے الگ الگ غسل کرنا واجب نہیں چنانچہ علماء کا اس پر اجماع ہے، البتہ ایسا کرنا مستحب ہے کیونکہ حدیث ابی داؤد ونسائی میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے الگ الگ غسل بھی فرمائے ہیں اور جب راوی حدیث صحابی ابورافع نے عرض کیا یارسول اللہ ﷺ آپ نے ایک ہی غسل پر

---

[1] احرام کی حالت میں اگر کوئی شخص خوشبو استعمال کرے تو یہ جنایت ہے اور اس پر کفارہ واجب ہوتا ہے لیکن ابن عمر فرمایا کرتے تھے کہ اگر احرام سے پہلے خوشبو استعمال کی گئی اور احرام کے بعد اس کا اثر بھی باقی رہا تو یہ بھی جنایت ہے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے سامنے جب یہ بات آئی تو آپ نے اس کی تردید کی اور ثبوت میں آنحضرت ﷺ کا عمل پیش فرمایا، ابوعبدالرحمٰن ابن عمر کی کنیت ہے، امام مالک ابن عمر کی مسلک پر ہیں اور جمہور امت احرام سے پہلے کی خوشبو میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے خواہ اس کا اثر احرام کے بعد بھی باقی رہے "مولف"

[2] اس موقع پر حافظ نے فتح الباری میں عود یا معاودت کو عام رکھا ہے کہ اسی رات میں ہو یا غیر میں جس پر محقق عینی نے نقد کیا کہ جو عود غیر میں ہوگا اس کو عرف و عادت میں عود نہیں کہا جاتا (لہٰذا یہاں اس طرح عام معنی مراد نہیں ہو سکتے اور) مراد یہاں یہی متعین ہے ابتدائی جماع اور دوسرا تیسرا بھی ایک ہی رات یا ایک ہی دن میں واقع ہو محقق عینی کا ریمارک مذکور اگرچہ لفظ عود معاودت کی مراد معنی کے لحاظ سے صحیح ہے مگر مسلہ بہر صورت ایک ہی ہے یعنی فرض کیجئے کہ ایک جماع شب میں ہو اور دوسرا غیر شب یعنی وقت فجر میں کہ دن شروع ہو جائے تو مسئلہ وہی رہے گا جو ایک شب یا دن کے اندر عود کی صورت میں ہوگا اور ممکن ہے حافظ کا اشارہ لفظ عم سے اسی طرف ہو لیکن ترجمۃ الباب کے لفظ عاد سے عام مراد لی جائے تو دونوں حدیث الباب سے اس کی عدم مطابقت کا سوال بھی سامنے آ جائے گا اس لیے نقد مذکور کی اہمیت سے انکار نہیں ہو سکتا غالباً مطبوعہ فتح الباری میں بتلک المجامعۃ غلط چھپا ہے اور عینی نے جو لفظ نقل کیا ہے وہ زیادہ صحیح ہے واللہ اعلم

اکتفا کیوں نہیں فرمایا؟ تو آپ نے فرمایا کہ یہ صورت زیادہ ستھری اور پاکیزہ ہے غرض اس صحیح حدیث سے استحباب ثابت ہے، اگرچہ ابوداؤد نے دوسری حدیث حضرت انس سے بھی روایت کی کہ نبی کریم علیہ نے متعدد جماع کے بعد صرف ایک غسل فرمایا ہے اور اس حدیث کو پہلی حدیث سے زیادہ صحیح قرار دیا ہے اس طرح انہوں نے نفس صحت حدیث ابی رافع کو تسلیم فرمالیا اور امام ترمذی نے بھی اس کو حسن صحیح کہا ابن حزم نے بھی اس کی تصحیح کر دی ہے البتہ ابن القطان نے اس کی تضعیف کی ہے عمدہ ۳۸-۲

گویا ایک صحیح واضح حدیث سے اگر غسل واحد کا استحباب نبی کریم علیہ کے عمل مبارک سے ثابت ہوا تو دوسری صحیح حدیث سے تعدد غسل کا ثبوت استحباب آپ کے مذکورہ بالا ارشاد مبارک سے ہوگیا جس سے وجوب کی نفی ہو کر استحباب ہی کا درجہ رہ جاتا ہے

مسئلہ وضو بین الجماعین

اس کے بعد محقق عینی نے وضو کا مسئلہ بھی صاف کر دیا کہ دو جماع کے درمیان وضو بھی جمہور کے نزدیک واجب نہیں ہے البتہ داؤد ظاہری اور ابن حبیب مالکی نے اس کو واجب قرار دیا ہے ابن حزم نے کہا کہ یہی مذہب عطاء، ابراہیم، عکرمہ، حسن و ابن سیرین کا بھی ہے ان کا استدلال حدیث مسلم شریف[1] سے ہے کہ نبی کریم علیہ نے وضو کا امر فرمایا ہے جمہور کہتے ہیں کہ وہ امر ندبی و استحبابی ہے وجوبی نہیں ہے کیونکہ طحاوی شریف میں حدیث ہے نبی کریم علیہ جماع کے بعد اعادہ فرماتے تھے اور درمیان میں وضو نہ فرماتے تھے علامہ ابوعمر نے فرمایا میں نہیں جانتا کہ کسی اہل علم نے بجز ایک طائفہ اہل ظاہر کے اس کو واجب کہا ہو۔

بحث و نظر اور ابن حزم کا رد

محقق عینی نے لکھا کہ ابن حزم نے جو حسن اور ابن سیرین کی طرف ایجاب وضو کی نسبت کی ہے اس کی تردید مصنف ابن ابی شیبہ کی روایات سے ہوتی ہے کہ ہشام نے حسن سے نقل کیا کہ وہ بغیر وضو کے بھی مکرر مجامعت میں کوئی حرج نہ سمجھے تھے اور ابن سیرین بھی کہا کرتے تھے کہ ایسا کرنے میں کوئی حرج کی بات ہمیں معلوم نہیں اور وضو کرنے کی بات اس لیے کہی گئی ہے کہ وہ عود کے لیے زیادہ لائق و مناسب ہے اور اسحٰق بن راہویہ سے نقل ہوا کہ وہ تو وضو مذکور کو وضو لغوی پر محمول کرتے تھے کیونکہ ابن المنذر نے ان کا قول نقل کیا ہے عود کا ارادہ ہو تو غسل فرج ضروری ہے"

ابن راہویہ پر نقد

محقق عینی نے اس قول پر نقد کیا کہ اس کی تردید روایت ابن خزیمہ سے ہوتی ہے جس میں وضوء صلوٰۃ کی تصریح موجود ہے اور ایک جملہ اسی کے ساتھ فھو انشط للعود بھی ہے (یہ وضوء صلوٰۃ عود کیلئے زیادہ نشاط پیدا کرنے والا ہے اور حاکم نے بھی لفظ وضوء للصلوٰۃ کی تصحیح کی ہے پھر لکھا کہ اس لفظ کی روایت میں اگرچہ شعبہ عاصم سے منفرد ہیں لیکن ان جیسی (ثقہ) حضرات کا تفرد شیخین کے نزدیک مقبول ہے اگر کہو کہ ان احادیث کے معارض تو حدیث ابن عباس موجود ہے جس سے وضو کا حکم صرف نماز کے لیے ہونا متعین ہو جاتا ہے اس کو ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں نقل کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ابوعوانہ نے اس حدیث کے ساتھ یہ جملہ بھی بطور قید کے بڑھایا ہے بشرطیکہ یہ حدیث محدثین کے نزدیک صحیح ہو محقق عینی نے اس پر لکھا کہ یہ حدیث تو ضرور صحیح ہے لیکن امام طحاوی کی رائے ہے کہ تعامل بجائے اس کے حدیث اسود عن[2] عائشہ

---

[1] محقق عینی نے دوسرے آثار بھی مصنف ابن ابی شیبہ سے اثبات وضوء کے ذکر کئے ہیں۔ (عمدہ ص ۲۹ ج ۲)

[2] اس حدیث کی روایت امام طحاوی نے "باب الجنب يريد النوم او الاكل او الشرب او الجماع" میں بہ طریق یحیٰی ابن ایوب امام اعظم ابوحنیفہ اور موسیٰ بن عقبہ کے واسطوں سے کی ہے (امانی الاحبار ص ۱۸۷ ج ۲) اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عود کی صورت میں وضو (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پر ہوا ہے اور ضیاء مقدسی و ثقفی نے نصرت احادیث صحاح کے سلسلہ میں بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ سب ہی مشروع و جائز ہے جو چاہے ایک حدیث کو اپنے عمل کیلئے اختیار کر لے اور جو چاہے دوسری کو۔ عمدۃ القاری ۲۹-۲

محقق عینی کے ابن راہویہ پر نقد مذکور سے گویا یہ بات ثابت ہوئی کہ اس جگہ وضو سے وضوء شرعی ہی مراد ہے وضوء لغوی نہیں مگر ساتھ ہی یہ بات بھی واضح ہوئی کہ وضو سے بعض اوقات وضوء لغوی مراد ضرور ہو سکتا ہے اور وہ بقول حافظ ابن تیمیہ کے محض غیر شرعی نظریہ نہیں ہے نیز ابن حزم کے اس بے تحقیق دعوے کا حال بھی کھل گیا کہ حسن و ابن سیرین ایجاب وضوء بین الجماعین کے قائل تھے۔

امام ابو یوسف کا مسلک اور تحفہ کا ریمارک

آپ کی طرح عدم استحباب وضو بین الجماعین کی نسبت ہوئی ہے (امانی الاحبار ۱۹۴-ا) جو دیگر ائمہ حنفیہ اور جمہور کے خلاف ہے کہ انہوں نے اس کو مستحب قرار دیا ہے صاحب تحفۃ الاحوذی نے ۱۳۱-ا میں لکھا کہ حدیث الباب امام ابو یوسف کے خلاف حجت ہے'' حالانکہ خود صاحب تحفہ نے ہی ابن خزیمہ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ ترمذی والی حدیث الباب میں وضو کا حکم ندب کے لیے ہے کیونکہ حدیث میں فانہ انشط للعود بھی روایت ہوا ہے یعنی یہ وضوعود کی صورت میں زیادہ نشاط لانے والا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ امر ارشادی یا ندبی ہے یہ امر ارشادی خود ہی بتلا رہا ہے کہ ندبی و شرعی امر سے بھی کچھ نازل دوسری صورت ہے اس لیے امام ابو یوسف نے اس امر کو امر ندبی شرعی سے کچھ نازل ارشادی مانا ہو تو حدیث ان کے خلاف بھی نہیں ہے اور یہ ایسا ہی ہے کہ جیسے نہی شرعی سے نازل ایک درجہ نہی شفقت قرار دیا گیا ہے اس سے یہ بات اچھی طرح واضح ہوگئی کہ ہمارے آئمہ حنفیہ میں سے اگر کسی کا کوئی قول بظاہر کسی حدیث سے مطابق نہ بھی ہو تب بھی وہ درحقیقت حدیث ہی کی ایک مراد کی طرف رہنمائی کرتا ہے اور صاحب تحفۃ جیسے حضرات کا ایسے اکابر امت پر ریمارک کسی طرح موزوں و مناسب نہیں ہے اور شاید اسی لئے اس کے جواب کی طرف توجہ نہیں کی گئی' انوار الباری میں چونکہ ہر چھوٹے بڑے مغالطہ کو دور کر دینا مناسب سمجھا گیا ہے۔ اس لیے اس کو لکھا گیا اگر اس کی تائید حضرت شاہ صاحب کے اس ارشاد سے بھی ہوتی ہے کہ آپ نے فرمایا۔

نطق انور: ہمارے نزدیک غسل ہر جماع پر مستحب ہے۔ پھر ہو سکتا ہے کہ اس کو فقہی استحباب پر محمول کریں یا نفع ظاہری پر محمول کریں یہاں حضرتؒ نے بھی جہاں تک ہم سمجھے ہیں نفع کے لفظ سے امر ارشادی ہی کی طرف اشارہ فرمایا ہے، کیونکہ جہاں تک ہماری کامل و مکمل شریعت مقدسہ میں اخروی عذاب و ثواب کی بناء پر نواہی و اوامر کا ورود ہوا ہے، وہاں نفع دنیویؒ کے لحاظ سے بھی امر و نہی کا ثبوت ملتا ہے، جن کو ہم امر ارشادی اور نہی شفقت سے تعبیر کرتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) نہ فرماتے تھے' اور اس حالت میں بغیر غسل کے سو بھی جاتے تھے۔

لامع و امانی الاحبار کا ذکر خیر: جیسا کہ پہلے بھی عرض کیا گیا کتاب مذکور معانی الآثار طحاوی کی بہترین جامع و مکمل شرح جو حدیثی تحقیقی ابحاث کے لئے نعمت غیر مترقبہ ہے' مگر اس کی یہ کمی نمایاں ہے کہ علامہ عینی کی ہر دو شرح معانی الآثار (نخب الافکار اور مبانی الاخبار جن کی وجہ سے کتاب مذکور کی علمی تحقیقی حدیثی شان نہایت ممتاز ہوگئی ہے' ان کی عبارات ممتاز نہیں کی گئی ہیں' ضرورت تھی کہ ہر جگہ ان کی عبارات سے قبل قال العینی کا اضافہ کیا جاتا' اس وقت ہم صرف عمدۃ القاری کو سامنے رکھ کر یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ امانی میں یہ رائے و تحقیق علامہ عینی کی ہوگی' اسی طرح دوسری کتابوں کے حوالے بھی جلد و صفحہ کی قید سے آزاد ہیں' اگر آئندہ جلدوں میں ان امور کی رعایت ہو تو نہایت مفید ہوگا اسی طرح لامع الدراری کے سلسلہ میں بھی متمنی ہیں کہ آئندہ جلدوں میں ہر کتاب کی عبارت جلد و صفحہ کے تعیین کے ساتھ ہوتا کہ کتاب کی علمی و افادی حیثیت میں چار چاند لگ جائیں کیونکہ ان امور کی اہمیت تو ہمیشہ سے ہے مگر اس دور میں تو تالیف کا لازمی جزو بن گئی ہیں بلکہ ان کے بغیر تالیف کو ناقص سمجھا جاتا ہے' ان دونوں گرانقدر حدیثی تالیفات کے بار احسان سے ہماری گردن جھکی ہوئی ہے' اگر مذکورہ بالا امور کی طرف بھی توجہ ہوگی تو مزید احسان و کرم ہوگا۔ وعند اللہ فی ذاک الجزاء. امید ہے کہ حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم اور حضرت مولانا انعام الحسن صاحب دام ظلہم جو امانی الاحبار کی آئندہ جلدوں کی تالیف فرمائیں گے۔ ان شاءاللہ ہماری گذارشات پر توجہ فرما کر ممنون فرمائیں گے۔ مؤلف

۲ھ طبی لحاظ سے غسل مذکور کی اہمیت و ضرورت محتاج بیان نہیں ہے۔

حضرت شاہ صاحب کے ارشاد مذکور کی روشنی میں یہ خیال بھی ہوتا ہے کہ شاید امام ابو یوسف کی رائے وضو کی طرح سے غسل کے متعلق بھی ایسی ہی ہوگی۔ والعلم عند اللہ

بقاء اثر خوشبو کا مسئلہ

محقق عینی نے لکھا:۔ حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ احرام کے وقت خوشبو لگانا مستحب ہے، اور یہ بھی کہ اگر اس خوشبو کے اثرات احرام باندھنے کا بعد بھی باقی رہیں تو کوئی حرج نہیں ہے، البتہ احرام باندھ لینے کے بعد خوشبو لگانا حرام ہے، یہی مذہب سفیان ثوری، امام شافعی، امام ابو یوسف[۱] امام احمد داؤد وغیرہ کا ہے اور اسی کی قائل ایک جماعت صحابہ وتابعین و جماہیر محدثین وفقہاء کی بھی ہے صحابہ میں سے سعد بن ابی وقاص ابن عباس ابن زبیر معاویہ حضرت عائشہ حضرت ام حبیبہ ہیں

دوسرے حضرات اس کو ممنوع بتلاتے ہیں کہ اتنی یا ایسی خوشبو لگائی جائے جس کا اثر باوجود احرام کے بعد تک باقی رہے ان میں سے زہری امام مالک وامام محمد ہیں اور ایک جماعت صحابہ تابعین سے بھی نقل بھی ایسا ہی نقل ہوا ہے

قولہ ذکرتہ لعائشہ

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ حضرت ابن عمر بھی چونکہ بقاء اثر طیب کو احرام کے بعد جنایت قرار دیتے تھے اس لیے امام بخاری نے اس واقعہ کی طرف اشارہ فرمایا اور حضرت عائشہ کا جواب ذکر فرمایا

یہاں ایک دوسری بحث چھڑ گئی ہے کہ امام بخاری نے ذکرتہ کا مرجع کس چیز کو بنایا ہے اگر قول ابن عمر کو تو وہ اس سے قبل مذکور نہیں ہے بلکہ ایک باب کے بعد "باب من تطیب ثم اغتسل وبقی اثر الطیب" میں ذکر ہوگا محقق عینی نے فرمایا کرمانی نے یہ جوب دیا ہے کہ قول ابن عمر حضرات اکابر محدثین کی نظر میں تھا ہی، اس لئے ضمیر اس کی طرف پھر گئی، لیکن وجوب عجیب ہے کیونکہ قول ابن عمر سے واقفیت تو بقول کرمانی بھی صرف محدثین واقفین کے ساتھ خاص ہوگی اب جو دوسرے لوگ اس...... حدیث الباب کو دیکھیں گے تو ان کے سوائے تحیر کے اور کیا حاصل ہوگا اور وہ کس طرح جانیں گے کہ ضمیر کا مرجع کیا ہے؟ لہٰذا امام بخاری کو چاہیے تھا کہ پہلے اس روایت ابی النعمان کو پیش کرتے جو ایک باب کے بعد لائے ہیں اس کے بعد یہ حدیث الباب محمد بن بشار والی ذکر کرتے۔

حافظ پر نقد: محقق عینی نے آگے لکھا کہ اس سے بھی زیادہ عجیب تر توجیہ حافظ نے کی ہے کہ "گویا امام بخاری نے اختصار سے کام لیا کیونکہ اس قصہ کی حذف شدہ بات حضرات اہل حدیث کو معلوم تھی یا محمد بن بشار نے اس کو مختصراً بیان کر دیا ہوگا اس لیے کہ اول تو اس توجیہ کو حافظ نے کرمانی ہی سے لیا ہے لہٰذا اعتراض مذکور اس پر بھی ہوگا دوسری اگر اختصار والی بات صحیح ہوتی تب بھی امام بخاری پہلے تفصیل والی حدیث ابوالنعمان والی ہی..... ذکر کرتے اور محمد بن بشار والی اس کے بعد۔ عمدہ ۳۰-۲

حضرت شاہ صاحب کا ارشاد

تقریر درس بخاری شریف حضرت مولانا محمد چراغ صاحب دام ظلہم میں حضرت کا یہ ارشاد بھی مذکور ہے کہ مابین دو جماع کے حدث

---

[۱] امام اعظم کی رائے بھی یہی ہے محقق عینی سے ان کا نام غالباً سہواً رہ گیا ہے کیونکہ ائمہ حنفیہ میں سے صرف امام محمد اس بارے میں امام مالک کے ساتھ ہیں بدائع میں ہے احرام باندھنے کے وقت ہر خوشبو استعمال کر سکتا ہے خواہ اس کا اثر احرام کے بعد باقی رہے یا نہ رہے امام ابوحنیفہ وامام ابو یوسف کا قول یہی ہے اور امام محمد بھی پہلے اسی کے قائل تھے خود انہوں نے فرمایا کہ پہلے میں بھی اس میں کوئی حرج نہ سمجھتا تھا پھر کچھ لوگوں کو دیکھا کہ انہوں نے بڑی کثرت سے خوشبوئیں جمع کیں اور غلو کیا تو میں نے اس کو ناپسند کیا (بذل المجہود ۷-۸-۳ وانوار المحمود ۵۲۰ ج ۱) کوکب میں مسئلہ کی تفصیل اس طرح ہے کہ احرام کے وقت جسم اعضاء وسر پر تو ذی جرم وغیر ذی جرم کی خوشبوؤں کا استعمال کر سکتا ہے اور کپڑوں پر تو صرف بغیر جرم والی خوشبوں کا استعمال جائز ہے اس کے بعد حالت احرام میں ہر قسم کی خوشبو سے احتراز ضروری ہوگا کوکب ۷۷-۲۔ امؤلف

سے غسل یا وضوء یا تیمم کا استحباب نکلتا ہے اور تیمم بھی باوجود پانی کی موجودگی کے نبی کریم علیہ السلام کے عمل سے ثابت ہے اور میرے نزدیک بھی اس جیسی صورت میں تیمم جائز وصحیح ہے اور اس کو صاحب بحر نے بھی اختیار کیا ہے بخلاف ابن عابدین کے پھر یہ کہ ما بین القربانین بامراءۃ واحدۃ وضوکا تا کد اتنا نہیں ہے جتنا کہ دو یا زیادہ کی صورت میں ہے

اشکال قسم اور اس کے جوابات

متعدد بیویوں میں برابری کرنا قسم کہلاتا ہے اور اس کا ادنی درجہ یہ ہی کہ ایک ایک پوری رات[1] ہر ایک کے پاس گزارے یہ قسم ہر شخص پر واجب ہے لیکن رسول اکرم علیہ السلام پر بھی واجب تھا یا نہیں اس میں اختلاف ہے حافظ ابن حجر نے لکھا امام بخاری نے اس حدیث الباب کو کتاب النکاح میں لا کر زیادہ بیویاں کرنے کا استحباب ثابت کیا ہے اور اس میں اس امر کی طرف بھی اشارہ کیا کہ نبی کریم علیہ السلام پر قسم واجب نہ تھا اور یہ قول اہلِ علم کی کچھ جماعتوں کا ہے جس کو شافعیہ میں سے اصطخری نے بھی اختیار کیا ہے اور شافعیہ کا مشہور قول اور اکثر کی رائے وجوب کی ہے اس کیلئے یہاں جواب دہی کی ضرورت ہے اس کے بعد حافظ نے چند جوابات ذکر کئے (فتح الباری ۲۶۲ ۔ ا پھر باب القرعۃ بین النساء پر بحث کرتے ہوئے لکھا یہ سب اس وقت ہے کہ نبی کریم علیہ السلام پر بھی کوئی قسم واجب قرار دیں جس پر معظم اخبار کی دلالت ہے فتح ۲۵۱ ۔ ۹)

محقق عینی نے لکھا کہ حضور اکرم علیہ السلام کے بارے میں حدیث الباب کے پیش نظر توجیہ وتاویل کی ضرورت اسی صورت میں ہے کہ آپ پر بھی قسم کو دوامی طور سے واجب کہا جائے جسطرح ہم سب لوگوں پر ہے اور یہی رائے اکثر علماء کی ہے لیکن جو حضرات اس کو آپ پر واجب نہیں کہتے ان کے نزدیک کسی تاویل کی ضرورت نہیں

ابن عربی نے کہا: حق تعالیٰ نے اپنے نبی کریم علیہ السلام کو نکاح کے سلسلہ میں چند خصوصیات سے نوازا ہے ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ آپ کو ایک ساعت وزمانہ ایسا عطا فرمایا جس میں ازواج مطہرات میں سے کسی کا کوئی خاص حق مقرر نہیں تھا اس ساعت میں آپ ان سب کے پاس جا سکتے تھے اور حسب مراد عمل فرما سکتے تھے مسلم شریف میں حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ وہ ساعت عصر کے بعد تھی (عمدہ ۱۳۱ ۔ ۲ اس کے بعد ہم ان سب جوابات کو یکجا نقل کرتے ہیں ملا علی قاری نے لکھا اقل قسمت تو ایک رات ہے پھر وقت واحد میں طواف جمیع کیسے ہوا اسکے جواب کئی طرح سے دیئے گئے ہیں

(۱)۔ حضور علیہ السلام کے حق میں وجوب قسم میں اختلاف ہے ابو سعید نے کہا کہ آپ پر تسویہ واجب نہ تھا اور آپ جو قسم التسویہ فرماتے تھے وہ بطور تبرع وتکرم تھا عینی نے بھی اس توجیہ کو ذکر کیا ہے لیکن اکثر حضرات وجواب کے قائل ہیں لہٰذا اس صورت میں جوابات دوسرے ہیں

(۲)۔ یہ طواف جمیع سب ازواج مطہرات کی مرضی سے تھا جس طرح آپ نے حضرت عائشہ کے گھر میں اپنی تیمارداری کے لیے سب ازواج کی مرضی حاصل فرمائی تھی یہ جواب ابو عبید کا ہے اس جواب کو عینی وحافظ نے بھی لکھا ہے

(۳)۔ شوکانی نے لکھا کہ علامہ ابن عبدالبر نے اس کو واپسی سفر پر محمول کیا کہ اس وقت کسی کا وقت مقرر نہ ہونے کے سبب قسم واجب نہ تھا[2] لہذا اس وقت جمع ہوا اس کے بعد پھر قسم کا سلسلہ شروع ہوا کیونکہ وہ سب آزاد تھیں اور آپ کا طریقہ ان سب میں عدل وتسویہ ہی کا تھا کہ ایک کی باری میں دوسری کے یہاں نہ جاتے تھے۔

(۴)۔ ابن عربی نے آپ کے لیے ایک ساعت مخصوص بتلائی جس میں آپ کو سب یا بعض ازواج کے پاس جانے کا مخصوص حق

---

[1] العرف الشذی ۰۷ء میں اقل القسمۃ یوم ولیلۃ چھپ گیا ہے جو غالباً ضابط یا کاتب کا سہو ہے واللہ تعالیٰ اعلم (مولف)

[2] اسی توجیہ کو محقق عینی نے بھی ذکر کیا ہے (عمدہ ۱۳۱ ۔ ۲) اور حافظ نے نقل کر کے لکھا کہ یہ جواب اخص ہے بہ نسبت دوسرے جواب واحتمال استیناف قسمت کے اور پہلا جواب رضاء ازواج والا اور دوسرا بھی حدیث عائشہ کے لحاظ سے زیادہ موزوں ومناسب ہے (فتح ۲۶۳ ۔ ۱)

حاصل ہوتا تھا مسلم میں ہے کہ وہ ساعت بعد عصر کی تھی اگر کسی مصروفیت کے سبب وہ آپ کو حاصل نہ ہوتی تو اس کے بدل بعد مغرب حق ہوتا تھا بذل المجہود ۱۳۴-۱۱ اس توجیہ کو عینی نے تو اوپر بلا نقد نقل کیا مگر حافظ نے اس پر اغراب کا نقد کیا اور محتاج ثبوت بتلایا ہے

(۵)۔ احتمال ہے کہ ایسی صورت قسم کے ایک دور سے فراغت اور دوسرے دور کے شروع کرنے سے پہلے پیش آئی ہو اس توجیہ کو حافظ نے بھی ذکر کیا ہے اور عینی نے اس کو مہلب کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔

(۶)۔ حافظ نے ایک توجیہ یہ بھی ذکر کی کہ ایسا واقعہ قبل وجوب قسمت ہوا تھا اس کے بعد ترک کر دیا گیا عینی وغیرہ نے اس احتمال وجوب کو ذکر نہیں کیا۔

(۷)۔ ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ نے ختم دورہ پر قبل از شروع دورہ ثانیہ والی جواز طواف و جمیع والی توجیہ پر تبصرہ فرمایا کہ اس کو دیکھنا چاہیے کہ یہ اصول مسائل حنفیہ پر ٹھیک اترتی ہے یا نہیں کیونکہ میں نے یہ تفصیل فقہ حنفیہ میں اب تک نہیں ہے دیکھی پھر اپنی پسندیدہ توجیہ اس بارے میں یہ فرمائی کہ میرے نزدیک یہ جمع والی صورت کا صرف ایک واقعہ پیش آیا ہے اور اگرچہ راوی کے الفاظ سے شبہ ہوتا ہے کہ ایسی صورت عادۃً پیش آتی ہے مگر ابن حاجب نے تصریح کی ہے کہ کان کا مدلول لغوی استمرار نہیں ہے کیونکہ وہ کون سے ہے البتہ اس سے عرفاً استمرار سمجھا جاتا ہے خصوصاً جبکہ اس کی خبر مضارع ہو میں کہتا ہوں کہ یہ بات ان کی صحیح ہے مگر پھر بھی میری تحقیق یہی ہے کہ یہ واقعہ زیر بحث صرف ایک ہی مرتبہ حجۃ الوداع کے موقع پر پیش آیا ہے دوسری بار نہیں چنانچہ آگے باب من تطیب میں حضرت عائشہ کی تعبیر انا طیبت آ رہی ہے جس سے ایک ہی واقعہ کی طرف اشارہ ہو رہا ہے اور یہاں کنت اطیب مروی ہوا ہے جس سے عادت و استمرار مفہوم ہوتا ہے یہ سب میرے نزدیک رواۃ حدیث کے تصرفات ہیں جن کو تعبیرات کے تنوع اور عبارات کے تفنن سے زیادہ حیثیت حاصل نہیں ہے لہٰذا حدیث کا صحیح شغل رکھنے والے کو چاہیے کہ وہ صرف واقعہ و حال کا متتبع کرے اور رواۃ کی تعبیرات کے پیچھے نہ پڑے۔

حضرت نے فرمایا کہ یہ واقعہ حجۃ الوداع میں ارادۂ احرام کے وقت پیش آیا آپ نے چاہا کہ احرام سے قبل سنت جماع کو بھی ادا فرمائیں اور چونکہ سب ازواج مطہرات اس موقع پر ساتھ تھیں اس لیے جمع کی صورت پیش آئی ہے۔

بظاہر یہ رائے، خود حضرتؒ کی ہے کسی سے نقل نہیں ہے اور العرف الشذی میں سہو قلم سے ابن العربی کی طرف سے نقل ہوئی ہے چنانچہ فیض الباری ۲۵۵-۱ میں بھی بغیر کسی نسبت و حوالہ کے ذکر ہوئی ہے اور انوار المحمود ۹۳-۱ میں عبارت گڑبڑ ہو گئی ہے فلیتنبہ۔

(۸)۔ یہ توجیہ رفیق محترم علامہ بنوری دامت فیوضہم کی ہے کہ جمع کا واقعہ دوبار پیش آیا حجۃ الوداع کے احرام سے پہلے بھی اور اس کے حلال کے وقت بھی (معارف السنن ۴۶۶-۱) یہ توجیہ بھی بہتر ہے مگر محتاج ثبوت ہے اور حضرت شاہ صاحب کی مذکور رائے مبارک سے بھی الگ ہے کہ ایک ہی واقعہ ہوا اور وہ بھی احرام سے قبل۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم

قولہ قوۃ ثلاثین

حافظ ابن حجر نے لکھا کہ مراد تیس رجال ہیں اور روایت اسماعیلی میں اربعین چالیس ہے اگرچہ وہ روایت شاذہ ہے مگر مراسیل طاؤس میں بھی اسی طرح ہے اور اس میں فی الجماع کا لفظ بھی زائد ہے نیز صفت جنت میں ابونعیم سے بھی اسی طرح ہے اور اس میں من رجال اہل الجنۃ کے الفاظ بھی زیادہ ہیں اور حدیث ابن عمر میں مرفوعاً اعطیت قوۃ اربعین فی البطش والجماع مروی ہے امام احمد و نسائی نے حدیث زید بن ارقم مرفوعاً روایت کی ہے جس کی تصحیح حاکم نے بھی کی ہے ان الرجل من اھل الجنۃ لیعطی قوۃ مأتہ فی الاکل والشرب والجماع والشھوۃ (جنت کے ایک آدمی کو اکل و شرب، جماع و شہوت کی قوت ایک سو مردوں کے برابر حاصل ہوگی اس طرح ہمارے نبی ﷺ کی قوت کا حساب چار ہزار مردوں کے برابر ہوتا ہے (فتح الباری ۳۶۲-۱ و عمدہ ۳۴-۲)

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ ترمذی میں بھی تو ۃ مأتہ رجل مروی ہے پس چالیس کو سو میں ضرب دینے سے چار ہزار ہوتے ہیں جیسا کہ علامہ سیوطی نے ذکر کیا ہے پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ میرے نزدیک اختلاف الفاظ وتعبیرات سے صرف نظر کر کے تحقیقی بات یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کو دنیا میں اتنی قوت وطاقت عطا کی گئی تھی جتنی ایک عام جنتی کو جنت میں عطاء ہوگی کیونکہ آپ دنیا میں بھی رجال: اہل جنت میں سے تھے اس کے سوا بجز راویوں کے تفنن عبارات اور تنوع تعبیرات کے کچھ نہیں ہے

نبی اکرم ﷺ کے خارق عادت کمالات

حضرت شاہ صاحبؒ کے ارشاد کی روشنی میں یہ بات واضح ہوئی کہ حضور اکرم ﷺ کو دنیا میں صفات اہل جنت عطا فرما کر بھیجا گیا تھا، یہ بحث طویل الذیل ہے اور آپ ﷺ کے خصوصی کمالات واوصاف کو یکجا کر کے بیان کرنے سے اچھی طرح سمجھ میں آسکتی ہے اور ہمارا ارادہ ہے کہ کسی فرصت وموقع سے فائدہ اٹھا کر اس خدمت کو حسب مراد انجام دیں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

یہاں اتنی بات تو سامنے آگئی کہ آپ ﷺ کو دنیا میں ایک سو رجال جنت کی برابر قوت وطاقت عطاء کی گئی تھی، اس پر بھی ساری عمر میں صرف ایک مرتبہ طواف جمیع النساء کی نوبت آئی اور وہ بھی حجۃ الوداع کے موقع پر اور احرام سے قبل جس کی غرض بظاہر اپنے اور ان سب کے لئے ادائے سنت تھی تا کہ فراغ خاطر کے ساتھ مناسک حج میں انہماک ویکسوئی حاصل ہو جو اس سنت کا منشاء ہے۔

پہلے ذکر ہوا کہ امام احمد ونسائی کی حدیث سے ایک جنتی کو ایک سو دنیا کے آدمیوں کے برابر کھانے پینے اور جماع وغیرہ کے اشتہا وقوت حاصل ہوگی، اور حضور اکرم ﷺ کو صفات اہل جنت پر پیدا کیا گیا تھا، پھر بھی جس طرح آپ ﷺ نے ساری عمر کم سے کم کھانے پر قناعت فرمائی اور کبھی بھی پیٹ بھر کر کھانا نہ کھایا، بلکہ پیٹ بھر کر کھانا نہ کھانے کی سنت عام صحابہ کرام میں بھی موجود رہی جس پر حضرت عائشہؓ نے فرمایا تھا کہ اسلام میں سب سے پہلی بدعت اب پیٹ بھر کر کھانا کھانے کی شروع ہوئی ہے، اسی طرح آپ ﷺ کا ساری زندگی کا یہ خارق عادت وصف عفاف وصبر عن النساء بھی دعوت فکر ونظر دے رہا ہے کہ آپ ﷺ نے ۲۵ سال سے قبل تو کوئی نکاح ہی نہیں کیا پھر جب عمر مبارک ۲۵ سال ہوئی تو اپنے چچا ابوطالب کے اصرار اور خود حضرت خدیجہؓ کی استدعا وخواہش پر ان سے نکاح ہوا، جو بیوہ تھیں، اور ان کی عمر بھی اس وقت چالیس سال تھی، حضرت خدیجہ نکاح مذکور کے بعد ۲۵ برس تک زندہ رہیں اور رمضان ۱۰ نبوی کو (ہجرت سے تین سال قبل) انتقال فرمایا جب کہ ان کی عمر ۶۴ سال ۶ ماہ تھی، حضور اکرم ﷺ نے ان کی زندگی میں کوئی اور نکاح نہیں کیا، ان کے بعد آپ ﷺ نے دس بیویوں سے اور نکاح کئے، جس میں سے کنواری اور کم عمر صرف حضرت عائشہ تھیں، پھر ان سب نکاحوں سے بھی بڑی غرض وغایت عورتوں کیلئے ابواب شریعت کا کھولنا اور ان کے ذریعہ عالم نسواں تک علوم نبوت وشریعت کو پہنچانا تھا، اس کے علاوہ خود نکاح کرنا بھی اسلامی شریعت کا ایک اہم رکن ہے اور اس کے فوائد ومنافع ہر حیثیت سے بے شمار ہیں، اسلامی لٹریچر میں ان پر سیر حاصل تفصیلات وبحثیں ملتی ہیں، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۴۱ ج ۱ وص ۱۳۵ ج ۲ میں اور امام غزالی نے اپنی احیاء العلوم میں نکاح کے منافع وحکم، آفات ومفاسد، اور حقوق زوجیت وغیرہ پر بہترین کلام کیا ہے جس کو حضرت علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم ص ۴۳۰ ج ۳ وص ۴۳۱ ج ۳ میں نقل کیا ہے، ہم بھی ان چیزوں کو کتاب النکاح میں ذکر کریں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ، یہاں حدیث الباب کے تحت ازواج مطہرات کے اسماء گرامی اور تعداد شارحین نے ذکر کی ہیں، جس کو ہم بھی لکھتے ہیں۔

یہاں ہشام کی روایت سے ان کی تعداد گیارہ ذکر ہوئی ہے اور سعید کی روایت نو کی ہے، حافظ ابن حجر نے لکھا کہ حضور اکرم ﷺ کے عقد ازواج میں بیک وقت نو سے زیادہ ازواج جمع نہیں ہوئیں، اس لئے روایت سعید راجح ہے، اور ہشام کی روایت کو ان کے ساتھ ماریہ اور ریحانہ کو ملانے پر محمول کریں گے، یعنی ان پر نساء النبی کا اطلاق بطور تغلیب ہوا ہے۔

پھر حافظ نے لکھا کہ دمیاتی نے اپنی سیرت میں ان کا عدد تیس تک ذکر کیا ہے جن میں وہ بھی ہیں جو پوری طرح شرف زوجیت سے مشرف ہوئیں اور وہ بھی ہیں جن سے صرف عقد نکاح ہوا اور وہ بھی جن کو آپ نے قبل مصاحبت طلاق دی اور وہ بھی جن کو صرف پیغام نکاح دیا گیا اور ان سے عقد ازواج نہیں ہوا اس طرح ان سب کے نام ابوالفتح یعمری نے پھر علامہ مغلطائی نے بھی نقل کئے ہیں اور ان کا عدد دمیاتی کے عدد سے بھی بڑھ گیا جس پر علامہ ابن قیم نے نکیر کی ہے المختارہ میں حضرت انس سے یہ بھی روایت ذکر ہوئی ہے کہ حضور علیہ السلام نے پندرہ ازواج سے نکاح کیا جن میں سے زوجیت و مصاحبت کا شرف گیارہ کو حاصل ہوا اور وقت وفات میں نو موجود تھیں۔

اس کے بعد حافظ نے لکھا کہ حق یہ ہے کہ کثرت مذکورہ بوجہ اختلاف بعض اسماء ہوئی ہے اور اس کی وجہ سے صحیح عدد کم ہو جاتا ہے واللہ اعلم (فتح ۲۶۱)

محقق عینی نے بہت سے نام ذکر کئے ہیں جن میں سے انکے بھی ہیں جن سے نکاح نہیں ہوا یعنی خطبہ و پیغام نکاح کی وجہ سے ان کو شرف نسبت سے نوازا گیا ہم اسی سے ان کے اسماء گرامی کی تفصیل مختصر حالات کے ساتھ لکھتے ہیں۔

ذکر مبارک ازواج مطہرات

زرقانی شرح المواہب اللدنیہ جلد سوم میں یہ ذکر ۲۱۶ سے ۲۷۱ تک پھیلا ہوا ہے ابتداء میں چند اہم امور لکھتے ہیں جو ذکر کئے جاتے ہیں۔

افضل ازواج

سب ازواج میں سے افضل حضرت خدیجہ پھر حضرت عائشہ پھر حضرت حفصہ تھیں۔ ان کے بعد کوئی ترتیب فضیلت باہمی نہیں ہے البتہ ان سب کو تمام نساء امت پر فضیلت حاصل ہوئی ہے بجز حضرت فاطمۃ الزہرہؓ کے کہ حسب تحقیق امام سیوطی ان کی فضیلت حضرت خدیجہ و عائشہ پر بھی ثابت ہے۔

عدد ازواج

عدد ازواج میں اختلاف ہے مگر گیارہ پر سب کا اتفاق ہے جن میں ۶ قریش سے ہیں حضرت خدیجہ، حضرت عائشہ، حضرت حفصہ، حضرت ام حبیبہ حضرت ام سلمہ و حضرت سودہ۔ چار عربیات غیر قریشیہ ہیں زینب بنت جحش، حضرت میمونہ حضرت زینب بنت خزیمہ (ام المساکین) و حضرت جویریہ۔ ایک غیر عربیہ بنی اسرائیل میں سے ہیں یعنی حضرت صفیہ

ان گیارہ میں سے دو کی وفات حضور اکرم علیہ السلام کی زندگی میں ہوئی حضرت خدیجہ اور حضرت زینب (ام المساکین) اور باقی تو آپ کی وفات کے بعد حیات تھیں۔

ترتیب ازواج

ان سب کی ترویج بلحاظ تزوج زہری سے اس طرح منقول ہے: حضرت خدیجہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، حضرت سودہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، ام حبیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، زینب بنت جحش رضی اللہ تعالیٰ عنہا، زینب بنت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا (ام المساکین)، میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، جویریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا۔ اس کے علاوہ ترتیب دوسرے طریقوں پر بھی نقل ہوئی ہے۔

ازواج

رسول اکرم علیہ السلام نے فرمایا، حق تعالیٰ نے میرے لئے اس امر کو ناپسند فرمایا کہ میں کسی کا نکاح کروں یا کسی سے نکاح کروں بجز اہل جنت کے، دوسری حدیث میں فرمایا کہ میں نے خود کسی بیوی سے نکاح نہیں کیا اور نہ اپنی کسی بیٹی کا نکاح دوسرے سے کیا مگر وحی کے بعد جو حضرت

جبرائیل علیہ السلام میرے رب عزوجل کی طرف سے لے کر آئے، ان سے جہاں آپ ﷺ کی ازواج مطہرات کی فضیلت نکلتی ہے آپ ﷺ کے اصہار (دامادوں) کی بھی فضیلت ثابت ہوئی ہے اس کے بعد مختصر حال تمام ازواج مطہرات کا لکھا جاتا ہے رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین۔

(۱) ام المومنین حضرت خدیجہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا

آپ نے سب سے پہلے رسول اکرم ﷺ کی نبوت و رسالت کی تصدیق کی اور اسلام لائیں، بعثت سے پندرہ سال قبل ۵۰۰ طلائی درہم پر نکاح ہوا۔ آپ نے مکی زندگی میں رسول اللہ ﷺ کی پریشانی و مصائب کی اوقات میں رفاقت و دلداری کا حق ادا کر دیا، گویا کہ وہ لیسکن الیھا کی مصداق اکمل تھیں، حتیٰ کہ جب ۷ھ میں کفار قریش نے اسلام کو تباہ کرنے کیلئے حضور اکرم ﷺ اور آپ ﷺ کے خاندان کو شعب ابی طالب میں محصور ہونے پر مجبور کر دیا اور ابوطالب مجبور ہو کر تمام خاندان ہاشم کے ساتھ وہاں تین سال تک محصور رہے، کھانے کی کوئی چیز باہر سے نہ پہنچ سکتی تھی، طلح کے پتے کھا کر گزر کرنی پڑتی تھی، تو اس وقت بھی حضرت خدیجہ آپ ﷺ کے ساتھ رہیں، آپ ﷺ کا سلسلہ نسب بھی ان ہی سے چلا ہے، اولاد کے اسماء گرامی حسب ترتیب ولادت یہ ہیں:

(۱) حضرت قاسمؓ

حضور اکرم ﷺ کے سب سے بڑے صاحبزادے تھے، صغرسنی میں انتقال فرمایا، پیروں چلنے لگے تھے،، ان ہی کے نام پر حضور اکرم ﷺ کی کنیت ابوالقاسم تھی۔

(۲) حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا

سب سے بڑی صاحبزادی تھیں، بعثت سے دس سال قبل پیدا ہوئیں، ابوالعاص بن ربیع سے شادی ہوئی تھی، ۸ھ میں وفات ہوئی۔ ان کے دو بچے ہوئے، علی و امامہ، یہ امامہ وہی ہیں جن کا ذکر احادیث میں آتا ہے کہ نماز پڑھتے ہوئے حضور اکرم ﷺ کے کاندھے[۱] پر بیٹھیں ہوئیں تھیں۔

حضور ﷺ کی وفات کے وقت سن شعور کو پہنچ گئیں تھیں، اس لئے حضرت فاطمہ کی وفات کے بعد حضرت علیؓ کا نکاح ان سے ہوا اور ۴۰ھ میں جب حضرت علی نے شہادت پائی تو ان کی وصیت کے مطابق حضرت مغیرہ بن نوفل سے (حضرت حسین کی اجازت سے) ان کا نکاح ہوا۔

حضرت رقیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا

ولادت سات برس قبل نبوت ہوئی، ان کی پہلی شادی ابولہب کے بیٹے عتبہ سے ہوئی تھی اور ان کی بہن ام کلثوم کا نکاح بھی اس دوسرے بھائی عتبہ بن ابی لہب سے ہوا تھا، پھر ابولہب کے حکم سے ان دونوں بیٹوں نے ان دونوں سے علیحدگی اختیار کر لی تھی اور حضور

---

[۱] وہ چونکہ حضور ﷺ سے نہایت مانوس تھیں اور حضور ﷺ بھی ان سے بہت محبت فرماتے تھے اس لئے ایک دفعہ ایسا ہوا کہ آپ ﷺ ان کو اپنے کاندھے پر بیٹھائے ہوئے مسجد تشریف لے آئے، اسی حالت میں نماز پڑھائی، جب رکوع میں جاتے تو ان کو اتار دیتے پھر جب کھڑے ہوتے تو چڑھا لیتے اسی طرح پوری نماز پڑھائی۔ یہ روایت بخاری و مسلم میں ہے اور امام بخاری نے مستقل باب "اذا حمل جارية صغيرة على عنقه في الصلوٰة" قائم کیا گیا (ص ۴۷) صاحب مواہب نے لکھا کہ وہ صبح کی نماز تھی اور زرقانی نے روایت ابی داؤد و موطاء کے حوالہ سے ظہر یا عصر کی نماز نقل کی ہے۔ (زرقانی ص ۱۹۷ ج ۳) حاشیہ بخاری ص ۴۷ میں ہے کہ علامہ عینی نے لکھا' علامہ نووی نے کہا کہ مذہب شافعی میں بچے اور بچی کو اٹھا کر نماز فرض و نفل الگ اور جماعت سے ہر طرح جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ کے مذہب میں حسب تصریح صاحب بدائع عورت بچی کو اٹھا کر اگر دودھ بھی نماز کے اندر پلائے گی تو نماز فاسد ہو جائے گی ورنہ نہیں، اور حضور ﷺ نے امامہ کے ساتھ اس لئے ایسا کیا کہ ان کی حفاظت کرنے والا کوئی نہ تھا یا بیان جواز کے لئے، ایسے ہی اب بھی بلا ضرورت مکروہ ہے اور ضرورت کے وقت نہیں' عالمگیری و قاضی خان میں ہے کہ نماز کے اندر کندھے پر بچہ ہو تو نماز فاسد نہ ہوگی۔

اکرم علیہ وسلم نے حضرت رقیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی شادی حضرت عثمانؓ سے کردی تھی، مکہ معظّمہ کی زندگی ان پر کفار نے تنگ کی تو وہ حضرت رقیہ کے ساتھ حبشہ کی طرف ہجرت کر گئے تھے، حضرت رقیہ نے ایک مرتبہ مکہ واپس آ کر دوبارہ حبشہ کو ہجرت کی اور حضور اکرم علیہ وسلم کی قریب زمانہ ہجرت کے واپس مکہ معظّمہ ہو کر آپ کی اجازت سے مدینہ منورہ کو ہجرت کی۔ ۲ھ غزوہ بدر کے سال میں ان کی وفات ہوئی۔ ایک بچہ ہوا جس کا نام عبداللہ رکھا گیا، ۴ھ ۶ سال کی عمر میں ان کی بھی وفات ہوگئی۔

حضرت ام کلثوم رضی اللہ تعالیٰ عنہا

کنیت ہی سے مشہور ہوئیں، حضرت عثمان نے حضرت رقیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بعد آپ سے نکاح کیا اور ۶ سال تک آپ ان کے ساتھ رہیں ۹ھ میں وفات پائی، رسول اکرم علیہ وسلم کو سخت صدمہ ہوا، قبر پر بیٹھے تو آنکھوں سے آنسو جاری ہوگئے، آپ علیہ وسلم ہی نے نماز جنازہ پڑھائی، کوئی اولاد ان سے نہیں ہوئی۔

حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا

۱ھ بعثت کے آغاز میں پیدا ہوئیں اور ذی الحجہ ۲ھ میں حضور اکرم علیہ وسلم نے حسب روایت طبرانی با مر خداوندی حضرت علیؓ سے ان کا نکاح کر دیا ۴۸۰ درم نقرئی آپ کا مہر تھا، جہیز بان کی چارپائی، چمڑے کا گدا، (جس میں بجائے روئی کے کھجور کے پتے تھے) چھاگل، دو مٹی کے گھڑے، ایک مشک دو چکیاں تھیں۔

سیدہ عالم رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا زہد وورع بے نظیر و بے مثال تھا، فتوحات کی کثرت مدینہ طیبہ میں مال وزر کے خزانے لٹا رہی تھی لیکن اس وقت بھی آپ کی گھریلو زندگی یہ تھی کہ خود چکی پیستی تھیں، جس سے ہاتھوں پر چھالے پڑ گئے تھے، مشک بھر کر پانی لانے میں سینے پر گٹے پڑ گئے تھے، گھر میں جھاڑو دیتے دیتے کپڑے دھول میں اٹ جاتے تھے، چولہے کے دھویں سے کپڑے سیاہ ہوتے تھے۔ ایک دفعہ انہوں نے حضور اکرم علیہ وسلم سے گھر کے کاروبار کے لئے ایک لونڈی مانگی تو آپ علیہ وسلم نے انکار فرمادیا کہ یہ تو فقراء و یتامیٰ کا حق ہے، ایک دفعہ حضور اکرم علیہ وسلم ان کے گھر گئے تو دیکھا کہ وہ اس قدر چھوٹی چادر اوڑھے ہوئے ہیں کہ سر ڈھانکتی ہیں تو پاؤں کھل جاتے ہیں اور پاؤں چھپاتی ہیں تو سر کھل جاتا ہے، جس طرح حضور اکرم علیہ وسلم کا فقر وفاقہ اختیاری اور بوجہ غایت وزہد وورع تھا، اسی طرح آپ علیہ وسلم حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کیلئے بھی اسی کو پسند کرتے تھے۔ چنانچہ ایک دفعہ حضرت علی نے کسی طرح مہیا کر کے ان کو سونے کا ہار دیا، حضور اکرم علیہ وسلم کو معلوم ہوا تو فرمایا: کیوں فاطمہ تم لوگوں سے یہ کہلوانا چاہتی ہو کہ رسول اللہ علیہ وسلم کی بیٹی آگ کا ہار پہنتی ہے؟ حضرت فاطمہ نے اس کو فوراً بیچ کر اس کی قیمت سے ایک غلام خرید لیا۔

حضور اکرم علیہ وسلم کو ان سے نہایت محبت تھی، جب کبھی سفر پر تشریف لے جاتے تو سب سے آخر میں حضرت فاطمہ کے پاس جاتے اور سفر سے واپسی پر بھی سب سے پہلے وہی ملتی تھیں، جب وہ آپ علیہ وسلم کے پاس آتیں تو آپؐ ان کی پیشانی چومتے اور اپنی نشست سے ہٹ کر اپنی جگہ بٹھاتے تھے، اگر کبھی حضرت علیؓ و فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا میں شکر رنجی ہو جاتی تو حضور اکرم علیہ وسلم ان کے تعلقات میں خوشگواری پیدا کرنے کی سعی فرماتے تھے، ایک دفعہ مصالحت کرا کر ان کے گھر سے نکلے تو بہت ہی مسرور تھے اور فرمایا کہ میں نے ان دو شخصوں میں مصالحت کرادی ہے جو مجھ کو سب سے زیادہ محبوب ہیں۔ ایک دفعہ حضرت فاطمہ نے آپ علیہ وسلم سے حضرت علیؓ کی کسی سختی کی شکایت کی تو فرمایا ''بیٹی! تم کو خود سمجھنا چاہیے کہ کون شوہر اپنی بی بی کے پاس خاموش چلا آتا ہے'' یعنی مرد اور شوہر کی سختی کو کچھ اس کی فطرت اور کچھ حق کے طور پر سمجھ لینا چاہیے تاکہ شکایت ہی پیدا نہ ہو اولاد یہ ہیں: حسن۔ حسین، محسن، ام کلثوم و زینب، ان میں سے محسن کا صغر سنی میں انتقال ہوا، حضور اکرم علیہ وسلم کی نسل مبارک صرف حضرت فاطمہ ہی کے ذریعہ چلی ہے۔

حضرت ام کلثومؓ سے نکاح کا پیغام حضرت عمرؓ نے دیا تو حضرت علیؓ نے ان کی صغرسنی کا عذر کیا، اور یہ بھی فرمایا کہ میں اپنی بچیوں کے نکاح (اپنے ہی خاندان) بنی جعفر میں کرنا چاہتا ہوں، حضرت عمرؓ نے اصرار کیا کہ میں اس خاندان کی مصاہرت کو اس کی کرامت و شرف برکت کے سبب بہت زیادہ عزیز جانتا ہوں، تو حضرت علیؓ نے اس رشتے کو قبول فرمالیا، ان سے دو بچے ہوئے، زید اور رقیہ مگر ان سے کوئی اولاد نہیں ہوئی۔

حضرت عمرؓ کی وفات کے بعد حضرت ام کلثوم کا نکاح عون بن جعفر بن ابی طالب سے ہوا جن سے کوئی اولاد نہیں ہوئی، عون کی وفات پر آپ کا نکاح محمد بن جعفر سے ہوا (ان سے ایک بچی ہوئی جو صغرسنی میں فوت ہوگئی) محمد کی وفات پر عبداللہ بن جعفر سے نکاح ہوا کوئی اولاد نہیں ہوئی اور ان ہی کے ساتھ رہتے ہوئے آپ کی وفات ہوئی، اور عبداللہ بن جعفر نے آپ کی بہن حضرت زینب سے نکاح کیا۔ جن سے پانچ بچے ہوئے: علی، ام کلثوم، عون، عباس، محمد۔ ان ام کلثوم کا نکاح قاسم بن محمد بن جعفر بن ابی طالب سے ہوا، جن سے متعدد اولاد ہوئی۔ ان ہی میں سے حضرت فاطمہ زوجہ حمزہ بن عبداللہ بن الزبیر بن العوام تھیں۔

(۶) حضرت عبداللہؓ

یہ رسول اکرم ﷺ کے چھٹے بچے تھے، جن کا مکہ معظمہ ہی میں بحالت صغرسنی انتقال ہوا، ان کے دو ہی لقب طیب و طاہر تھے، یہ سب اولاد حضرت خدیجہ ام المومنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بطن سے تھی۔

(۷) حضرت ابراہیمؓ

انکے علاوہ حضور اکرم ﷺ کی آخری اور ساتویں اولاد حضرت ابراہیمؓ تھے جو آپ ﷺ کی باندی حضرت ماریہ قبطیہ[1] رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بطن سے تھے۔ ان کا بھی بحالت صغرسنی انتقال ہوا، عوالی مدینہ منورہ میں ایک لوہار کی بیوی ان کو دودھ پلاتی تھیں، صحابہؓ کا بیان ہے کہ ہم نے حضور اکرم ﷺ سے زیادہ عیال پر شفقت کرنے والا کوئی نہیں دیکھا، آپ ﷺ عوالی مدینہ میں اس لوہار کے گھر جایا کرتے، ہم بھی ساتھ ہوتے تھے، آپ ﷺ گھر میں جاتے تھے حضرت ابراہیم کو گود میں لے کر پیار کرتے اور واپس آجاتے تھے، جس روز ان کی وفات ہوئی، جان کنی کی حالت میں بھی آپ ﷺ وہاں موجود تھے، گود میں لیا آپ ﷺ کی آنکھوں سے آنسو بہہ رہے تھے، اور اسی حالت میں ان کی روح پرواز کرگئی تو آپ ﷺ نے فرمایا: **انا بفراقک یا ابراھیم لمحزونون، تبکی العین ویحزن القلب ولا نقول مایسخط الرب وفی الصحیح ولا نقول الا ما یرضی ربنا** (اے ابراہیم! تمہاری جدائی کا ہم سب کو صدمہ ہے، آنکھ روتی ہے، دل غمگین ہے، لیکن ہم کوئی ایسی بات زبان سے نہیں نکال سکتے جس سے ہمارا رب ناراض ہو، دوسری روایت میں ہے کہ ہم زبان سے صرف وہی بات کریں گے جس سے ہمارا رب راضی ہو)

حضرت خدیجہ ام المومنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا اور ان کی اولاد امجاد کے ذکر مبارک کے بعد دوسری ازواج مطہرات کا تذکرہ بھی مختصر کیا جاتا ہے۔

---

[1] ان ماریہ قبطیہ بنت شمعون اور ان کی بہن سیرین کو مصر و سکندریہ کے حکمران بادشاہ مقوقس قبطی نے حضور اکرم ﷺ کی خدمت میں بطور نذر عقیدت پیش کیا تھا، حضرت ماریہ کو آپ ﷺ نے اپنے پاس رکھ لیا اور سیرین حسان بن ثابت کو عطا فرمادی تھی جو ام عبدالرحمن بن حسان ہوئیں (استیعاب ص ۷۹۱ ج ۲)

ان عبدالرحمنؒ نے اپنی والدہ سیرین سے یہ روایت ذکر کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک دفعہ اپنے بیٹے حضرت ابراہیم کی قبر کا کچھ حصہ کھلا ہوا دیکھا تو اس کو بند کردینے کا حکم دیا اور ارشاد فرمایا: ان چیزوں سے کوئی نفع ونقصان نہیں پہنچتا، تاہم زندہ آدمی کی آنکھ ان سے ٹھنڈک پاتی ہے اور حق تعالیٰ بھی اس بات کو پسند فرماتے ہیں کہ جب کوئی کام کیا جائے تو اس کو پائیدار و مضبوط بنانا چاہیے۔ (استیعاب ص ۳۸ ج ۲)

(۲) حضرت سودہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا

ابتدائے نبوت میں مشرف باسلام ہوئیں اور کفار مکہ کی اذیتوں سے تنگ آ کر اپنے سابق شوہر سکران بن عمرو کے ساتھ حبشہ کو ہجرت بھی کی، وہاں کئی برس رہ کر مکہ معظمہ واپس بھی ہوئیں تو کچھ دن بعد سکران کی وفات ہوگئی۔

حضرت خدیجہ کے انتقال سے حضور اکرم علیہ پر غم والم کا خاص اور گہرا اثر تھا۔ یہ حالت دیکھ کر حضرت خولہ بنت حکیم زوجہ حضرت عثان بن مظعون) نے خدمت اقدس میں عرض کیا کہ آپ کو ایک مونس رفیق کی ضرورت ہے آپ نے فرمایا ہاں! گھر بار بال بچوں کا انتظام سب خدیجہ سے متعلق تھا پھر آپ کے ایما سے وہ حضرت سودہ کے والد کے پاس گئیں اور نکاح کا پیغام دیا انہوں نے کہا کہ محمد شریف کفو ہیں لیکن سودہ سے بھی معلوم کر وہ بھی راضی ہوئیں تو ان کے والد نے چار سو درہم پر نکاح پڑھوا دیا یہ واقعہ ۱۰ نبوی میں ہوا اسی کے قریب زمانہ میں حضرت عائشہ سے بھی نکاح ہوا وہ طائف کی کھالیں بناتی تھیں اور اس سے جو آمدنی ہوتی تھی اس کو نیک کاموں میں صرف کر دیا کرتی تھیں سخاوت وفیاضی ان کا نمایا وصف تھا ایثار میں بھی ممتاز تھیں اسی لیے جب ان کو اپنی سن رسیدگی کے سب خیال ہوا کہ شاید حضور علیہ ان کو طلاق دے دیں تو انہوں نے آپ کی شرف صحبت سے محروم ہونا گوارا نہ کیا اور اپنی باری حضرت عائشہؓ کو دے دی تھی استیعاب ۲۳۶-۲ میں یہ بھی ہے کہ حضورؐ نے ان کو طلاق دینے کا ارادہ فرمالیا تھا اور فتح الباری میں ۲۵۲-۲ میں......ابن سعد کی روایت سے جس کے رجال ثقہ ہیں مرسلاً نقل ہوا ہے کہ حضورؐ نے ان کو طلاق دے دی تھی۔ تب انہوں نے عرض کیا کہ میں چاہتی ہوں کہ قیامت کے دن آپؐ کی بیویوں کے ساتھ میرا بھی حشر ہو پھر قسم دے کر حضور علیہ سے پوچھا کہ کیا آپ نے کسی ناراضی کے سبب سے طلاق دی ہے؟ آپ نے فرمایا نہیں۔ اس پر انہوں نے آپ کو قسم دی کہ رجوع فرمالیں تو آپ نے رجوع فرمالیا اور انہوں نے اپنی باری حضرت عائشہؓ کو دے دی۔

حضرت سودہ سے بخاری ابوداؤد نسائی میں احادیث مروی ہیں (تہذیب) سال وفات میں اختلاف ہے لیکن زیادہ صحیح یہ ہے کہ حضرت عمر کے آخر زمانہ خلافت میں انتقال فرمایا جو غالباً ۲۲ھ ہوگا زمانہ خلافت فاروقی کے اندر ہی ان کی وفات کو امام بخاری نے بھی اپنی تاریخ میں ذکر کیا ہے اور ذہبی نے اپنی تاریخ کبیر میں آخر زمانہ خلافت میں وفات لکھی ہے وغیرہ زرقانی ۲۲۹-۲

حضور علیہ نے ازواج مطہرات سے فرمایا تھا کہ میرے بعد گھر میں بیٹھنا اس حکم پر حضرت سودہ نے اس شدت سے عمل کیا کہ پھر کبھی حج کے لیے بھی نہ نکلیں فرماتی تھیں حج وعمرہ تو کر چکی ہوں اب خدا کے حکم کے مطابق گھر میں بیٹھی رہوں گی۔ زرقانی ۲۲۹-۲

حضرت عائشہ

بعثت کے چار برس بعد ماہ شوال میں پیدا ہوئیں ماہ شوال ۱۰ نبوی میں بعمر ۶ سال فخر دو عالم علیہ سے پانچ سو درہم مہر کے ساتھ مکہ معظمہ میں نکاح ہوا اور ہجرت کے بعد ۱۳ نبوی ماہ شوال ہی میں بعمر ۹ سال مدینہ منورہ میں رخصتی عمل میں آئی ۵ھ میں غزوہ بنی مصطلق سے واپسی میں ان کے ہار گم ہونے، حکم تیمم نازل ہونے اور افک کے واقعات پیش آئے ۹ھ میں تحریم ایلا وتخییر کے واقعات پیش آئے ربیع الاول ۱۱ھ میں جب رحمت دو عالم علیہ نے رفیق علی کو اختیار فرمایا تو حضرت عائشہ کی عمر ۱۸ سال تھی دو سال بعد ۱۳ھ میں آپ کے والد ماجد حضرت ابوبکر کی وفات ہوگئی آپ کی زندگی میں جنگ جمل کا واقعہ بھی بہت اہم ہے جو حضرت علی کے ساتھ پیش آیا تھا اس پر آپ کو عمر بھر افسوس رہا آپ نے امیر معاویہ کے آخری دور خلافت، رمضان ۵۸ھ میں بعمر ۶۷ سال وفات پائی اور حسب وصیت جنت البقیع میں دفن ہوئیں آپ سے کوئی اولاد نہیں ہوئی آپ کو بلحاظ علم وفضل نہ صرف عام صحابیات پر بلکہ باستثناء چند تمام صحابہ کرامؓ پر فوقیت حاصل تھی۔ بڑے بڑے صحابی آپ سے مشکل علمی مسائل میں رجوع کرتے تھے آپ کا شمار مجتہدین ومکثرین صحابہ میں ہوا ہے

صحاح ستہ میں ان سے بہ کثرت روایات موجود ہیں صرف بخاری میں ان سے ۵۴ حدیث صرف مسلم میں ۶۸ اور دونوں کی متفقہ احادیث کا عدد ۱۷۴ ہے کل احادیث مرویہ کی تعداد ۲۲۱۰ بیان کی گئی ہے بعض نے کہا کہ احکام شرعیہ کا ایک چوتھائی حصہ ان سے منقول ہے نہایت قانع زاہدہ عابدہ تھیں امیر معاویہ نے آپ کی خدمت میں لاکھ درہم بھیجے تو شام ہونے تک سب خیرات کر دیئے اور آپ نے کچھ نہ رکھا غیبت سے احتراز کرتیں اور کسی کا احسان کم قبول کرتیں شجاعت و دلیری بھی ان کا خاص جوہر تھا نماز چاشت وتہجد کا بہت اہتمام کرتیں تھیں اکثر روزے رکھتیں اور ہر سال حج کرنے کا بھی التزام کرتیں تھیں

ابن سعد وغیرہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت عائشہ اپنے مابہ الفخر امتیازات حسب ذیل بیان کیا کرتیں تھیں

(۱)۔حضور علیہ کا نکاح بجز میرے کسی کنواری سے نہیں ہوا۔

(۲)۔کسی دوسری بیوی کے دونوں ماں باپ نے میرے سوا ہجرت کا شرف حاصل نہیں کیا

(۳)۔حق تعالیٰ نے میری براءت آسمان سے اتاری

(۴)۔نکاح سے قبل حضرت جبریل ریشمی کپڑے پر میری تصویر لائے اور حضور علیہ کو بتلایا کہ یہ آپ کی بیوی ہونے والی ہیں۔

(۵)۔میں اور حضور ایک برتن سے غسل کرتے تھے یہ شرف کسی اور بیوی کو حاصل نہیں ہوا۔

(۶)۔حضور علیہ رات کو نماز تہجد پڑھتے تھے تو آپ کے سامنے لیٹی ہوتی تھی اس شرف میں کوئی بیوی میری شریک نہیں ہے۔

(۷)۔حضور علیہ پر وحی اترتی تھی اس حال میں کہ وہ میرے لحاف میں ہوتے تھے یہ بھی میرے ساتھ خاص ہے۔

(۸)۔حضور علیہ کی وفات ایسے حال میں ہوئی کہ سر مبارک میرے سینہ پر تھا اور میری ہی باری کے دن ہوئی۔

(۹)۔آپ کی تدفین میرے حجرے میں ہوئی۔

(۱۰)۔بیویوں میں حضور علیہ کو سب سے زیادہ محبوب تھی۔اور میرے باپ بھی ان کو سب سے زیادہ محبوب تھے۔

(۱۱)۔میں نے حضرت جبریل علیہ السلام کو دیکھا۔

(۱۲)۔میرے لیے مغفرت و رزق کریم کا وعدہ کیا گیا ہے اسی طرح فضل عائشه علی النساء کفضل الثرید علی الطعام وغیرہ احادیث مروی ہیں (زرقانی وغیرہ)

(۴) حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا

آپ کی ولادت بعثت نبوی سے پانچ سال قبل ہوئی جس وقت قریش خانہ کعبہ کی تعمیر میں مصروف تھے آپ نے اپنے ماں باپ اور شوہر کے ساتھ اسلام قبول کیا پہلا نکاح خنیس بن حذافہ سہمی سے ہوا تھا غزوہ بدر میں ان کی شہادت ہو چکی تو اس کے بعد ۲ھ یا ۳ھ میں آپ کا نکاح حضور علیہ سے ہوا نہایت سمجھدار اور صاحب علم و فضل تھیں مگر مزاج میں ذرا تیزی تھی اسی لیے بعض اوقات حضور علیہ سے دوبدو گفتگو کرتیں اور برابر کا جواب دیتیں تھیں جس سے کشیدگی کی نوبت آجاتی تھی۔چنانچہ صحیح بخاری میں خود حضرت عمر سے ایلاء کے واقعہ میں ان باتوں کا ثبوت ملتا ہے۔تحریم کا واقعہ جو ۹ھ میں پیش آیا وہ بھی حضرت حفصہ اور حضرت عائشہ کے باہمی مشورہ کے بعد ہوا تھا جس سے حضور متاثر ہو گئے تھے اور آیت تحریم اتری اور ان دونوں کے مظاہرہ کرنے پر آیت ان تتوبا الی اللہ فقد صغت قلوبکما و ان تظاهرا علیه الآیہ سے تنبیہ کی گئی اور خود حضرت عمر نے اس موقع پر حضور علیہ سے عرض کر دیا تھا کہ ارشاد ہو تو حفصہ کا سر لے کر آؤں؟ ایسی ہی کسی ناگواری کے موقع پر حضور علیہ نے ان کو طلاق بھی دے دی تھی جو ایک اور رجعی تھی جو کم سے کم درجہ کی طلاق ہے اس پر حضرت جبریل نے آکر حضور علیہ سے کہا کہ آپ حفصہ سے رجوع کر لیں وہ صوامہ وقوامہ اور آپ کی زوجہ جنت ہیں (اخرجہ ابن سعد والطبرانی برجال الصحیح)

ایک روایت میں ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے فرمایا کہ حق تعالیٰ کا حکم یہی ہے کہ آپ حضرت عمر پر شفقت کر کے رجوع فرما لیں، ایک روایت میں ہے کہ ایک دفعہ اور بھی حضور علیہ السلام نے ان کو دوسری طلاق دینے کا ارادہ فرمایا تو حضرت جبریلؑ نے ان کو روک دیا اور حضرت عمر نے حضرت حفصہ سے کہہ دیا تھا کہ ایک دفعہ تو حضور نے میری وجہ سے رجوع کرلیا ہے اگر وہ دوسری مرتبہ طلاق دیدیں گے تو میں تجھ سے کبھی کلام نہ کروں گا (زرقانی ۲۳۷ ۔ ۲)

طلاق و رجوع مذکور کا ذکر استعیاب ۷۱۴ ۔ ۲ میں بھی ہے حضرت حفصہ نے صحاح ستہ میں احادیث مروی ہیں زرقانی میں ان کی مرویات کی تعداد ساٹھ نقل ہوئی ہے جن میں سے پانچ بخاری میں ہیں ۲۳۷ ۔ ۳) آپ کی وفات ۴۱ھ میں بعمر ۵۹ھ یا ۴۵ھ میں بعمر ۶۳ سال ہوئی ہے اور ۲۷ھ میں وفات کا قول غلط ہے ۔ زرقانی ۲۳۸ ۔ ۳

ام المومنین حضرت زینب بنت خزیمہ ام المساکین

فقراء و مساکین کو زمانہ جاہلیت ہی سے کھانا کھلانے اور ان کے ساتھ رحم و شفقت کی عادی تھیں اس لیے ام المساکین لقب ہو گیا تھا پہلے عبداللہ بن جحش کے نکاح میں تھیں شوال ۳ھ جنگ احد میں ان کی شہادت ہوئی حاملہ تھیں شوہر کی موت کے بعد ہی اسقاط حمل کی صورت ہوگئی اس لیے عدت جلد ختم ہوگئی اور ۳ھ کے اندر ہی انکا نکاح حضور علیہ السلام سے ہوا آپ کے نکاح میں دو تین ماہ ہی رہ سکیں تھیں کہ وفات پائی حضرت خدیجہ کے بعد صرف یہی زوجہ مطہرہ تھیں جن کا انتقال حضور علیہ السلام کی زندگی میں ہوا ہے جبکہ ریحانہ کو باندی مانا جائے زوجہ نہیں کیونکہ ان کی وفات بھی حجۃ الوداع کے بعد آپ کے سامنے ہی ہوئی ہے زرقانی نے حضرت زینب کی وفات ربیع الآخر ۴ھ میں لکھی ہے حضورؐ نے ہی نماز جنازہ پڑھائی وفات کے وقت عمر تیس سال تھی۔

حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا

قریش کے خاندان مخزوم کی چشم و چراغ تھیں نام ہند تھا ان کے والد ابو امیہ مکہ معظمہ کے مشہور مالدار و فیاض تھے اس لیے بڑی ناز و نعمت میں پلی تھیں آپ کا پہلا نکاح ابو سلمہ عبداللہ بن الاسد سے ہوا تھا اور ام سلمہ کے چچا زاد اور رسول اکرم علیہ السلام رضاعی بھائی تھے آغاز نبوت میں اپنے شوہر کے ساتھ اسلام لائیں اور انھیں کے ساتھ حبشہ کو سب سے پہلے ہجرت بھی کی واپس آ کر دوسری ہجرت مدینہ کو کی اہل سیر نے انکو مدینہ کیلئے سب سے پہلے ہجرت کرنے والی عورت لکھا ہے اور ان کی ہجرت کا واقعہ بھی نہایت عبرت انگیز ہے وہ اپنے شوہر کے ساتھ ہجرت کرنا چاہتی تھیں لیکن ان کے قبیلہ نے مزاحمت کی اس لیے ابو سلمہ ان کو چھوڑ کر مدینہ چلے گئے تھے جس کی صورت یہ ہوئی کہ حضرت ابو سلمہ نے ہجرت کے لیے اونٹ اور سامان سفر تیار کیا اور حضرت ام سلمہ و صاحبزادے سلمہ کو اونٹ پر سوار کیا اور اونٹ کی نکیل پکڑ کر چل کھڑے ہوئے تو بنو المغیرہ حضرت ام سلمہ کے خاندان کے لوگ جمع ہو گئے اور حضرت ام سلمہ سے کہا تم ہمارے بچے کو نہیں لے جاسکتے ہم نہیں دیکھ سکتے کہ تم اس کو شہروں میں دربدر لئے پھرو، یہ بات ہماری عزت پر بٹہ لگانے والی ہے حضرت ام سلمہ کہتی ہیں یہ کہہ کر وہ انہوں نے مجھے اونٹ سے اتار کر اپنے گھر لے گئے اس پر بنو ابو الاسد ابو سلمہ کے خاندان والوں کو غصہ آیا اور انہوں نے سلمہ کو بھی اتار لیا کہ جب تم نے سلمہ کو ہی ہمارے آدمی سے چھڑا لیا تو ہم اپنے بیٹے کو ام سلمہ کے پاس نہ چھوڑیں گے اس طرح ابو الاسد اور ابو سلمہ کے قبیلہ والے مجھ سے میرے بچہ کو چھڑا کر لے گئے اس کے بعد ابو سلمہ تو مدینہ چلے گئے اور ام سلمہ اپنے شوہر و بچہ سے جدا ہو کر مکہ معظمہ رہ گئیں ۷ ۔ ۸ روز تک ان کا معمول تھا کہ گھر سے نکل کر ابطح جاتیں اور وہاں بیٹھ کر صبح سے شام تک رویا کرتیں اور خاندان کے لوگوں کو اس کا احساس بھی نہ ہوا ایک دن ابطح کی طرف ان کے خاندان کا ایک شخص نکل آیا اور ام سلمہ کو روتے ہوئے دیکھا تو اس کو بڑا رحم آیا گھر آ کر لوگوں سے کہا سنا کہ اس غریب مسکینہ پر کیوں ظلم کرتے ہو تم نے بلا وجہ اس کے اور اس کے شوہر اور بچہ کے درمیان تفریق ڈال دی ہے اس کو جانے دو اس پر خاندان کے لوگوں نے

مجھ سے کہا کہ تم شوہر کے پاس جاسکتی ہو ام سلمہ کا بیان ہے اس وقت عبدالاسد نے بھی مجھے میرا بیٹا دے دیا میں ایک اونٹ پرسوار اپنے بیٹے سلمہ کو گود میں لے کر تنہا ہی مدینہ طیبہ کے راستے پر چل پڑی تنعیم تک پہنچی تھی کہ عثمان بن طلحہ ملے بولے ابوامیہ کی بیٹی! کہاں کا ارادہ ہے؟ میں نے کہا کہ اپنے شوہر کے پاس مدینہ جارہی ہوں پوچھا کوئی تمہارے ساتھ ہے میں نے کہا واللہ خدا اور اس کے بیٹے کے سوا کوئی نہیں ہے بولے: خدا کی قسم! تم جیسی شریف اور عزت والی عورت کو اس طرح تنہا سفر کے لئے نہیں چھوڑا جاسکتا پھر انہوں نے میرے اونٹ کی نکیل پکڑی اور میرے ساتھ ہولئے واللہ! عرب میں میں نے اس سے زیادہ کریم وشریف رفیق سفر نہیں دیکھا جب منزل آتی تو اونٹ کو بٹھادیتے اور ایک طرف ہوکر کسی درخت کے پاس چلے جاتے اور اس کے نیچے سورہتے جب روانگی کا وقت ہوتا آتے اور اونٹ کو تیار کرتے اور مجھے سوار ہونے کا موقع دینے کیلئے دور ہٹ جاتے اور کہتے سوار ہو جاؤ! جب میں اچھی طرح اطمینان سے سوار ہو جاتی تو پھر نکیل پکڑ کر لے چلتے اسی طرح سارا سفر پورا کیا قبا پہنچ کر کہا تمہارے شوہر اس بستی میں ہیں ان کے پاس چلی جاؤ یہ کہہ کر مکہ معظمہ کو واپس ہوئے۔

قبا میں لوگوں نے ان سے باپ کا نام پوچھا تو کسی کو یقین نہ آتا تھا کہ ایسی شریف وعزیز گھرانہ کی عورت اس طرح تنہا مکہ سے مدینہ تک چلی آئی کیونکہ شریف گھرانہ کی عورتیں اس طرح نکلنے اور سفر کرنے کی جراءت نہ کرتیں تھیں جب حج کے موقع پر انہوں نے لوگوں سے ساتھ اپنے گھر کو رقعہ بھجوایا تو سب نے یقین کیا کہ ابوامیہ کی بیٹی ہے اور سب نے انکو بڑی عزت ووقعت کی نگاہ سے دیکھا (زرقانی ومسند احمد) کچھ زمانہ تک ابوسلمہ کا ساتھ رہا حضرت ابوسلمہ مشہور شہسوار تھے غزوہ بدر واحد میں شریک ہوئے اور بہادری کے عظیم کارنامے یادگار چھوڑ کر جمادی الثانی ۴ھ میں وفات پائی۔

حضرت ام اسلمہ نے آنحضرت علیہ کی خدمت میں حاضر ہوکر خبر وفات سنائی تو حضور بہ نفس نفیس ان کے گھر تشریف لے گئے گھر میں کہرام مچا ہوا تھا حضرت ام سلمہ کہتی تھیں کہ ہائے غربت میں کیسی موت ہوئی!! حضور علیہ نے فرمایا "صبر کرو ان کے لیے مغفرت کی دعا مانگو اور یہ کہو کہ خداوندان سے بہتر ان کا جانشین عطا کر" اس کے بعد ابوسلمہ کی لاش پر تشریف لائے اور جنازہ کی نماز نہایت اہتمام سے پڑھی گئی حضور علیہ نے ۹ تکبیریں کہیں لوگوں نے وجہ پوچھی تو فرمایا کہ یہ تو ہزار تکبیر کے مستحق تھے وفات کے بعد ابوسلمہ کی آنکھیں کھلی رہ گئیں تھیں حضور علیہ نے خود دست مبارک سے آنکھیں بند کیں اور ان کی مغفرت کی دعا مانگی

حدیثی فائدہ

زرقانی ص ۲۳۹ ج ۳ میں ہے کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حضور اکرم علیہ سے یہ حدیث سن رکھی تھی کہ جس مسلمان کو کوئی مصیبت پہنچے وہ یہ کہے "اللھم اجرنی فی مصیبتی واخلفنی خیرا منھا (اے اللہ! مجھے اس مصیبت کے عوض اجر وثواب آخرت عطاء فرما اور اس ضائع شدہ نعمت سے زیادہ بہتر مجھے عطا فرما) تو حق تعالیٰ اس کو ضرور اس سے بہتر نعمت عطا کریں گے۔ یہ روایت ابوداؤد ونسائی میں ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہی سے ہے انہوں نے ابوسلمہ کا واسطہ ذکر نہیں کیا اور دوسری روایت مسلم ونسائی وغیرہ میں اس طرح سے ہے کہ ایک دفعہ ابو سلمہ ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس آئے اور کہا کہ میں نے رسول اللہ علیہ سے ایک حدیث سنی ہے جو مجھے فلاں فلاں نعمتوں سے بھی زیادہ پسندیدہ ہے بلکہ میں نہیں سمجھتا کہ کسی چیز کے بھی برابر اس کو کہوں حضور نے ارشاد فرمایا کہ اگر کسی کو مصیبت پہنچے اور وہ اسی وقت انا للہ وانا الیہ راجعون پڑھے اور پھر کہے، اللّٰھم عندک احتسب مصیبتی ھذا، اللّٰھم اخلفنی فیھا بخیر منھا " (اے اللہ! اس مصیبت کا اجر وثواب آپ ہی کی بارگاہ سے طلب کرتا ہوں، اے اللہ! اس ضائع شدہ نعمت سے بھی بہتر مجھے عطا فرما) تو حق تعالیٰ اس کو وہ زیادہ خیر والی نعمت ضرور عطا کریں گے۔ حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بیان کرتی ہیں کہ جب میرے شوہر ابوسلمہؓ کا انتقال ہوا تو میں نے انا للہ پڑھی اور اللّٰھم عندک احتسب مصیبتی ھذا بھی کہا لیکن میرا دل آمادہ نہ ہوا کہ آگے کا جملہ اللّٰھم اخلفنی فیھا بخیر منھا

بھی کہوں کیونکہ میں نے اپنے دل میں کہا کہ ابوسلمہؓ سے بہتر مجھے مسلمانوں میں سے کون مل سکتا ہے؟ محدثین نے لکھا کہ ان کا یہ خیال عام مسلمانوں کے لحاظ سے تھا، ان خواص کے لحاظ سے نہیں تھا جن کو وہ یقیناً ابوسلمہؓ سے بہتر جانتی تھی، کیونکہ ان کے کمال علم وعقل سے بعید ہے کہ وہ ابوسلمہؓ کو بالکلیہ سارے ہی مسلمانوں سے افضل سمجھتی ہوں، ایک روایت میں یہ ہے کہ جب میں ارادہ کرتی کہ وابدلنی خیر منھا کہوں تو دل روک دیتا کہ ابوسلمہؓ سے بہتر کون ہے؟ (جس کا تو ارادہ کرے گی) ابن ماجہ کی روایت میں یہ ہے کہ جب میں ارادہ کرتی کہ کہوں اے اللہ! اس کے عوض میں اس سے بہتر عطا کر، تو دل کہتا کہ ابوسلمہ کا بہتر بدل تجھے کہاں مل سکتا ہے؟ ان روایات سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ جو کچھ رکاوٹ اس کلمہ کو کہنے سے تھی وہ اپنے لحاظ سے بھی تھی کہ میری حیثیت کے لحاظ سے جو مل سکتا ہے وہ یقیناً ابوسلمہؓ سے بہتر نہ ملے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس کے بعد زرقانی میں ہے کہ ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہی نے کہا، پھر میں نے وہ کلمہ بھی کہہ دیا اور حق تعالیٰ نے مجھے ابوسلمہ کے بدل میں اپنے حبیب مکرم حضور ﷺ کو عطاء فرما دیا بظاہر یہ کلمہ مذکور کہنے پر حضور اکرم ﷺ کے اس تازہ ارشاد نے آمادہ کر دیا، جو آپ ﷺ نے تعزیت کے موقع پر تلقین فرمایا اور اس وقت ہی حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے یہ کلمہ ادا کیا ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

زواج نبوی: عدت گزر جانے پر نقل ہے کہ حضور ﷺ کی طرف سے نکاح کا پیغام لے کر حاطب بن ابی بلتعہ گئے تو ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے انکار کر دیا، حضرت ابوبکر صدیقؓ گئے تو آپ نے انکار کر دیا، حضرت عمرؓ گئے تو انہوں نے انکار کر دیا تو حضرت عمر کو سخت غصہ آیا اور کہا کہ تم رسول اللہ ﷺ کے پیغام کو رد کرنے کی جراءت کر رہی ہو؟ اس پر ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ تم غلط سمجھے ہو، رسول اکرم ﷺ کے پیغام کے لئے تو مرحبا ہے، مگر میرے لئے تین رکاوٹیں ہیں، ایک تو مجھ میں غیرت کا مادہ بہت زیادہ ہے (دوسری بیویوں کے ساتھ نباہ مشکل ہوگا) دوسرے میرے بچے ہیں، (ان کی پرورش کا بار کسی پر ڈالنا مناسب نہیں سمجھتی) تیسرے یہاں (مدینہ طیبہ میں) میرے اولیاء میں سے کوئی نہیں ہے جو میرے نکاح کا متولی ہوگا (بڑے خاندانوں میں بغیر ولی یا سرپرستوں کی موجودگی کے نکاح کرنا معیوب تھا)

یہ سب تفصیلی جواب حضور اکرم ﷺ کو معلوم ہوا تو خود بہ نفس نفیس حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس تشریف لے گئے اور فرمایا: کہ غیرت کے بارے میں تو مجھے خدا سے امید ہے کہ یہ رکاوٹ جاتی رہے گی (دوسری روایت میں ہے کہ میں جلد ہی دعا کروں گا کہ خدا اس کو دور کر دے چنانچہ آپ ﷺ نے دعا فرمائی اور اس کی برکت سے ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا دوسری بیویوں کے ساتھ اس طرح رہیں کہ غیرت کے برے جذبہ کا کبھی شائبہ بھی نہ دیکھا گیا) اور بچوں کے لئے خدا کافی ہے، دوسری روایت میں ہے کہ بچوں کا معاملہ خدا کے سپرد کر دو، وہ کفالت کریں گے اور رہی اولیاء کی بات تو تمہارے اولیا میں سے کوئی بھی حاضر وغائب مجھے ناپسند نہ کرے گا اور سب ہی اس معاملہ سے راضی ہوں گے یہ سن کر حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اپنے بیٹے عمر سے کہا: اٹھو! اپنی ماں کا نکاح رسول خدا ﷺ سے کردو۔

خاص حالات: (۱) غزوہ خندق کے موقع پر اگر چہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا خود شریک نہ تھیں تاہم اس قدر قریب تھیں کہ وہ خود آپ ﷺ کی گفتگو اچھی طرح سنتی تھیں اور فرماتی تھیں کہ مجھے وہ وقت اچھی طرح یاد ہے کہ سینہ مبارک غبار سے اٹا ہوا تھا اور آپ ﷺ لوگوں کو اینٹیں اٹھا اٹھا کر دے رہے تھے کہ دفعۃً عمار بن یاسرؓ پر نظر پڑی اور فرمایا: افسوس ابن سمیہ! تجھے ایک باغی گروہ قتل کرے گا۔'' (مسند احمد ۲۹ج ۶)

(۲) محاصرہ بنی قریظہ ۵ھ کے موقع پر ابولبابہ سے ایک لغزش ہوگئی تھی اور انہوں نے نادم ہو کر اپنے آپ کو ستون مسجد نبوی سے باندھ لیا تھا، جب ان کی توبہ قبول ہوئی تو رسول اکرم ﷺ سے معلوم ہوتے پر حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے ہی ان کو قبول توبہ کی بشارت سنائی تھی (زرقانی ۱۵۳ج ۲)

(۳) صلح حدیبیہ میں سب لوگ صلح کی گری ہوئی شرائط اور مسلمانوں کے خلاف ہونے کی وجہ سے دل شکستہ تھے نبی اکرم ﷺ نے ان کو قربانی کر کے احرام سے نکل جانے کا حکم دیا تو کوئی بھی تعمیل ارشاد کے لئے آمادہ نہ ہوا، اس پر حضور اکرم ﷺ کو بڑی فکر لاحق ہوئی اور

حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس تشریف لے جا کر شکایت کی، انہوں نے فرمایا آپ ﷺ کسی سے کچھ نہ فرمائیں بلکہ باہر نکل کر خود قربانی کریں اور احرام اتارنے کے لئے بال منڈوائیں۔ آپ ﷺ نے ایسا ہی کیا تو سب کو یقین ہو گیا کہ یہی آسمانی فیصلہ ہے اور اسی کو بے چون و چرا مان لینا ہے، پھر تو سب نے اس طرح تعمیل ارشاد کی کہ ایک دوسرے پر سبقت کر رہا تھا (بخاری شریف)

امام الحرمین کا قول ہے کہ صنف نازک کی پوری تاریخ میں، اصابت رائے کی ایسی عظیم الشان مثال پیش نہیں کی جا سکتی۔

(۴) حجۃ الوداع ۱۰ھ میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا علیل تھیں، ان کا غلام اونٹ کی مہار تھامے ہوئے انہیں لے جا رہا تھا، حضور ﷺ نے فرمایا "جب مکاتب غلام کے پاس بدل کتابت ادا کرنے کے لائق مال موجود ہو تو اس سے پردہ ضروری ہو جاتا ہے" (مسند احمد)

اس سے معلوم ہوا کہ جب ازواج مطہرات کے لئے اور وہ بھی اپنے زرخرید غلام سے پردہ کا اہتمام ضروری ہے تو غیروں سے کتنا زیادہ اس کا اہتمام ہونا چاہیے۔

حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی سنہ وفات میں کافی اختلاف ہوا ہے جس کو زرقانی نے ص ۲۴۱ ج ۳ میں نقل کیا گیا ہے صاحب المواہب علامہ قسطلانی نے ۵۹ھ کو اصح قرار دیا، امام بخاری نے تاریخ کبیر میں ۵۸ھ ۶۱ھ کے دو قول ذکر کئے، یعمری نے ۶۰ھ کو صحیح قرار دیا، تقریب میں ابراہیم حزبی کے قول ۶۲ھ کو اصح کہا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

عمر کا اندازہ کم وبیش ۸۰ کا ضرور ہے اور بظاہر وہی ازواج مطہرات میں سے آخر میں فوت ہوئیں ہیں۔

حضور اکرم ﷺ سے ان کی کوئی اولاد نہیں ہے اور پہلی اولاد یہ ہیں (۱) سلمہ جو حبش میں پیدا ہوئے تھے اور حضور اکرم ﷺ نے ان کا نکاح حضرت حمزہ کی صاحبزادی امامہ سے کر دیا تھا۔ (۲) عمر، جو حضرت علیؓ کے زمانہ خلافت میں فارس و بحرین کے حاکم رہے (۳) درہ، بخاری میں ان کا ذکر آیا ہے (۴) زینب، پہلا نام برہ تھا، حضرت ﷺ نے زینب رکھا۔

حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے صحاح ستہ میں روایت ہیں اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی طرح ان کا پایہ بھی کثرت روایت میں بلند ہے ۳۷۸ روایات کس ثبوت ہوا ہے، حضور ﷺ کی حدیث سننے کی بے حد مشتاق رہتی تھیں، ایک دفعہ بال گندھوا رہی تھیں کہ حضور ﷺ کے خطبے دینے کی آواز سنی، مشاطہ سے کہا کہ جلدی کر: اس نے کہا ابھی کیا جلدی ہے، ابھی تو حضور ﷺ نے صرف یایھا الناس کہا ہے، بولیں کیا خوب ہم آدمیوں میں نہیں؟! اس کے بعد خود بال باندھ کر اٹھ کھڑی ہوئیں اور پورا خطبہ کھڑے ہو کر سنا (مسند احمد) قرآن مجید بھی بہت اچھا پڑھا کرتی تھیں اور حضور ﷺ کے طرز پر پڑھ سکتی تھیں۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے آل زبیر کو خبر دی تھی کہ رسول اکرم ﷺ نے ان کے پاس دو رکعت عصر کے بعد پڑھی ہے اس لئے آل زبیر بھی پڑھنے لگے تھے لیکن زید بن ثابت نے کہا کہ ہم کو اس بارے میں زیادہ معلوم ہے، کہ حضور ﷺ نے ایک دفعہ یہ دو رکعت اس لئے پڑھی تھی کہ ایک وفد سے گفتگو کے بعد ظہر کی دو رکعت رہ گئی تھی، وہی عصر کے بعد آپ نے پڑھی تھی۔ (الفتح الربانی ص ۲۹۳ ج ۲ صحیح بخاری ص ۶۲۷) (باب وفد عبد القیس) میں یہ بھی ہے کہ حضرت ابن عباس وغیرہ نے کریب کو حضرت عائشہؓ کے پاس اسی مسئلہ کی تحقیق کیلئے بھیجا تو انہوں نے فرمایا کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے دریافت کرو، تو حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے پورا واقعہ (زید بن ثابت) کی طرح بیان کر کے فیصلہ فرما دیا کہ عصر کے بعد کوئی نفل نماز نہیں ہے اس واقعہ سے ان کے فضل و کمال کا اندازہ ہو سکتا ہے، حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نہایت زاہدانہ زندگی گزارتی تھی، ایک مرتبہ ہار پہنا جس میں کچھ سونا بھی شامل تھا، حضور ﷺ نے اعراض کیا تو اس کو اتار ڈالا۔

ایک مرتبہ چند فقراء جن میں عورتیں بھی تھیں ان کے گھر آئے اور الحاح سے سوال کیا ام الحسین نے ان کو (الحاح کی وجہ سے) ڈانٹا تو حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا: "ہم کو اس کو حکم نہیں ہے اس کے بعد لونڈی سے کہا کہ ان کو کچھ دے کر رخصت کرو، کچھ نہ ہو تو ایک

ایک چھوہارا ہی ان کے ہاتھ پر رکھ دو (استیعاب) حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حضور علیہ السلام کے موئے مبارک تبرکاً جمع کر کے رکھ چھوڑے جن کی وہ لوگوں کو زیارت کراتی تھیں۔ (مسند احمد)

(۷) حضرت زینب بنت جحش رضی اللہ تعالیٰ عنہا

آپ کی کنیت ام الحکم تھی۔ والدہ کا نام امیمہ تھا، جو جد رسول اکرم علیہ السلام عبد المطلب کی بیٹی تھیں اس بناء پر حضرت زینب بنت جحش رضی اللہ تعالیٰ عنہا حضور علیہ السلام کی حقیقی پھوپھی زاد بہن تھی، وہ نبوت کے ابتدائی دور میں اسلام سے مشرف ہوئیں، آنحضور علیہ السلام نے ان کا نکاح اپنے آزاد کردہ غلام زید بن حارثہ سے جو حضور علیہ السلام کے متبنی بھی تھے کر دیا تھا، یہ نکاح اسلامی مساوات کی نہایت نمایاں مثال ہے کہ قریش خصوصاً خاندان ہاشم کا مرتبہ تولیت کعبہ کی وجہ سے ساری دنیائے عرب میں بلند تر سمجھا جاتا تھا حتیٰ کہ کوئی غیر قریش ہاشمی عرب بادشاہ بھی ان کے کسی فرد کی ہمسری کا دعویٰ نہیں کر سکتا تھا اس کے باوجود چونکہ اسلام نے تقویٰ کو بزرگی و بڑائی کا سب سے بڑا معیار قرار دے دیا تھا اور اس کے مقابلہ میں بغیر تقویٰ محض نسبی ادعاء و فخر کو جاہلیت کا شعار قرار دے دیا تھا، حضور علیہ السلام نے اس نکاح میں کوئی تامل نہیں فرمایا، پھر تعلیم مساوات کے علاوہ یہ بڑی غرض بھی تھی کہ زید ان کو کتاب و سنت کا علم سکھائیں گے، جیسا کہ اسد الغابہ ص ۴۶۳ ج ۵ میں ہے، یہ دوسری بات ہے کہ مزاجوں کے فطری عدم تناسب اور دوسری خارجی وجوہ کے تحت حضرت زینب و زید میں تعلقات کی خوشگواری نہ ہو سکی اور شکوہ و شکایات و شکر رنجی کا سلسلہ دراز ہوتا چلا گیا تا آنکہ حضرت زید نے حضور علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہو کر اپنے جھگڑوں اور حضرت زینب کی زبان درازی وغیرہ کی شکایت ظاہر کی اور طلاق دینے کا ارادہ کیا حضور علیہ السلام ان کو بار بار سمجھاتے رہے کہ طلاق نہ دیں مگر مجبوراً طلاق تک نوبت پہنچ گئی، زرقانی میں ہے کہ طلاق کی وجہ یہ بھی تھی کہ زید کو حضرت زینب کا باوجود زوجہ ہونے کی اپنے شرف نسب و حسب کیوجہ سے ہر وقت بڑائی کا اظہار و احساس کھل گیا تھا۔ جب وہ مطلقہ ہو گئیں تو حضور علیہ السلام نے ان کی دلجوئی کیلئے ان سے خود نکاح کرنا چاہا لیکن عرب میں چونکہ متبنی کو اصلی بیٹے کے برابر سمجھا جاتا تھا اس لئے عام لوگوں کے خیال سے آپ علیہ السلام تامل فرماتے تھے، خدا کو یہ بات پسند نہ ہوئی کہ آپ علیہ السلام ایک جائز امر میں رسم جاہلیت کی وجہ سے تامل کریں، لہٰذا حضور علیہ السلام نے حضرت زید ہی کو حضرت زینب کے پاس پیغام لے کر بھیج دیا، زید ان کے گھر گئے تو وہ آٹا گوندھ رہی تھی پیغام اس شان سے دیا کہ ان کی طرف سے پیٹھ پھیر کر ایک طرف کو کھڑے ہو گئے اور کہا کہ رسول اکرم علیہ السلام کا پیغام نکاح لایا ہوں، زرقانی میں ہے کہ یہ طریقہ ان کا بوجہ غایت ورع و تقویٰ تھا اور نہ اس وقت تک پردہ کے احکام بھی نہ اترے تھے۔ حضرت زینب نے جواب دیا کہ میں بغیر استخارۂ خداوندی کے کوئی رائے قائم نہیں کر سکتی اور اپنے گھر کی مسجد میں نماز کے لئے کھڑی ہو گئیں، ادھر حضور علیہ السلام پر وحی نازل ہو گئی کہ ہم نے آپ علیہ السلام کا نکاح خود ہی کر دیا ہے (دنیا میں نکاح کرنے کی ضرورت نہیں) چنانچہ اس وحی کے بعد حضور علیہ السلام حضرت زینب کے پاس بلا استیذان وغیرہ بے تکلف چلے گئے اور کئی سو آدمیوں کو طعام ولیمہ بھی کھلایا، یہ بھی آتا ہے کہ جب حضرت زینب کو اس نکاح کی خبر ملی تو سجدہ میں گر گئیں۔

منافقین کے طعن کا جواب

صاحب المواہب نے لکھا کہ جب رسول اکرم علیہ السلام کا حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح ہوا تو منافقین اور بعض دوسرے

---

[۱] زرقانی میں ہے کہ یہ بھی حضور علیہ السلام کے خصائص میں سے تھا کہ آپ علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے اختیار دیا تھا کہ نکاح جس سے چاہیں کر سکتے تھے۔ طبرانی میں بسند صحیح مروی ہے کہ حضور علیہ السلام نے نکاح کیلئے کہلا بھیجا کہ تو وہ یہ سمجھ کر کے خود آپ علیہ السلام ہی اپنا نکاح کریں گے خاموش ہو گئیں مگر جب معلوم ہوا کہ حضرت زید سے کریں گے تو صاف انکار کر دیا اور استنکاف کیا کہا کہ میں ان سے حسب میں بہتر ہوں، اس پر آیت اتری، وما کان لمومن ولا مومنة الآیہ۔ اس پر وہ راضی ہو گئیں اور پیغام مذکور قبول فرما لیا (زرقانی ص ۲۴۵ ج ۳)

لوگوں نے اس پر اعتراض کیا کہ آپ ﷺ کی شریعت نے تو بیٹے کی بیوی کو حرام قرار دیا ہے تو پھر آپ ﷺ نے اپنے بیٹے زید کی بیوی سے نکاح کیوں کیا؟ اس پر آیت ما کان محمد اباء احد من رجالکم اتری کہ رسول ﷺ تم میں سے کسی کے نسلی باپ نہیں اور تم سب کے لحاظ سے جوان کا اہم ترین وقریبی رشتہ وہ خدا کے رسول اور خاتم النبیین ہونے کا رشتہ ہے۔ علامہ ابن عتیہ کا قول ہے کہ اس آیت سے حق تعالیٰ نے منافقین وغیرھم کے دلوں کا وہ روگ مٹایا ہے، جس کے تحت وہ حضرت زید کی بیوی حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے حضور ﷺ کے نکاح پر عیب چینی کرتے تھے اور آیت کا سارا زور اسی حضرت زید کی بنوت کی نفی پر ہے، اور یہ حقیقت بھی ہے کہ آپ ﷺ ان سب مخاطبین ومعاصرین میں سے کسی کے بھی نسبی باپ نہیں تھے لہٰذا آیت کا مقصد سرے سے یہ ہے ہی نہیں کہ آپ ﷺ کے اولاد نہیں تھی۔ تا کہ یہ تاویل کی جائے کہ آپ کے بیٹوں کی وفات نزول آیت مذکورہ کے وقت سے قبل ہو چکی تھی، اور نہ حسن وحسین کے بارے میں اس جواب دہی کی ضرورت ہے کہ وہ آپ ﷺ کے نہیں بلکہ آپ ﷺ کی صاحبزادی کے بیٹے تھے جس نے ایسا سمجھا اور جوابدہی کی اس نے بنوۃ کے معنی میں غیر مقصود ومراد تاویل کی۔

علامہ زرقانی نے تحقیق مذکور نقل کر کے لکھا کہ یہ نہایت عمدہ ونفیس تقریر ہے جس سے یہ معلوم ہو گیا کہ طعن کرنے والے صرف منافقین ہی نہ تھے۔

مفاخر حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا

حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا دوسری ازواج مطہرات کے مقابلہ میں چند باتوں کی وجہ سے فخر کرتی تھیں جو یہ ہیں۔

(۱) تم سب کے نکاح تمہارے باپ بھائیوں نے کئے ہیں اور میرا نکاح حق تعالیٰ جل ذکرہ نے سات آسمانوں پر کیا ہے۔

(۲) میرے نکاح کے سلسلہ کے تمام انتظامات حضرت جبرائیل علیہ السلام نے انجام دیئے ہیں۔

(۳) میرے دادا اور حضور ﷺ کے دادا ایک ہیں۔ دوسری خصوصیات نکاح مذکور کی یہ ہیں

(۱) جاہلیت کی ایک قدیم رسم اس سے مٹ گئی کہ متبنّٰی اصل بیٹے کے حکم میں ہے۔ (۲) مساوات اسلامی کی ایک بڑی نظیر عملاً قائم ہوئی کہ آزاد وغلام کا مرتبہ برابر ہے۔ (۳) اسی نکاح کے موقع پر پردہ کے احکام جاری ہوئے اور حضور ﷺ نے در دولت پر پردہ لٹکا دیا لوگوں کو گھر کے اندر آنے جانے کی ممانعت ہوگئی یہ ذی قعدہ ۵ھ کا واقعہ ہے۔ (۴) صرف یہ نکاح وحی الٰہی کے ذریعہ منعقد ہوا۔

(۵) حضور ﷺ نے اس نکاح کے بعد اہتمام وتکلف سے ولیمہ کی سنت اداء فرمائی جس میں تین سو یا زیادہ لوگوں نے کھانا کھایا نیز کھانے کے وقت حضور ﷺ نے دس دس آدمیوں کی ٹولیاں بنا کر کھانا کھلایا تھا یہ پہلے معلوم ہو چکا کہ ازواج مطہرات میں حضرت عائشہ کو اپنے علم وفضل اور عقل ودانش کی برتری کے سبب خاص اور نمایاں مرتبہ حاصل ہوا تھا اور اسی لئے وہ حضور اکرم ﷺ کو سب سے زیادہ محبوب بھی تھیں۔ لیکن ان خصوصیات میں حضرت ام سلمہ اور حضرت زینب کا مرتبہ بھی خاصا بلند اور نمایاں معلوم ہوتا ہے چنانچہ حضرت ام سلمہ کا واقعہ صلح حدیبیہ کے موقع کا اوپر ذکر ہو چکا ہے اور حضرت زینب کے متعلق خود حضرت عائشہ نے فرمایا ازواج میں وہی عزت ومرتبہ میں میرا مقابلہ کرتی تھیں یہ جملہ حضرت عائشہؓ نے افک کے واقعہ میں کہا کہ باوجود اس مقابلہ یا رقابت کے بھی حضرت زینب کے ورع وزہد کا یہ عالم تھا کہ جب بھی رسول اکرم ﷺ افک کی گرم بازاری کے دور میں حضرت زینب سے میرے بارے میں دریافت کرتے کہ تم نے کبھی کوئی بات عائشہ کی دیکھی یا سنی ہے؟ تو وہ یہی فرماتی تھیں کہ یا رسول اللہ! میرے آنکھ کان کسی بھی نازیبا بات سے سننے دیکھنے سے قطعاً نا آشنا ہیں واللہ میں تو عائشہ کے بارے میں بجز خیر وبھلائی کے کچھ نہیں جانتی''۔ حضرت عائشہؓ فرمایا کرتی تھیں کہ خدا کے ورع نے زینب کو محفوظ کر لیا کہ میرے بارے میں کوئی بات بھی کچی نہ کہی حالانکہ وہ زواجی زندگی میں میرے مقابلہ میں ڈٹ جایا کرتیں تھیں۔

حضرت عائشہؓ ہی یہ بھی فرمایا کرتی تھیں کہ حضرت زینبؓ کی بہن حمنہ تک اس اتہام کی بات کو دوسروں سے نقل کر دیا کرتی تھیں اور انہوں نے کوئی احتیاط اس معاملہ میں نہ کی جس کے سبب وہ بھی شریک گناہ ہوئیں۔ (بخاری حدیث الافک ۵۹۶)

حضرت زینب کا خاص واقعہ

یہاں حضرت زینب کا بھی ایک خاص واقعہ لکھنے کے لائق ہے جو امام بخاری نے اپنی صحیح باب **من اھدی الی صاحبه وتحری بعض نساءہ دون بعض** ''۳۵۱ میں ذکر کیا ہے حضرت عائشہ روایت کرتی ہیں کہ ازواج مطہرات کے دو حزب (ٹولے) تھے ایک میں خود عائشہ، حفصہ، صفیہ اور سودہ تھیں اور دوسرے میں ام سلمہ و دوسری سب ازواج تھیں مسلمانوں کو چونکہ یہ معلوم تھا کہ حضور ﷺ کو عائشہ سے زیادہ محبت ہے اس لئے جو شخص بھی ہدیہ کوئی چیز حضور ﷺ کے لیے بھیجنے کا ارادہ کرتا تو اس میں دیر کر کے بھی یہی کوشش کرتا کہ اسی دن بھیجے جس دن میں آپ حضرت عائشہؓ کے گھر ہوتے تھے، ایک دفعہ ام سلمہ کی ٹولی نے ام سلمہ سے کہا کہ تم رسول اللہ ﷺ پر زور دے کر آپ سے یہ ہدایت لوگوں کو کرا دو کہ وہ ہدیہ بھیجنے میں اس خاص طریقہ کو ترک کر دیں اور آپ کی خدمت میں ہر جگہ ہدیہ بھیجنے کا طریقہ اختیار کریں حضرت ام سلمہ نے اس تجویز کے موافق حضور ﷺ سے بات کی تو حضور نے اس کا کچھ جواب نہ دیا سب نے پوچھا کہ کیا نتیجہ رہا تو ام سلمہ نے کہا کہ آپ نے خاموشی اختیار فرمالی۔ انہوں نے کہا اچھا! پھر دوسرے وقت بات کرنا حضرت ام سلمہ فرماتی ہیں کہ جب میری باری میں حضور ﷺ پھر تشریف لائے تو میں نے پھر وہی بات دہرائی مگر اس دفعہ بھی آپ خاموش ہو گئے پھر سب نے پوچھا تو ام سلمہ نے یہی بتلایا انہوں نے کہا کہ پھر بات کرنا اور اس مرتبہ کچھ نہ کچھ جواب ضرور حاصل کرنا حضرت ام سلمہ کا بیان ہے کہ میں نے تیسری مرتبہ پھر وہی بات کہی تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ تم مجھے عائشہ کے بارے میں تکلیف مت دو میرے پاس وحی الٰہی صرف اسی کے پاس آئی ہے جب کہ میں اور وہ ایک ہی لحاف چادر یا کمبل میں ایک جگہ تھے اس کے سوا کسی بیوی کو یہ خاص فضیلت و شرف حاصل نہیں ہے ام سلمہ کہتی ہیں کہ میں نے یہ سن کر فوراً عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ! میں خدا کی جناب میں توبہ کرتی ہوں اور آپ کی ایذاء دہی سے پناہ مانگتی ہوں اس کے بعد ان سب ازواج نے حضرت فاطمہ کو بلا کر اپنی تجویز ان کے سامنے رکھی اور ان کو حضور ﷺ کے پاس پیغام دے کر بھیجا کہ ہم سب کی طرف سے حضور ﷺ کو خدا کی قسم دے کر بنت ابی بکر عائشہؓ کے بارے میں عدل برتنے کی درخواست کریں حضرت فاطمہؓ نے بھی حضور ﷺ سے اس بارے میں گفتگو کی تو آپ نے فرمایا کہ بیٹی کیا تم کو وہ بات پسند نہیں؟ جو مجھ کو پسند ہے۔

عرض کیا کیوں نہیں، پھر وہ بھی لوٹ گئیں اور جا کر ان سب کو سارا قصہ سنا دیا انہوں نے کہا کہ آپ پھر ایک مرتبہ جائیں حضرت فاطمہ نے انکار فرما دیا اس کے بعد انہوں نے حضرت زینب بنت جحش کو آمادہ و تیار کر کے بھیجا اور انہوں نے بڑی دلیری سے گفتگو کی اور پوری شدت سے یہ مطالبہ پیش کر دیا کہ آپ کی بیویاں خدا کا واسطہ دے کر بنت ابی قحافہ عائشہؓ کے بارے میں عدل کی خواستگار ہیں انہوں نے اپنی تقریر کے دوران جوش میں آواز بلند کرتے ہوئے حضرت عائشہؓ پر کچھ زبانی حملے بھی کیے حضرت عائشہ ایک طرف بیٹھی ہوئی سب کچھ سنتی رہیں اور اس عرصہ میں حضرت کے چہرۂ انور کی طرف دیکھتی رہیں کہ آپ پر ان باتوں کا کیا اثر ہوتا ہے حضور ﷺ نے کئی بار حضرت عائشہؓ کی طرف دیکھا کہ آیا وہ بھی کچھ جواب دینا چاہتی ہیں یا نہیں اس لئے جب حضرت زینبؓ سب کچھ کہہ کر خاموش ہو گئیں تو حضرت عائشہؓ نے نہایت پر زور جوابی تقریر کر کے حضرت زینب کو لاجواب کر دیا جس پر حضور ﷺ نے حضرت عائشہؓ کی طرف دیکھا اور ان کی تقریر و حسن جواب کی داد دیتے ہوئے فرمایا کیوں نہ ہو یہ واقعی ابوبکرؓ کی بیٹی ہے۔

امام بخاری کا طرز فکر

امام بخاری کے سامنے چونکہ احکام فقہ و عبادت کی اہمیت زیادہ ہے اس لیے انہوں نے اس حدیث کو معاشرت نبوی کا الگ باب قائم

کر کے نہیں ذکر کیا بلکہ ہدیہ کے باب میں لکھا ہے لیکن ہماری نظر میں چونکہ عبادات وعقائد ومعاملات کی طرح معاشرت واخلاق کی اہمیت بھی زیادہ ہے اس لئے ایسے مواقع میں معاشرت واخلاقِ نبویہ کو زیادہ نمایاں کر کے پیش کرنا ضروری سمجھتے ہیں تا کہ زندگی کے ہر شعبہ میں حضور اکرم علیہ کی زندگی کا اتباع کیا جا سکے اور اس سے روشنی لی جائے۔

حدیث طویل کے فوائد وحکم

بخاری شریف کی اس طویل حدیث سے بہت سے اہم سبق حاصل ہوئے جن کی طرف اشارہ کر دینا مناسب ہے۔

(۱) کسی بڑے آدمی کو کسی خاص معاملہ میں توجہ دلانی ہو تو اس کے لیے معقول ذرائع ووسائط سے کام نکالنا چاہیے اور اس بڑے آدمی کے ساتھ پوری طرح حسنِ ظن رکھنا چاہیے معاملہ بظاہر نہایت اہم تھا خیال ہوتا تھا کہ خدا کے رسول اعظم عدل کی پوری رعایت نہیں فرما رہے ہیں اسی لیے حضرت ام سلمہ نے وکالت وسفارت قبول کر لی اور اس کا حق ایک مرتبہ نہیں تین بار ادا کیا حضرت فاطمہ نے بھی معاملہ کی عظمت و معقولیت کا احساس کر کے وکالت اختیار کی مگر وہ بھی عظمت رسالت اور والد معظم کی جلالتِ قدر کے سامنے خاموش ہو گئیں حضرت زینب زیادہ جری وبے باک تھیں اسلیئے جب تک دوبدو بیٹھ کر گفتگو نہ کر لی اور سارے جوابات نہ سن لیے ان کو تسلی نہ ہوئی۔

(۲) حضور علیہ کا جواب پہلے مبہم رہا اور پھر کھل کر سامنے آیا نہایت معقول تھا کہ جب خدا نے حضرت عائشہؓ کو اتنی بڑی قدر و عظمت بخش دی کہ اس کی عظیم تر وحی ان کے لحاف میں آئی اور سائی تو ان کے اس عظیم امتیاز کو کس طرح نظر انداز فرما دیں اور لوگ اگر ان کی عظمت اور اس عظمت کی وجہ سے حضور علیہ کے ان کے ساتھ تعلق ومحبت کا لحاظ کر کے ہدیہ بھیجنے میں امتیاز برتتے ہیں تو اس معقول احساس کو رد کرنے کا جواز کیا ہو سکتا ہے؟ اس لئے حضور علیہ السلام تو مختصر مگر صحیح وصاف جواب پہلے ہی دے چکے تھے۔ تاہم جب حضرت زینب نے مناظرہ کا رنگ پسند کیا اور بحث کو طول دے کر دوسرے جوانب بھی سمیٹنے چاہے تو رحمت دو عالم علیہ کے خلق کریم نے اس کو بھی گوارہ فرما لیا حضرت عائشہ کی جن بشری کمزوریوں پر حضرت زینب نے ریمارک کئے ہوں گے ان کی تفصیل نہیں آئی نہ حضرت عائشہ کے جوابات روشنی میں آئے لیکن حضور علیہ کے اپنے فیصلہ سابق کو نہ بدلنے سے یہی ثابت ہوا کہ جس بات کو سب لوگوں نے معقولیت کے ساتھ اختیار کر لیا ہے اس کو بدلوانے کا حکم کرنے کی کوئی وجہ جواز نہیں ہے بظاہر پھر ازواج مطہرات نے بھی حضرت ام سلمہ کی طرح اپنی غلطی کا احساس کر لیا ہوگا اس کے بعد کبھی کوئی آواز اس قسم کی نہیں اٹھی اور اس سے ان کی نہ صرف کمال عقل وفہم کا پتہ چلتا ہے بلکہ شریعت وشارع علیہ السلام کے سامنے تسلیم وانقیاء کے بےنظیر جذبہ کو وجود بھی ثابت ہوتا ہے رضی اللہ عنہ ورضین عنہ

فضائل واخلاق

حضرت زینب سے صحاح ستہ میں روایات ہیں اگر چہ بہت کم ہیں کیونکہ روایت کم کرتیں تھیں صوامہ بہت روزے رکھنے والی اور قوامہ بہت نمازیں پڑھنے والی تھیں حضرت عائشہ سے مسلم شریف میں ہے کہ میں نے کوئی عورت زینب سے سب سے زیادہ دیندار زیادہ پرہیزگار زیادہ راست گفتار زیادہ فیاض سخی مخیر وسیر چشم اور خدا کی رضا جوئی میں سعی کرنے والی نہیں دیکھی۔ فقط مزاج میں ذرا تیزی ضرور تھی جس پر ان کو بہت ہی جلد ندامت بھی ہو جاتی تھی یا غصہ جلد اتر جاتا تھا تیزیٔ مزاج ہی کی بات تھی کہ استیعاب ص ۳۳ ج ۲ میں ہے ایک دفعہ انہوں نے ام المؤمنین حضرت صفیہؓ کے بارے میں وہ یہودیہ کہہ دیا حضور علیہ کو یہ بات پہنچی تو توطبع مبارک پر بڑی گرانی ہوئی اور اس کی وجہ سے ماہ ذی الحجہ ماہ محرم اور کچھ دن صفر کے ان سے ترک تعلق رکھا پھر بدستور اچھے تعلقات رہے ان کی فیاضی ضرب المثل تھی خود اپنے دست مبارک دبازو سے معاش پیدا کرتی تھیں اور اس کو خدا کی راہ میں صرف کرتیں تھیں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ جب حضرت زینبؓ کا انتقال ہوا تو مدینہ کے فقراء ومساکین بے چین ہو گئے اور گھبرائے۔ ایک دفعہ حضرت عمرؓ نے ان کا سالانہ نفقہ بارہ ہزار درہم بھیجا تو انہوں نے اس پر کپڑا

ل دیا اور برزہ بنت رافع کو حکم دیا میرے خاندانی رشتہ داروں اور یتیموں کو تقسیم کردو۔ برزہ نے کہا کہ ہمیں بھی کچھ حق دے دو۔ فرمایا کپڑے کے نیچے کچھ ہے تم لے لو ہر سال اسی طرح خیرات کر دیا کرتیں ایک مرتبہ حضرت عمرؓ کو یہ بات معلوم ہوئی تو وہ ایک ہزار درہم خود لے کر ان کے پاس گئے حضرت زینبؓ نے اس کو بھی فوراً تقسیم کرادیا اور دعا کی کہ خداوند! اس کے بعد عمر کی عطاء مجھے نہ پہنچے۔ چنانچہ اسی سال کے آخر میں ۲۰ ھ میں انتقال فرمایا عمر ۵۳ سال کی ہوئی۔ واقدی نے لکھا ہے کہ حضور ﷺ کے نکاح کے وقت ان کی عمر ۳۵ سال تھی عام روایت ۳۸ سال ہے۔

آں حضرت ﷺ نے ازواج مطہرات سے فرمایا تھا اسرعکن لحوقابی اطولکن یدا (تم میں سے میرے ساتھ جلد وہ ملے گی جس کا ہاتھ لمبا ہوگا استعارۃً اس سے فیاضی وسخاوت کی طرف اشارہ تھا جس کو ازواج مطہرات حقیقت سمجھیں چنانچہ وہ باہم اپنے ہاتھوں کو ناپا کرتیں تھیں۔ جب حضرت زینبؓ کا انتقال سب سے پہلے ہوا تب وہ بات کھلی حضرت زینبؓ نے اپنے ہاتھ ہی کی کمائی سے اپنے کفن کا بھی بندوبست کر رکھا تھا اور وصیت کی تھی کہ عمرؓ بھی کفن دیں تو ان دونوں میں سے ایک کو صدقہ کر دینا حضرت عمرؓ نے ان کے جنازہ کی نماز پڑھائی۔ اسامہ بن زید وغیرہ نے انہیں قبر میں اتارا اور بقیع میں دفن ہوئیں رضی اللہ عنہا۔

حضرت جویریہ

یہ خاندان بنی مصطلق کے سردار حارث بن ابی ضرار کی بیٹی اور مسافع بن صفوان کی بیوی تھیں یہ دونوں شخص اسلام دشمنی میں مشہور تھے حارث نے کفار قریش کے اکسانے پر مدینہ منورہ پر حملہ کی بڑی تیاری کی تھی اور جب حضور ﷺ کو معلوم ہوگیا کہ یہ خبر صحیح ہے تو آپ نے بھی ان سے جہاد کرنے کیلئے تیاری کا حکم دیدیا تھا اور دوشعبان ۵ ھ کو زید بن حارثہ کو مدینہ منورہ میں اپنا جانشین مقرر کر کے حضور ﷺ نے مع صحابہ کبار جہاد کے لیے کوچ فرمادیا مریسیع پہنچ کر قیام کیا جو مدینہ طیبہ سے ۹ منزل پر واقع ہے حارث اور اس کے ساتھیوں کو حضور اکرم ﷺ اور صحابہ کرامؓ کے کوچ کی خبر ملی تو وہ پہلے ہی سے مرعوب ہو گئے تھے پھر جب بہادرانِ اسلام کا لشکر دیکھا تو اور بھی حواس باختہ ہو گئے بہت سے عرب قبائل جو حارث کی کمک کو آئے تھے بھاگ کھڑے ہوئے مگر حارث اور اس کے قبیلہ کے سات سو آدمی مقابلہ پر ڈٹے رہے

حضور ﷺ نے مہاجرین کا علم جھنڈا حضرت ابوبکرؓ کو اور انصار کا سعد بن عبادہ کو عنایت فرما کر مسلمانوں کو دشمن کے مقابلہ میں صف بندی کا حکم فرمادیا۔ حضور ﷺ نے پہلے ان دشمنانِ اسلام کو ایمان وصلح کی طرف بلایا مگر انہوں نے نہایت حقارت اور لاپروائی سے اس کو ٹال دیا اور جنگ شروع کردی۔

مجاہدین اسلام نے بھی دفعۃً حملہ شروع کر دیا اور بے جگری سے لڑنے لگے تھوڑی ہی دیر میں میدان جیت لیا بنوالمصطلق اپنے اہل و عیال و مال واسباب چھوڑ کر بھاگ نکلے اور مسلمانوں نے ان پر قبضہ کرلیا اس لڑائی میں دشمنوں کے دس آدمی مارے گئے اور باقی گرفتار کر لیے گئے مسلمانوں کا صرف ایک آدمی شہید ہوا زرقانی ۲۵۳-۲) میں ہے کہ اسی لڑائی میں مسافع بھی قتل ہو گیا تھا اور حارث کے متعلق مختلف روایات ہیں معجم طبرانی کبیر کی روایت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی اسی دن قتل ہو گیا (جمع الفوائد ۵۳-۲ مگر دوسری روایت زرقانی وغیرہ میں نقل ہوئی ہیں کہ وہ کچھ دنوں کے بعد بیٹی اپنی جویریہ کو چھڑانے کی نیت سے بہت سے اونٹ اور مال اسباب ساتھ لے کر مدینہ منورہ کو روانہ ہوا اور موضع عقیق پر آ کر اپنی اونٹنیوں کو چرنے کے لیے چھوڑ دیا ان میں سے دو اونٹ اس کو بہت پسند تھے ان کو اسی وادی میں چھپادیا کہ مدینہ منورہ سے واپسی میں ساتھ لے لوں گا مدینہ منورہ پہنچ کر حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور بیٹی کے بدلہ میں فدیہ پیش کیا آپ نے فرمایا وہ دو اونٹنیاں کیوں ساتھ نہیں لائے راستہ میں نیت بدل کر ان کو وادی عقیق میں کیوں چھپادیا؟ وہ یہ سنتے ہی اسلام سے مشرف ہوئے اور کہا کہ ان دونوں اونٹنیوں کا علم بجز خدا کے کسی کو نہیں تھا آپ ضرور نبی ہیں پھر اس کو یہ معلوم ہوا کہ اس کی بیٹی آپ کے نکاح میں ہے تو اور بھی

زیادہ خوش ہوا اور بیٹی سے ملکر اپنے قبیلہ کو واپس ہو گیا واللہ تعالیٰ اعلم

زرقانی نے ابن ہشام کے حوالہ سے یہ روایت بھی لکھی ہے کہ حضرت جویریہ کا نکاح بھی خود حارث نے چار سو درہم مہر پر حضور علیہ السلام سے کیا تھا مگر اس سے زیادہ مشہور یہ ہے کہ جب تمام اسیران بنی المصطلق جو تقریباً ۶ سو تھے اور دو ہزار اونٹ اور پانچ ہزار بکریاں مجاہدین میں تقسیم ہوئیں تو حضرت جویریہؓ حضرت ثابت بن قیس کے حصہ میں آئیں اور انہوں نے حضرت ثابت سے کہا کہ تم مجھ سے مکاتبت کرلو حضرت ثابتؓ نے کہا نو اوقیہ سونا دے دوگی تو تم آزاد ہو حضرت جویریہ کے پاس اس حالت میں مال کہاں تھا وہ حضور علیہ السلام کی خدمت میں آئیں اور سارا حال سنا کر بدلِ کتابت کی ادائیگی کے لیے مدد طلب کی آپ نے فرمایا کیا تمہیں اس سے بھی زیادہ بہتر چیز کی خواہش نہیں؟ انہوں نے کہا وہ کیا ہے؟ آپ نے فرمایا میں تمہاری طرف سے رقم دیدوں اور تم سے نکاح کرلوں حضرت جویریہؓ نے فرمایا.............. مجھے بخوشی منظور ہے آپ نے ان کا بدل کتابت ادا فرما کر ان کو آزاد کرا دیا اور پھر نکاح بھی کرلیا یہ واقعہ جب صحابہ کو معلوم ہوا تو سب نے قبیلہ بنی مصلطق کے آدمیوں کو آزاد کر دیا انہوں نے کہا جس خاندان میں رسول اللہ علیہ السلام نے شادی کرلی اس کے اسیرانِ جنگ کو غلام نہیں رکھا جا سکتا۔ حضرت عائشہؓ فرمایا کرتیں تھیں کہ میں نے جویریہؓ سے بڑھ کر کسی عورت کو اپنی قوم کے حق میں بابرکت نہیں دیکھا کہ ان کی وجہ سے سینکڑوں گھرانے آزاد کر دیے گئے ان آزاد شدہ لوگوں کی تعداد بعض روایات میں سات سو بتائی گئی ہے

اخلاق وفضائل: حضرت جویریہ نہایت عبادت گزار اور زاہدہ تھیں اکثر اوقات نوافل دعاء واستغفار میں گزارتی تھیں ایک مرتبہ حضور علیہ السلام نے ان کے پاس صبح کو تشریف لے گئے دیکھا کہ مصلے پر بیٹھی کچھ پڑھ رہی ہیں پھر دو پہر کے وقت گئے تو دیکھا کہ اب بھی اسی مصلے پر بیٹھی ہیں پوچھا! کیا تم اب تک مصلے پر ہی بیٹھی ہو عرض کیا جی ہاں فرمایا میں تمہیں چند کلمات بتاتا ہوں اگر تم ان کو پڑھ لیا کو تو سارا دن کی نفل عبادت سے بہتر ہے **سبحان اللہ عدد خلقه** تین بار **سبحان اللہ رضی نفسه** تین بار **سبحان اللہ زینة عرشه** تین بار اور **سبحان اللہ مداد کلماته** تین بار یہ حدیثِ ترمذی ہے

باب فضل التوبہ والاستغفار جس کو امام ترمذی نے حدیثِ حسنِ صحیح کہا

تحفۃ الاحوذی ۲۷۴-۴ میں ہے کہ اسی حدیث کو مسلم نسائی وابن ماجہ نے بھی روایت کیا ہے اور زرقانی ۲۵۵-۳ میں ہے کہ مسلم وابو داؤد نے حضرت جویریہؓ سے اس طرح روایت کی کہ میرے پاس رسول اللہ علیہ السلام تشریف لائے اور فرمایا میں نے تمہارے پاس سے جا کر تین مرتبہ ان چار کلمات کو پڑھا جن کو تمہارے سارے آج کے دن کے اذکار کے ساتھ تولا جائے تو ان کلمات کا وزن بھاری ہوگا

معانی کلمات چہارگانہ

(۱)۔　میں خدا کی تسبیح کرتا ہوں اس کے عددِ مخلوق کے برابر

(۲)۔　میں اس کی تسبیح کرتا ہوں اس قدر کہ جس سے وہ راضی ہو جائے

(۳)۔　میں اس کی تسبیح وتقدیس کرتا ہوں بمقدار وزن اسکے عرشِ اعظم کے (جس کا وزن خدا کے سوا کوئی نہیں جانتا

(۴)۔　میں اس کی تسبیح وتقدیس بیان کرتا ہوں جتنی کہ تعداد اس کے کلمات مبارکہ کے ہیں۔

ایک شبہ کا ازالہ:　بظاہر ان کلمات کے کہنے میں بہت ہی کم مشقت ہے بہ نسبت اس ذکر کے جو مقدارِ مذکور میں کیا جائے پھر اجر کیوں اس کے برابر یا زیادہ ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ باب عطاء کا ہے جس کے تحت حضور علیہ السلام نے بندوں پر تخفیف کر کے ان اجور کثیرہ کا وعدہ بغیر تعب ومشقت کے خدا کی طرف سے دیا ہے، **فلله الحمد والشكر على جزيل نعمائه وكرمه ولطفه** (تحفۃ الاحوذی ص ۲۷۴ ج ۴)

اسی حدیث جویریہ کی طرح حدیث صفیہ بھی ہے جو ترمذی میں اس سے قبل مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ ایک مرتبہ میرے پاس تشریف لائے، میرے سامنے اس وقت چار ہزار گٹھلیاں تھیں جن پر میں تسبیح پڑھ رہی تھی۔ آپ ﷺ نے فرمایا تم اتنی تسبیح تو کر چکیں اب میں تمہیں ایسی تسبیح کیوں نہ بتلا دوں کہ اس سے بھی زیادہ اجر و ثواب کی موجب ہو تم **سبحان الله عدد خلقه** کہا کرو (اس سے بظاہر معلوم ہوا کہ یہ کلمہ ایک ہی دفعہ کہہ لینا چار ہزار مرتبہ صرف سبحان اللہ کہہ لینے سے بڑھ کر ہے اور بھی عطاء خاص کے باب سے ہے واللہ اعلم)

مروجہ تسبیح کا بیان

پروے ہوئے دانوں کی اس زمانہ کی رواجی تسبیح کا جواز بھی حدیث مذکور سے نکلتا ہے، صاحب تحفہ نے یہاں ملا علی قاری حنفی کا قول نقل کیا ہے کہ یہ حدیث جواز سبحہ تسبیح مروجہ کے لئے) بطور اصل صحیح ہے کیونکہ حضور اکرم ﷺ نے گٹھلیوں پر تسبیح کو نہیں روکا، لہٰذا جس طرح اس کی تقریر و جواز مفہوم ہوا، تسبیح کا بھی ہوا، پروئے ہوئے دانوں اور بکھرے ہوئے دانوں میں کوئی فرق نہیں ہے اور جن لوگوں نے اس کو بدعت کہا ان کا قول اعتماد کے لائق نہیں ہے (تحفۃ الاحوذی ص ۲۷۴ ج ۴) صاحب تحفہ نے اس سے قبل ص ۲۵۵ ج ۴ میں علامہ شوکانی کا قول بھی نیل الاوطار ص ۲۱۱ ج ۲ سے عدم فرق کی وجہ سے تسبیح کے جواز کا نقل کیا ہے نیز دوسرے دلائل نقلیہ بھی پیش کئے، اور علامہ سیوطیؒ سے بھی نقل کیا کہ سلف و خلف میں سے کسی سے بھی اس کا عدم جواز نقل نہیں ہوا بلکہ اکثر حضرات اس کا استعمال کرتے تھے، اور اس کو مکروہ نہیں سمجھتے تھے۔

حضرت جویریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا خواب

واقدیؒ کی روایت ہے کہ حضرت جویریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے بتلایا میں نے حضور ﷺ کی تشریف آوری سے تین رات قبل خواب دیکھا کہ چاند (یثرب) مدینہ منورہ سے چلتا ہے، اور میری گود میں آ جاتا ہے، میں نے اچھا نہ سمجھا کہ کسی کو اس خواب کی اطلاع دوں، یہاں تک کہ حضور ﷺ تشریف لائے اور ہم سب گرفتار کئے گئے تو مجھے اس خواب کے وقوع کی امید بندھ گئی۔

یہ خواب اس سے مشابہ ہے جو مستدرک حاکم ص ۳۹۵ ج ۴ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے بسند صحیح مروی ہے کہ میں خواب میں دیکھا کہ میرے حجرہ میں تین چاند آ کر گرے، میں نے یہ خواب اپنے باپ حضرت ابوبکرؓ سے ذکر کیا اور جب رسول اکرم ﷺ میرے حجرے میں دفن ہوئے تو حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا کہ یہ پہلا چاند ہے جو اور باقی سے بہتر و افضل ہے۔

حضرت جویریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے اس احادیث کی روایت صحاح ستہ میں ہے، واقدی نے ان کی وفات ۵۶ھ میں لکھی ہے، دوسروں نے ۵۰ھ میں، جبکہ ان کی عمر ۶۵ سال تھی (تہذیب ص ۴۰۷ ج ۱۲)

حضرت ام حبیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا

یہ حضرت معاویہؓ کی بہن اور حضرت ابوسفیان بن حرب کی بیٹی تھی، ان کا نام رملہ تھا اور ان کی والدہ صفیہ بنت ابی العاص تھی (زرقانی) ابوسفیان عرب کے نامور قبیلہ بنو امیہ کے نہایت ممتاز فرد تھے، جن کی شجاعت و دلیری کا سکہ سارے ملک عرب پر چھایا ہوا تھا، ان کی عزت و جاہ کا ڈنکا نہ صرف ممالک شرقیہ میں بج رہا تھا۔ بلکہ شاہان فارس و روم ان کو بڑی قدر و منزلت کے ساتھ دیکھتے تھے، پھر ان کی اولوالعزمیاں اور معرکہ آرائیاں بطور ضرب المثل بیان ہوتیں تھیں، ہرقل کے دربار میں جو کچھ ان سے حضور اکرم ﷺ کے بارے میں پوچھا گیا اور انہوں نے بتایا، پہلے صحیح بخاری کی حدیث میں گزر چکا ہے، مسلمان ہونے سے قبل جو کچھ انہوں نے اسلام اور مسلمانوں کے خلاف کیا وہ بھی سب کو معلوم ہے، اور مسلمان ہونے کے بعد اسلام کی خدمت میں بھی بہت نمایاں حصہ لیا[1] اسی طرح ان کے بیٹے حضرت معاویہؓ کے

[1] تہذیب ص ۴۱۱ ج ۴ میں ہے کہ ابوسفیان (صخر بن حرب) یوم احد میں رئیس المشرکین و یوم خندق میں رئیس الاحزاب تھے، (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اسلامی کارنامے بھی اسلامی تاریخ کا روشن باب ہیں، جن کی نسل میں تراسی برس چار ماہ تک اسلامی خلافت رہی اور وہ اپنے باپ سے کہیں بڑھ کر اسلام کے فدائی اور جان نثار ثابت ہوئے۔ انہوں نے نہ صرف مشرقی ملکوں میں بلکہ یورپ وافریقہ کی پہاڑیوں تک میں اسلام کا شاندار جھنڈا گاڑ دیا، اور اسپین وقرطبہ کے تاریک جنگلوں تک کو اسلام کی روشنی سے چمکا دیا تھا، ابوسفیان کی بیوی ہندہ تو اسلام و مسلمانوں سے بلا کا غیظ وغضب رکھتی تھی، اور اسی نے غزوہ احد کے موقع پر سید الشہداء حضرت حمزہؓ کے شہید ہو جانے پر ان کا پیٹ پھاڑ کر جگر نکالا اور اس کو چبانے کی کوشش کی تھی، لیکن حق تعالیٰ نے فتح مکہ کے موقع پر ان سب کو اسلام کی ہدایت سے سرفراز کیا۔

حضرت ام حبیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بعثت سے سترہ برس پہلے پیدا ہوئیں تھیں اور بعثت کے بعد ہی اسلام لے آئیں تھیں ان کے والد ابوسفیان اور خاندان کے لوگوں نے ان کو سخت ایذائیں دیں اور مجبور کرنا چاہا کہ اسلام کو چھوڑ دیں مگر وہ بڑی مستقل مزاجی سے اسلام پر قائم رہیں، ان کی پہلی شادی عبید اللہ بن جحش سے ہوئی تھی جو حضرت ام حبیبہؓ ہی کی ترغیب سے ان کے ساتھ مسلمان ہو گیا تھا' مسلمانوں کو ہجرت حبشہ کی اجازت ہوئی تو یہ دونوں بھی کفار مکہ کے مظالم سے تنگ آ کر حبشہ چلے گئے تھے، مگر وہاں جا کر عبید اللہ نصرانی ہو گیا، اور حضرت ام حبیبہ نے اس سے فوراً ہی جدائی اختیار کر لی، رسول اکرم ﷺ کو ان کی تکالیف اور صبر واستقامت نیز غیر معمولی اسلامی جذبہ وحمیت کا علم ہوا تو آپ ﷺ نے شاہ حبشہ نجاشی کو خط لکھ کر ان کے نکاح کا پیغام بھیج دیا۔

نکاح نبوی کا پرتاثیر واقعہ

خود حضرت ام حبیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اس طرح بیان فرمایا کہ میں حبشہ کے ملک میں تنہا اور اکیلی تھی اور اسی وجہ سے نہایت متوحش و پریشان تھی، میرا شوہر عیسائی ہو گیا تھا جس کی صورت یہ ہوئی کہ میں نے ایک دن خواب میں دیکھا کہ میرے شوہر عبید اللہ بدترین اور مسخ صورت میں ہیں، میں گھبرا گئی اور دل میں کہا کہ خدا کی قسم! ان کی تو حالت بدل گئی ہے صبح ہوئی تو مجھ سے عبید اللہ نے خود ہی کہا کہ اے ام حبیبہ! میں نے دین کے بارے میں بہت غور کیا سو کسی دین کو نصرانیت سے اچھا نہیں دیکھا اور میں نے دین نصرانیت کو ہی اختیار کر رکھا تھا، پھر دین محمدی میں داخل ہو گیا تھا اور اس کے بعد پھر نصرانیت کی طرف لوٹ گیا ہوں میں نے ان سے کہا کہ خدا کی قسم! یہ تمہارے لیے خیر کی بات نہیں ہے اور وہ خواب بھی سنایا جو میں نے دیکھا تھا انہوں نے خواب کی کوئی پرواہ نہ کی اور شراب کی طرف متوجہ ہوئے یہاں تک کہ اسی حال میں مر گئے میں نے دوسرا خواب دیکھا کہ کسی نے مجھے ام المومنینؓ کہہ کر پکارا۔ میں حیرت میں پڑ گئی اور پھر یہ تعبیر لی کہ حضور ﷺ ضرور مجھ سے شادی کریں گے۔ کچھ دن اور گزرے اور میری عدت پوری ہوئی تو نجاشی شاہ حبشہ کی طرف سے اس کی خاص باندی ابرہہ آئی اور کہا کہ شاہ حبشہ نے مجھے بھیجا ہے اور رسول اکرم ﷺ کی طرف سے آیا ہوا نکاح کا پیغام دیا ہے اور کہا ہے کہ تم اپنی طرف سے کوئی وکیل نکاح مقرر کر کے دربار میں بھیج دو۔

میں نے حضرت خالد بن سعید بن العاص کو اپنا وکیل بنا کر بھیج دیا اور ابرہہ کو اس خوشخبری لانے کے انعام میں دو کنگن چاندی کے اور پازیب چاندی کے اور کئی انگوٹھیاں چاندی کی جو پیر کی ہر انگلی میں تھیں دیدیں۔ اسی دن شام کے وقت نجاشی نے حضرت جعفر ابن ابی طالب

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) لیکن فتح مکہ کے وقت مسلمان ہو کر حضور اکرم ﷺ سے آپ ﷺ کے دخول مکہ سے قبل ہی مل لئے اور پھر آپ ﷺ کے ساتھ غزوہ حنین و طائف میں شرکت کی اس کے بعد ان کے دوسرے غزوات میں بھی برابر شرکت رہی اور جنگ یرموک میں تو یہ حال تھا کہ قتال کے وقت جب میدان گرم تھا اور سب آوازیں پست ہو گئیں تھیں تب بھی ایک شخص کو سنا گیا کہ بلند آواز سے کہہ رہا تھا یا نصر اللہ اقترب یا نصر اللہ اقترب! (اے نصرت خداوندی قریب آجا، اے نصرت خداوندی قریب آجا) دیکھا تو وہ شخص ابوسفیان بن حرب تھے، جو میدان جہاد میں اپنے بیٹے یزید بن ابی سفیان کے جھنڈے تلے داد شجاعت دے رہے تھے۔

حضرت ابوسفیانؓ سے بجز ابن ماجہ کے تمام صحاح ستہ میں روایات احادیث موجود ہیں۔ (مولف)

کواور جتنے وہاں مسلمان تھے سب کو جمع کیا اور خود نجاشی نے خطبہ نکاح پڑھکر بعوض مہر چار سو دینار ایجاب کیا اور حضرت خالدؓ نے اس کو قبول کیا۔ نجاشی نے وہ چار سو دینار حضرت خالد کو دیئے اور مجلس نکاح کے سب لوگوں کو بطورِ سنت انبیاء کھانا کھلا کر رخصت کیا

حضرت ام حبیبہؓ کا بیان ہے کہ جب میرے پاس مال آیا تو ابرہہ کو بلا کر مزید پچاس مثقال بطور بقیہ انعام بشارت کے دیئے لیکن اس نے نہیں لیے بلکہ وہ پہلے دی ہوئی چیزیں بھی یہ کہہ کر واپس کر دیں کہ بادشاہ نے مجھے قسم دی ہے کہ تمہارے مال میں کوئی کمی نہ آنے دوں اور اس نے اپنی سب عورتوں کو حکم دیا کہ جو کچھ ان کے پاس عطر ہے تمہارے پاس بھیجیں اور یہ بھی ظاہر کیا کہ میں بھی مسلمان چکی ہوں اور میری درخواست ہے کہ تم میرا اسلام رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں عرض کر کے میرے اسلام کی اطلاع کر دینا اگلے دن ابرہہ وہ سب تحفے جن میں عود، زعفران مشک وعنبر بھی تھا ان سب عورتوں کی طرف سے لے کر آئی اور مجھے دے دیئے۔ انہیں لے کر میں حضور ﷺ کی خدمت میں پہنچی اور آپ یہ سب واقعات سن کر اور میرے پاس ان تحائف کو دیکھ کر بہت خوش ہوئے۔ ابرہہ کے سلام کے جواب میں فرمایا کہ اس پر بھی اللہ تعالیٰ کا سلام اور رحمت و برکت ہو۔"

نکاح کے بعد نجاشی نے حضرت ام حبیبہؓ کو شرجیل حسنہ کے ساتھ بحفاظت تمام حضور ﷺ کی خدمت میں روانہ کر دیا تھا۔ یہ نکاح ۶ ھ کے آخر یا ۷ ھ میں ہوا ہے۔ حضرت ابوسفیان اس وقت مسلمان نہ ہوئے تھے اور جب ان کو اس واقعہ کی خبر ملی تو باوجود عداوتِ اسلام کے بھی کوئی بات خلاف نہیں کی بلکہ بطورِ تحسین کہا ذلک الفحل لا یقدع انفہ۔ یعنی حبیبہ کا نکاح ایسے جواں مرد بہادر سے ہوا جس کی عزت پر کوئی حرف نہیں ہے۔ اس کے بعد قریش کے قبیلہ خزاعہ سے جھڑپ ہوگئی وہ قبیلہ حضور ﷺ اور مسلمانوں کا حلیف تھا اور معاہدہ یہ تھا کہ قریش حضور ﷺ کے کسی حلیف سے بھی نہیں لڑیں گی قریش کی طرف سے یہ نقضِ عہد ہوا تو ابوسفیان نے تجدید عہد کے لیے مدینہ کا سفر کیا اور اس وقت اپنی بیٹی ام حبیبہ ام المومنین سے بھی ملے انہوں نے گھر میں بلا لیا مگر اس گدے کو تہہ کر کے الگ رکھ دیا جس پر رسول اکرم ﷺ تشریف رکھا کرتے تھے۔ ابوسفیان کو یہ بات ناگوار ہوئی، وجہ پوچھی تو بیٹی نے صاف کہہ دیا کہ تم مشرک ہو اس لئے میں پیغمبر خدا کے فرش پر نہیں بٹھا سکتی مجبور ہوں۔ اس پر ابوسفیان نے صرف اتنا کہا کہ تو بہت ہی بڑی گمراہی میں مبتلا ہوگئی ہے پھر کچھ دیر باتیں کر کے واپس چلے گئے

حضرت ام حبیبہؓ سے صحاح ستہ میں روایات ہیں آپ کی وفات ۴۴ ھ میں ہوئی اور بقیع میں دفن ہوئیں رضی اللہ تعالیٰ عنہا

حضرت صفیہ: آپ کا اصل نام زینب تھا عرب میں مال غنیمت کے اس حصہ کو جو بادشاہ کے حصہ میں آتا تھا صفیہ کہتے تھے اس لیے حضرت صفیہ کا نام صفیہ ہو گیا تھا کیونکہ وہ حضور ﷺ کے حصہ میں آ گئی تھیں باپ کا نام حیی بن اخطب تھا (جو قبیلہ بنی نضیر کا سردار اور حضرت ہارون علیہ الصلوۃ والسلام کی نسل سے تھا اور ماں کا نام ضرہ تھا (جو سموال رئیس قریظہ کی بیٹی تھی) قریظہ ونضیر کے دونوں خاندان بنی اسرائیل کے ان تمام قبائل میں سے ممتاز سمجھے جاتے تھے جنہوں نے زمانہ دراز سے عرب میں سکونت اختیار کر لی تھی۔

حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی پہلی شادی بعمر ۱۴ سال سلام بن مشکم القرظی سے ہوئی تھی اس نے طلاق دے دی تو کنانہ بن البربیع کے نکاح میں آئیں کنانہ جنگ خیبر میں قتل ہوا اور حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے باپ و بھائی بھی کام آئے۔

حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا مع اپنی دو پھوپھی زاد بہنوں کے گرفتار ہو کر لشکر اسلام میں آئی تھیں مال غنیمت کی تقسیم کے وقت حضرت صفیہ حضرت دحیہ کے حصہ میں آئیں مگر صحابہ کرام نے حضور ﷺ سے کہا، عرض کیا کہ شہزادی صفیہ آپ کے لیے زیادہ موزوں ہیں تو آپ نے حضرت دحیہ کو مذکورہ دو بہنیں دے کر حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو اپنے ساتھ متعلق کر لیا تھا یعنی آزاد کر کے نکاح فرما لیا خیبر سے روانہ ہو کر مقام صہباء پر پہنچ کر رسم عروسی ادا کی گئی اور جو کچھ کھانے کا سامان لوگوں کے پاس موجود تھا اس کو جمع کر کے دعوت ولیمہ ہوئی۔ ان کھانے کی چیزوں میں گوشت روٹی بالکل نہ تھی بلکہ پنیر چھوہارے اور گھی کا سادہ ملیدہ تھا صہباء سے چلے تو حضور ﷺ نے حضرت صفیہ کو خود اپنے اونٹ پر سوار کیا اور اپنی عبا سے ان پر پردہ کیا جو اس امر کا اعلان تھا کہ وہ ازواج مطہرات میں داخل ہوگئیں ہیں۔ حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا

نے کچھ روز خواب میں دیکھا تھا کہ ایک چاند[1] ان کی گود میں آ بیٹھا صبح کو کنانہ نے اپنے شوہر سے یہ خواب بیان کیا جس سے چند ہی روز قبل نکاح ہوا تھا تو اس نے غصہ ہو کر ان کے منہ پر تھپڑ مارا اور کہا کیا تو ملک یثرب (شاہ مدینہ) کا ارادہ رکھتی ہے؟ اس طمانچہ کی وجہ سے آپ کے رخسار پر نشانی اور آنکھ میں نیلا پن تھا جس کو دیکھ کر حضور علیہ السلام نے ان سے سبب پوچھا تو حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے یہی قصہ حضور علیہ السلام سے عرض کیا اس خواب سے چند دنوں کے بعد ہی جنگ خیبر کا واقعہ پیش آیا تھا یہ بھی روایت ہے کہ حضور علیہ السلام حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے اخلاق اور سمجھ کی باتوں سے بہت زیادہ خوش ہوئے اور پہلی شب میں سوئے نہیں بلکہ ان سے تمام رات باتیں کرتے رہے۔ زرقانی ص ۲۵۹ ج ۳

اخلاق وفضائل: حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بھی صحاح ستہ کی رواۃ میں سے ہیں اپنے زمانہ میں علم کا مرکز تھیں چنانچہ صہیرہ بنت جعفر حج کر کے مدینہ طیبہ میں حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس آئیں تو دیکھا کہ کوفہ کی بہت سی عورتیں مسائل دریافت کرنے کی غرض سے بیٹھی ہوئی تھیں اور صہیرہ نے بھی کوفہ کی عورتوں سے سوال کرائے جن میں سے ایک استفتاء نبیذ کے متعلق بھی تھا۔ مسند احمد ۳۳۷-۳)

اسد الغابہ میں ہے کہ وہ عقلاءِ نساء میں سے تھیں۔ زرقانی میں ہے کہ وہ عاقلہ، حلیمہ اور صاحب فضل وکمال تھیں حلم وتحمل اور صبر وضبط ان کے فضائل اخلاق کے نہایت امتیازی اوصاف میں سے تھے اور غالباً یہی وہ اوصاف تھے جن کی وجہ سے حضور علیہ السلام نے ان کو ابتداءً اپنی پسندیدگی سے نوازا تھا حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ میں جب رسول اکرم علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوئی تو اس وقت میرا حال یہ تھا کہ میرے دل میں حضور علیہ السلام سے زیادہ کوئی مبغوض نہ تھا کیونکہ آپ نے میرے باپ اور شوہر کو قتل کروایا تھا آپ نے مجھے ان کے بارے میں عذر سنانے شروع کیے۔ صفیہ تمہارے باپ نے میرے[3] خلاف سارے عرب کو ابھارا تھا اور ایسا ایسا کیا تھا یہ سن کر میرے دل سے یہ اثرات جاتے رہے۔ (رواہ الطبرانی ورجالہ رجال الصحیح)

---

[1] مجمع ۲۵۰-۹ میں سورج کے سینہ پر اترنے کا ذکر ہے اور ۲۵۱-۹ میں چاند گود میں آ جانے کی روایت ہے۔ زرقانی میں ہے کہ جو کہ دونوں روایات کا تعلق دو مرتبہ کے خوابوں سے ہو سکتا ہے اور ایک روایت میں ہے کہ چاند والا خواب اپنے باپ کو سنایا تھا جس پر اس نے تھپڑ مارا تھا تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں سے ذکر کیا ہو اور دونوں نے ہی تھپڑ مارے ہوں۔ زرقانی ۲۵۸-۳

[2] خیبر فتح ہونے پر جب اسیران یہود حضور علیہ السلام کی خدمت میں پیش کئے گئے تو حضرت بلالؓ، حضرت صفیہؓ اور ایک دوسری عورت کو لے کر حضور علیہ السلام کی خدمت میں پہنچے اور اتفاق سے وہ ان دونوں کو اسی راستہ سے لائے جس میں ان کے قبیلہ کے مقتولین خاک وخون میں لتھڑے پڑے ہوئے تھے۔ حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اس دردناک منظر کو نہایت صبر وضبط سے دیکھا مگر دوسری عورت نے چیخ مار کر جزع فزع شروع کر دیا اور راستہ بھر آہ وبکاہ کرتی رہی پھر حضور علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہو کر بھی حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا تو ایک طرف خاموشی سے بیٹھ گئیں اور وہ ساتھ والی عورت وہاں بھی اپنا ماتھا پیٹنے اور چیخنے چلانے اور سر پر خاک ڈالنے اور بیان کر کر کے رونے میں مشغول ہو گئی جس پر حضور علیہ السلام نے فرمایا اس پر شیطانی اثرات ہیں اس کو یہاں سے نکال دو۔ پھر حضرت بلالؓ سے خطاب کر کے فرمایا، کیا خدا نے تمہارے دل سے رقت ورحمت بالکل ہی نکال ڈالی کہ عورتوں کو ایسے موقع سے نکال کر لائے ہو جہاں ان کے بھائی باپ اور بیٹے خون میں غلطاں پڑے تھے۔ پھر آپ نے حضرت صفیہ کو اپنے لیے منتخب فرما لیا سیرۃ ابن ہشام ۲۴۰-۲)

ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ وہ اپنی بہن کے ساتھ گرفتار ہو کر آئیں تھیں اور ان کی بہن مقتولین کی لاش دیکھ کر جزع وفزع کرنے لگی تھیں اور حضرت صفیہؓ اپنے محبوب شوہر کی لاش کے پاس سے ہو کر گزریں اس کو دیکھا پھر بھی ان کی جبیں پر کوئی شکن نہیں آئی اور کوہ وقار ومتانت بنی ہوئی آگے بڑھ گئیں۔ ہم سمجھتے ہیں کہ یہ بات معمولی نہ تھی کیونکہ ایسے اعلیٰ جوہری صفات وملکات عورتوں میں تو کیا مردوں میں بھی کم ہوتے ہیں اور غالباً اسی واقع سے حضور علیہ السلام نے ان کی سلامت فطرت اور اعلیٰ صلاحیتوں کا اندازہ لگا لیا ہوگا۔

[3] احادیث میں کوئی تفصیل اس جگہ نہیں ملتی کہ حضور علیہ السلام نے حیی بن اخطب (والد حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا) اور ان کی قوم کی کن برائیوں کا ذکر فرمایا تھا۔ مگر سیر ومغازی کے مطالعے سے ان پر ضرور روشنی پڑتی ہے، اس لئے ہم یہاں غزدہ خیبر کا واقعہ مختصر لکھتے ہیں جو غزوات نبوی میں یوں بھی نہایت اہم ہے۔ ماہ ذی قعدہ ۶ ھ میں سرور عالم علیہ السلام نے عمرہ کی نیت سے چودہ سو مسلمانوں کے ساتھ مکہ معظمہ کا عزم فرمایا تھا، لیکن کفار مکہ نے آپ علیہ السلام کو مقام حدیبیہ پر روک لیا، جس کا واقعہ مشہور ہے وہاں سے واپسی پر مدینہ منورہ کے قریب پہنچے تھے کہ آیات انا فتحنا لک فتحا مبینا الخ نازل ہوئیں جن میں اشارہ بعد کی فتوحات فتح خیبر وفتح مکہ کی طرف تھا، چنانچہ مدینہ پہنچ کر ابھی بیس دن ہی گزرے تھے کہ ۱۲ محرم ۷ ھ کو حضور علیہ السلام نے مدینہ منورہ پر سباع بن عرفطہ کو (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

دوسری روایت میں ہے کہ جب میں حضور علیہ کی خدمت اقدس میں حاضر ہوئی اور اس وقت میری نظر میں آپ سے زیادہ کوئی شخص ناپسندیدہ نہ تھا آپ نے بتلایا کہ تمہاری قوم نے یہ یہ کام کئے ہیں تو اس جگہ سے اٹھی بھی نہ تھی اسی مجلس میں میرا دل پلٹ گیا اور پھر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) عامل بنا کر ڈیڑھ ہزار صحابہ کے ساتھ خیبر کوچ فرما دیا۔

خیبر مرکز یہود تھا: حضرت موسیٰ علیہ السلام کی وفات کے بعد کچھ یہودی حجاز چلے آئے تھے۔ اور انہوں نے توراۃ میں ملک حجاز کے نخلستان میں بعثت نبی آخر الزمان کی بشارت پڑھ کر وہاں کی سکونت اختیار کر لی تھی۔ بعض مورخوں نے لکھا ہے کہ بخت نصر نے جب بیت المقدس پر حملہ کیا اور اس کو ویران کیا، توراۃ کو جلایا تھا تو اس وقت کچھ یہودی حسب بشارت ذات النخل شہر کی تلاش میں حجاز آئے تھے اور جہاں جہاں کھجور کے باغات دیکھے آباد ہو گئے تھے۔ اور اس طرح مدینہ طیبہ میں بھی ان کی سکونت و حکومت ہو گئی تھی یہ لوگ موجودہ مسجد قبا کے گرد ونواح میں آباد ہوئے تھے اور دوسرے، بہت سے یہودی خیبر میں مقیم ہو گئے تھے، دستور تھا کہ جب کوئی یہودی ان میں سے مرتا تو تحریری خلف نامہ اپنی خلف کیلئے چھوڑ تا تا کہ تم خاتم النبیین کا زمانہ پاؤ تو ان کی اطاعت ضرور کرنا ورنہ دنیا میں روسیاہ ہو گے اور آخرت میں کافر اٹھو گے۔ اس کے بعد یمن کے دو قبیلے اوس اور خزرج نے بھی ملک حجاز کو اپنی سکونت کے لئے پسند کیا اور مدینہ طیبہ آ کر یہودیوں کے ساتھ رہنے لگے، یہود سے ان کے حلیفانہ معاہدے ہو گئے تھے، کہ دونوں مختلف قومیں اتحاد کے ساتھ رہیں گی اور ایک دوسرے کو ایذاء نہ پہنچائیں گی مگر جب خدا نے اوس اور خزرج کو تمول وثروت عطاء کی تو قوم یہود کو ان پر حسد ہوا اور یہود مدینہ بنوقریظہ و بنونضیر نے عہد و پیمان کے خلاف ان پر طرح طرح کے ظلم کئے وہ کمزور تھے اس لئے ایک عرصے تک ظلم وستم سہتے رہے، اور پھر مجبور ہو کر اپنے ہم قوم ابوجبیلہ نامی بادشاہ کو اطلاع دی جو اپنی برادری سے جدا ہو کر یمن سے ملک شام چلا گیا تھا اور وہاں کا بادشاہ ہو گیا تھا۔ اس نے ساکنان مدینہ اوس وخزرج پر یہودیوں کے مظالم کا حال سنا تو پورے لشکر کے ساتھ ان پر حملہ آور ہوا اور ان سے اپنی قوم سے ان کا بدلہ لیا، اور یہودیوں نے جو کچھ مال اسباب ان کا لوٹ لیا تھا ان کو واپس دلایا۔ اس کے بعد یہ اوس وخزرج کے قبیلے اطمینان وسکون کے ساتھ مدینہ منورہ کے جنوب وشمال میں مستقل طور پر آباد ہو کر باہمی اتفاق واتحاد سے رہنے لگے، مگر کچھ عرصہ بعد ان دونوں قبیلوں میں باہمی پھوٹ پڑ گئی جس میں ممکن ہے کہ یہودیوں کی ریشہ دوانیوں کو بھی دخل ہو، اور یہ خانہ جنگی ایک سو بیس سال تک قائم رہی، اس سے سینکڑوں گھر تباہ، اور کتنی ہی عورتیں بیوہ اور بچے یتیم ہوئے اور اس نزاع کا خاتمہ بھی حضور علیہ کی برکت قدوم مدینہ منورہ سے ہوا، اور آپ علیہ نے دونوں خاندانوں میں مستحکم مصالحت کرا دی تھی اور بیسیوں سالوں کی دلی رنجشوں کو ختم کرا دیا۔

ذکر معاہدہ دفاع مدینہ منورہ: حضور اکرم علیہ نے مدینہ منورہ کے مسلمانوں اور اطراف مدینہ کے یہودیوں بنی نضیر، بنی قینقاع، اور بنی قریظہ کے درمیان ۲ھ میں ایک معاہدہ مرتب کرا لیا تھا، جس کے تحت ان سب کو باہمی زندگی گزارنی تھی اور اس کی چند دفعات یہ تھیں

(۱) مسلمان خواہ قریش مکہ میں سے ہوں یا مدینہ منورہ کے اور دوسرے مسلمان بھی جو ان کے ساتھ ہو جائیں اور ان کے ساتھ جہاد کے شریک ہوں، یہ سب دوسرے سب لوگوں کے مقابلہ میں ایک امت ہوں گے اور سب مسلمان باہم ایک دوسرے کے مولی وحلیف ہوں گے۔

(۲) یہود میں سے جو لوگ ہمارا ساتھ دیں گے ان کی امداد ونصرت ہمارے ذمہ ہوگی، اور اس بارے میں مسلمانوں کو صفات تقویٰ سے متصف ہو کر بہترین خصلت اور نہایت صحیح ومعتدل طریق کار کا ثبوت پیش کرنا ہوگا۔ (تا کہ کسی پر ناحق زیادتی وظلم ہرگز نہ ہو سکے)

(۳) کوئی مشرک کسی قریشی (کافر ومشرک) کے مال یا جان کو پناہ نہ دے سکے گا اور نہ اس کو کسی مومن سے روک یا چھپا سکے گا

(۴) کسی مومن کو جو اس معاہدہ کا پابند واللہ تعالیٰ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہے، جائز نہ ہوگا کہ وہ کسی فسادی کو پناہ یا مدد دے، اور جو شخص ایسے آدمی کو پناہ یا مدد دے گا، اس پر قیامت کے دن خدا کی لعنت وغضب ہوگا۔

(۵) جب بھی کسی معاملہ میں کوئی اختلاف ونزاع کی صورت پیش ہوگی تو اس کا فیصلہ خدا اور رسول خدا علیہ کریں گے۔

(۶) یہود پر بھی حرب کی صورت میں مدافعت کے لئے مسلمانوں کی طرح مال صرف کرنا ہوگا۔

(۷) یہود بنی عوف اس معاہدہ کی رو سے مومنین کے ساتھ ایک امت کہلائیں گے اور دینی لحاظ سے ہر ایک اپنے اپنے دین پر رہے گا یہود اپنے دین پر اور مسلمان اپنے دین پر۔ اسی پوزیشن میں دوسرے قبائل یہود بنی النجار، بنی الحارث، بنی ساعدہ وغیرہ وغیرہ یہود بنی عوف کی طرح ہوں گے۔ اور ان میں سے کوئی شخص بغیر اجازت نبوی باہر نہ جائے گا۔

(۸) اس معاہدہ والوں سے جو بھی جنگ کرے گا، اس کے خلاف لڑنا اور باہمی نصرت وخیرخواہی کرنا ان کا فرض ہوگا۔

(۹) اس معاہدہ والوں کا ایک دوسرے کے خلاف کوئی بھی ظلم وزیادتی کا معاملہ کرنا مدینہ طیبہ کی سرزمین میں حرام وممنوع ہوگا

(۱۰) اس معاہدہ کے پابند لوگوں میں اگر کوئی بھی شر وفساد کی بات کبھی سر اٹھائے گی تو اس کا دفعیہ خدا اور رسول خدا کے احکام کے تحت ہوگا۔

(۱۱) کسی قریشی یا اس کے مددگار کو پناہ نہیں دی جائے گی، اور جو بھی مدینہ منورہ پر چڑھائی کرے گا اس کے خلاف ہم سب ایک دوسرے کے مددگار رہوں گے، اور اگر صلح کی طرف بلایا جائے گا تو ہم سب ہی اس صلح کو قبول بھی کریں گے۔ (سیرۃ ابن ہشام ص ۱۲۶ ج ۲) (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حضور علیہ السلام سے زیادہ محبوب میری نظر میں کوئی نہ تھا ایک مرتبہ کہنے لگیں کہ میں نے حضور علیہ السلام سے زیادہ عمدہ اخلاق وفضائل کا کوئی شخص نہیں دیکھا، میں نے دیکھا کہ آپ علیہ السلام نے مجھے خیبر سے اپنی اونٹنی کے پچھلے حصے پر سوار کرلیا، تھارات کے وقت مجھ پر نیند کا غلبہ ہوتا تو میرا سر کجاوہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اسلام میں سب سے پہلا اہم غزوہ بدر کے میدان میں ۱۷ رمضان ۲ھ جمعہ کو ہوا ہے، مسلمان صرف ۳۱۳ تھے جن میں سے ۷۷ مہاجرین اور ۲۳۶ انصار تھے اور ان سب مجاہدین کے ساتھ صرف ۷۰ اونٹ، دو گھوڑے اور چھ زرہ تھیں، اور دوسری طرف کفار مکہ کی ساڑھے نو سو سواروں کی جمعیت تھی، جو سب کے سب ہتھیار بند، زرہ بکتر، تیر وکمان، نیزہ وتلوار وغیرہ جملہ سامان جنگ وآلات حرب سے لیس تھے، سات سو اونٹ تھے، ایک سو گھوڑے، قریش کے ہر قبیلے کا سردار ساتھ تھا اور ابوجہل سب کا سردار اور پوری فوج کا کرنل وجرنیل اعظم بن کر بڑی شان سے آیا تھا، ابوجہل اسپ سواروں کے جلو میں جنگی ترانے گانے والی عورتوں کے جھرمٹ میں طبلچوں ڈھول بانسی بجانے والوں کے ساتھ پورے ساز وسامان عیش وطرب سے لذت اندوز ہوتا ہوا خود بھی جوشیلے اور متکبرانہ اشعار پڑھتا ہوا مکہ معظمہ سے فیصلہ کن لڑائی لڑنے کو نکلا تھا آگے تفصیل کا یہاں موقع نہیں ۱۷ رمضان ۲ھ جمعہ کی صبح کے وقت صرف چند گھنٹے کی اس جنگ نے حق وباطل کا فیصلہ کر دیا تھا، کفار مکہ کے ۷۰ آدمی قتل ہوئے ۷۰ قیدی ہوئے اور باقی سب میدان سے فرار ہو گئے، صحابہ کرام میں سے صرف چودہ کام آئے، جن میں ۶ مہاجر اور آٹھ انصار تھے۔ (فرعون امت) ابو جہل کو بھی اسی میدان میں بڑی بری ذلت کی موت نصیب ہوئی تھی، آگے ہم مدینہ کے یہودیوں کا حال لکھتے ہیں، جس کا ذکر یہاں مقصود ہے۔

مدینہ منورہ سے بنی قینقاع کی جلاوطنی: ان لوگوں کی اخلاقی حالت نہایت پست تھی، ایک دن ایک نوجوان لڑکی کسی گاؤں سے دودھ فروخت کرنے کو مدینہ طیبہ، بنی قینقاع کے بازار میں آئی تو عیاش یہودیوں نے اس کو چھیڑا اور ایک نے فحش مذاق بھی کیا، لڑکی نے شور مچایا تو راہ چلتے ایک صحابی موقع پر آ گئے اور اس لڑکی کی حمایت کی، دونوں طرف لوگ جمع ہو گئے، لڑائی ہوئی تو وہ عیاش یہودی مارا گیا اس کے انتقام میں یہودیوں نے ان مددگار صحابی مذکور کو قتل کر دیا، بلوہ کی صورت بن گئی اور مسلمانوں اور یہودیوں میں اچھی خاصی جنگ ہو گئی، دونوں طرف کے متعدد آدمی کام آ گئے، حضور علیہ السلام کو خبر ہوئی تو بلوہ کے موقع پر پہنچے، مسلمانوں کے غصے کو ٹھنڈا کیا اور چونکہ یہودیوں نے جان بوجھ کر ایک سوچی سمجھی سکیم کے تحت بلوہ کی صورت بنائی تھی، اس لیے حضور علیہ السلام نے آئندہ کیلئے ایسے فتنوں اور فسادات کا سد باب کرنے کی غرض سے یہود بنی قینقاع کو حکم دے دیا کہ "تم مسلمان ہو جاؤ یا مدینہ چھوڑ دو!" انہوں نے جواب دیا کہ اے محمد علیہ السلام تم قریش پر فتح پانے سے مغرور نہ ہو جاؤ وہ لوگ تو حرب وجنگ سے واقف نہ تھے، اگر ہم سے لڑو گے تو معلوم ہو جائے گا کہ لڑائی کسے کہتے ہیں اور بہادری کیا ہوتی ہے"۔ اس کے بعد انہوں نے اپنے قلعے کا دروازہ بند کر لیا اور مسلمانوں نے پندرہ روز تک اس کا محاصرہ کیا تو مجبور ہو کر نکلے اور مسلمانوں کے سامنے سپر ڈال دی، عبداللہ بن ابی نے اپنی قوم خزرج کے ہم قسم وحلیف ہونے کی وجہ سے ان یہودیوں کیلئے سفارش کی کہ ان کو کوئی گزند نہ پہنچایا جائے اور جان بخشی کر کے ترک وطن کرا دیا جائے، حضور اکرم علیہ السلام نے اس کو قبول فرما لیا اور مدینہ طیبہ کی سرزمین ان سے خالی ہو گئی یہ واقعہ غزوۂ بدر کے بعد وسط ۳ھ کا ہے۔

مدینہ منورہ سے بنی نضیر کی جلاوطنی: غزوۂ احد شوال ۳ھ میں ہوا ہے اس کے بعد یہود بنی نضیر نے رسول اکرم علیہ السلام کو شہید کرانے کی سازش کی جو معاہدہ سابقہ کے خلاف تھی، اس لئے حضور علیہ السلام نے ان کو کہلا بھیجا کہ اب اسلام لے آؤ یا دس دن کے اندر مدینہ چھوڑ دو ورنہ لڑائی ہو گی اور نقصان اٹھاؤ گے" انہوں نے انکار کیا اور اپنی گڑھی (قلعہ) میں جا کر محصور ہو گئے حضور علیہ السلام نے مع صحابہ کے ان کا چھ روز تک محاصرہ کیا جب وہ باہر نہ نکلے تو بحکم نبوی قرب وجوار کے باغات میں آگ لگا دی گئی اور درختوں کو کاٹ ڈالا اس پر وہ مدینہ چھوڑنے پر آمادہ ہو گئے، حضور علیہ السلام نے فرمایا: ہتھیار سب چھوڑ جاؤ اور جس قدر مال واسباب لے جا سکو مع اہل وعیال کے ساتھ لے جاؤ، ان میں سے صرف دو شخص یامین بن عمیر اور ابوسعید بن وہب مسلمان ہوئے باقی سب چلے گئے اور اپنا پورا مال حتیٰ کہ گھروں کے دروازے اور چوکھٹیں تک لے گئے۔ یہ یہودی زیادہ تر خیبر میں جا کر بسے اور کچھ ملک شام وغیرہ چلے گئے۔

مدینہ منورہ کے یہود بنو قریظہ کا حشر: غزوہ خندق ۵ھ کے بعد ان لوگوں سے بھی مدینہ منورہ کا خالی کرا لیا گیا وجہ یہ ہوئی کہ بنو قینقاع اور بنو نضیر کی جلاوطنی کے بعد مسلمانوں کو ان پر بڑا اعتماد تھا کہ یہ عہد شکنی نہ کریں گے، اس لئے وہ ان کی طرف سے بالکل مطمئن تھے مگر یہ لوگ بھی بدعہد نکلے، چنانچہ غزوہ خندق کے موقع پر بنو نضیر کا سردار حیی بن اخطب اب بنی قریظہ کے سردار کعب بن اسد کے پاس آیا اور ان کو عہد شکنی پر آمادہ کر گیا تھا، حضور اکرم علیہ السلام نے یہ خبر سنی تو آپ علیہ السلام نے حضرت سعد بن معاذ وسعد بن عبادہ کو تحقیق حال کے لئے بنو قریظہ کے پاس بھیجا اور استحکام عہد کی بات کی تو انہوں نے صاف جواب دے دیا کہ "ہم نہیں جانتے کہ محمد کون ہیں اور اللہ کے رسول علیہ السلام کون، ہم کسی کے غلام نہیں اور نہ ہمارا تمہارے ساتھ کوئی معاہدہ ہے"۔

یہ وقت مسلمانوں پر سخت تشویش وفکر کا تھا کہ سارا عرب پورے سامان کے ساتھ مدینہ منورہ پر یورش کی تیاری کر رہا تھا، گزشتہ زمانے کے عداوتوں کو نکالنے کے تہیہ الگ تھا اور مسلمانوں کے ہاتھوں قتل کیے ہوئے سرداروں کے انتقام کا جوش وجذبہ الگ تھا، پہلی ہزیمتوں کی خجالت وبیکی بھی رفع کرنی تھی اور آئندہ کی قسمتوں کا فیصلہ بھی اسی پر تھا، کہ یا فتح ہو یا پھر ہمیشہ کے لئے سیاسی موت، یہود بنی نضیر میں سے حیی بن اخطب (حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے والد) نے بھی سارے عرب قبائل کو مدینہ پر چڑھائی کرنے کے لئے پوری طرح اکسایا تھا۔ اور خاص طور سے اس نے بیس بیس یہودیوں کا وفد بنا کر مکہ معظمہ کا سفر کیا تھا، جہاں جا کر اس نے اپنی نہ صرف تدبیر، مشورہ اور کثیر جماعت سے مدد کا پختہ وعدہ کیا تھا، بلکہ کفار کو فتح کی پوری توقع دلا کر لشکر کشی پر پوری طرح آمادہ کر لیا تھا۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کے پچھلے حصہ سے ٹکرا جاتا، حضور اکرم علیہ اپنے دست مبارک سے سہارا دے کر اٹھاتے اور فرماتے۔ اری حیی کی بیٹی۔ ذرا سنبھل کر تو بیٹھ (تاکہ گر نہ جائے یا چوٹ نہ لگ جائے) پھر صہبا پہنچے تو فرمانے لگے، اے حضرت صفیہ رضی اللہ تعالی عنہا! تم میں سے وہ سب اسباب واعذار

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) یہ سب بیرونی خطرات تھے اور ادھر خود مسلمانوں کے اندر منافقوں کا ففتھ کالم بھی موقع کا منتظر تھا کہ (خدانخواستہ) کوئی برا وقت آئے تو مسلمانوں کو بیخ و بن سے اکھاڑنے میں کوئی کسر اٹھا کر نہ رکھیں، غرض بنوقریظہ اور منافقین مدینہ دونوں مسلمانوں کے بدترین دشمن اور مار آستین تو تھے ہی کہ باہر کے دس ہزار کفار کے لشکر جرار نے ماہ شوال ۵ھ میں مدینہ منورہ پر چڑھائی کردی چونکہ حضور اکرم علیہ اور صحابہ کرام نے مدینہ کے باہر خندقیں کھود دیں تھیں اس لئے وہ سب کے سب ان پر آ کر رک گئے، محاصرہ ایک ماہ کے قریب رہا اور سارے دشمن مایوس ہو کر ناکام واپس ہو گئے، حضور اکرم علیہ ان کی طرف سے مطمئن ہو کر ابھی ہتھیار کھول کر حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالی عنہا کے گھر میں غسل فرما ہی رہے تھے کہ حضرت جبرائیل علیہ السلام وحی لے کر اترے کہ "فوراً" بنوقریظہ پر چڑھائی کیجئے اور ان سے فارغ ہو کر اطمینان سے غسل فرمائیے!"

چنانچہ آپ علیہ نے مدینہ پر عبداللہ بن ام مکتوم کو عامل و حاکم بنا کر سارے مسلمانوں کو لے کر بنوقریظہ پر جا پہنچے، ظہر کے بعد سے چل کر عشاء کے وقت تک سارا اسلامی لشکر وہاں پہنچ گیا تھا، اور بنوقریظہ کے قلعے کا محاصرہ کر لیا تھا، یہ واقعہ ۲۳ ذی قعدہ ۵ھ کا ہے اور کامل ۲۵ روز محاصرہ جاری رہا ان کے سردار کعب بن اسد نے اپنی قوم کو آمادہ جنگ کرنے کی بھی بہت کوشش کی، اور حیی بن اخطب بھی اس وقت ان کے پاس مقیم تھا، جس نے ان کو پہلے بھی مسلمانوں سے بغاوت پر آمادہ کیا تھا، مگر کسی کی ہمت مقابلہ پر آنے کی نہ ہوئی، بالآخر بنونضیر کی طرح بنوقریظہ نے بھی چاہا کہ کوئی صورت جان بخشی کی نکلے، اور چونکہ ان کا ہم قسم وحلیف قبیلہ اوس تھا، اس لئے انہوں نے کہا کہ جو کچھ فیصلہ ہمارے حق میں اوس کے سردار سعد بن معاذ کریں وہ ہمیں منظور ہے، لیکن انہوں نے اپنی قوم کی خواہش پر عبداللہ بن ابی کی طرح یہودیوں پر احسان کرنا پسند نہیں کیا اور بلاخوف لومت لائم فیصلہ دیدیا کہ بنوقریظہ کے تمام بالغ مرد قتل کر دیئے جائیں اور عورتیں بچے غلام بنا لئے جائیں، چنانچہ چند نفر جو فیصلے کی رات میں مسلمان ہو گئے تھے، چھوڑ کر باقی تقریباً سات سو یہودی قتل کر دیئے گئے۔ اس فیصلے کے کچھ ہی بعد حضرت سعد بن معاذ بھی شہید ہو گئے جو غزوہ خندق میں حبان بن عرقہ کے تیر سے زخمی ہوئے تھے۔

مرکز یہود خیبر پر حملہ: اوپر کی تفصیل سے واضح ہوا کہ ماہ ذی الحجہ ۵ھ تک مدینۃ الرسول یہودیوں سے خالی ہو گیا تھا، لیکن یہودیوں کا بڑا مرکز خیبر بن گیا تھا، ان سب کی اور خاص طور سے حیی بن اخطب کی ریشہ دوانیاں برابر اپنا کام کر رہی تھیں، اس لئے غزوہ حدیبیہ (واقعہ ذی قعدہ ۶ھ) سے مدینہ طیبہ واپس ہو کر ۲۰ دن کے بعد ہی حضور اکرم علیہ نے تمام اہل حدیبیہ کی ڈیڑھ ہزار جماعت کو لے کر ۲۱ محرم ۷ھ میں غزوہ خیبر کے لئے کوچ فرما لیا جو مدینہ سے جانب شمال ومشرق آٹھ روز کی مسافت یعنی ۱۲۸ میل پر واقع ہے خیبر کے یہودیوں نے نہایت مستحکم سات قلعے بنائے تھے اور اپنے علاقہ کو دفاع کے لحاظ سے بہت ہی مضبوط کر لیا تھا، اسی لئے وہ اپنے لوگوں کو محفوظ سمجھ کر دوسرے قبائل عرب کو مسلمانوں کے خلاف بھڑکاتے واکسانے کا کام کیا کرتے تھے، اس لئے ان کی اس خطرناک شرارت کا استیصال بھی بہت ضروری تھا، بات بہت لمبی ہو گئی اور ہم "غزوات نبویہ" پر نئے طرز وانداز میں مستقل طور سے لکھنے کا ارادہ کر رہے ہیں، اس لئے یہاں اختصار کیا جاتا ہے: حضور اکرم علیہ اور صحابہ کرامؓ کی مقدس جماعت نے سب سے پہلے قلعہ ناعم فتح کیا، اس کے بعد قموص کا محاصرہ بیس روز تک کیا، وہ لوگ وہاں سے نکل گئے اور قلعے کو مسلمانوں کے لئے چھوڑ کر اس سے زیادہ مستحکم قلعہ الزبیر میں پناہ گزین ہو گئے مسلمانوں نے تین روز اس قلعہ کا بھی محاصرہ بھی کیا اور اس کے اردگرد سرسبز مقامات پر قبضہ کر لیا اور قلعہ کی اندر جانے کے راستے بند کر دیئے مجبور ہو کر یہودی نکلے اور سخت جنگ ہوئی وہاں سے شکست کھا کر وہ لوگ حصن الصعب بن معاذ میں چلے گئے جو بہت مستحکم اور اموال وذخائر کا بڑا مرکز تھا۔

حضور اکرم علیہ نے اس سے پہلے دعا فرمائی تھی کہ "اے خدا! تجھے مسلمانوں کی عسرت وضعف کا حال معلوم ہے اس لئے ان لوگوں کے سب سے بڑے قلعے کو فتح کرا دے جس سے ہر قسم کی نصرت وفراخی ہمیں حاصل ہو، چنانچہ قلعہ مذکور آپ علیہ کی برکت دعا سے فتح ہو گیا اور کثیر اموال وذخائر ہاتھ آئے، یہودی وہاں سے نکل کر خیبر کی دوسری طرف والے قلعوں کتیبہ، وطیح وسلالم کی طرف چلے گئے، مسلمانوں نے ان کا وہاں بھی تعاقب کیا اور تینوں قلعوں کا محاصرہ کر لیا جو چودہ دن تک جاری رہا، مسلمانوں نے منجنیق لگا کر قلعے کے اندر پتھر برسائے، وہ لوگ جب ہر طرف سے مایوس ہو گئے تو پھر امن کی درخواست کی، صلح کی گفتگو ہوئے اور اس پر فیصلہ ہوا کہ زمین باغات وغیرہ غیر منقولہ جائیداد سب مسلمانوں کی ہو چکی، اور ہتھیار مویشی، نقدوزیورات پر بھی مسلمان قابض ہوں گے، اہل وعیال کے ساتھ صرف پہننے کے کپڑے اور اس قسم کی ضرورت کا سامان وہ جہاں چاہیں لے جا سکتے ہیں، یہ بھی طے ہوا کہ اگر کوئی نقدی وغیرہ وہ چھپائیں گے تو صلح ٹوٹ جائے گی۔

ایک بڑا ذخیرہ نقدوزیورات کا بنونضیر مدینہ طیبہ سے جلاوطن ہونے کے وقت اپنے ساتھ لائے تھے اس کے بارے میں حضور علیہ نے حیی بن اخطب اور اس کے چچا کنانہ بن ربیع سے معلوم کرنا چاہا کہ وہ کہاں ہے، انہوں نے اس کا پتہ نہ دیا اور کہا کہ وہ ہمارے صرف میں آ چکا ہے، حضور علیہ نے فرمایا کہ وہ بہت بڑا ذخیرہ تھا اتنی جلدی ختم نہیں ہو سکتا صحیح بتا دو ورنہ صلح ٹوٹ جائے گی، انہوں نے کہا کہ ہمارے پاس نہیں ہے اور اگر مل جائے تو ہمیں آپ قتل کر دیں، پھر اس مال کا پتہ ایک یہودی نے دیدیا کہ فلاں ویران جنگل میں اکثر کنانہ کو جاتے دیکھا ہے ممکن ہے کہ وہ مال ہو، چنانچہ آدمی وہاں بھیج کر کھدائی کرائی گئی تو وہ سب مال بھی برآمد ہو گیا اور اس طرح یہ لوگ بھی نقض عہد کی وجہ سے قتل کرا دیئے گئے، عورتیں اور بچے غلام بنا لئے گئے اور ان میں حضرت صفیہ بھی تھیں (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بتلاتا ہوں جن کی وجہ سے مجھے تمہاری قوم کے لوگوں کے ساتھ ایسا معاملہ کرنا پڑا الخ (مجمع الفوائد ص۲۵۲ ج ۹)

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ جب حضور اکرم علیہ حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس رہے تو حضرت ابوایوب انصاریؓ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) جن کو حضور اکرم علیہ نے آزاد کر کے اپنے نکاح میں لے لیا۔

ضروری اشارات: واضح ہوا کہ ۷ھ میں خیبر، فدک، وادی القریٰ، اور تیما کے یہودیوں سے عام طور پر مصالحت ہوگئی تھی اور حجاز کے ان یہودیوں کے سوا عرب کی تمام قوموں نے بخوشی اسلام قبول کرلیا تھا، یہودی حضرت عمرؓ کی خلافت سے قبل تک عرب ہی میں رہے حضرت عمرؓ نے ان کو "اجرا الجوا الیہود والنصاریٰ من جزیرۃ العرب" کے تحت عرب سے نکالا ہے۔

غزوہ خیبر ۷ھ میں مسلمانوں کا شعار جس میں وہ باہم ایک دوسرے کو میدان حرب میں پہچان سکتے تھے "یا منصور امت امت" تھا یہ کلمہ بطور خفیہ راز کے سب مسلمان فوجیوں کو تلقین کردیا گیا تھا، جس طرح غزوہ خندق ۵ھ "حمٓ لاینصرون" تھا اور غزوہ بدر ۲ھ میں "احد احد" تھا۔ وغیرہ

جہاد میں عورتوں کی شرکت: غزوات نبویہ میں عورتیں بھی شرکت کرتی تھیں، چنانچہ ابوداؤد شریف میں ہے کہ حشرج بن زیادہ کی نانی غزوہ خیبر میں شریک ہوئی اور انہوں نے بتلایا کہ میں اس وقت ان چھ عورتوں میں سے ایک تھی حضور اکرم علیہ کو معلوم ہوا تو ہمیں بلوایا، ہم گئے تو حضور علیہ کو غضبناک دیکھا فرمایا: تم کس کے ساتھ اور کس کی اجازت سے نکلیں؟ ہم نے عرض کیا! یارسول اللہ علیہ ہم اس لئے نکلے ہیں کہ اون کاتیں، اور اس سے خدا کے رستے میں اعانت کردیں اور ہمارے ساتھ زخمیوں کے لئے دوائیں بھی ہیں ہم تیر بھی جمع کر کے دیں گے اور مجاہدین کو ستو تیار کر کے پلائیں گے" حضور اکرم علیہ نے یہ سن کر فرمایا اچھا جاؤ، پھر جب خیبر کی فتح ہوئی تو حضور علیہ نے ہمیں بھی حصہ دیا جس طرح مردوں کو دیا تھا، حشرج کہتے ہیں میں نے کہا: نانی اماں وہ کیا تھا تو کہا "کھجوریں تھیں"

نرسنگ سسٹم: ایک صحابیہ طبیبہ رفیدہ بھی تھیں، قبیلہ اسلم کی جو زخمیوں کی مرہم پٹی کرتی تھیں اور مسلمان مجاہدین کی خدمت حسبۃً اللہ کیا کرتی تھیں (استعیاب ص۳۲۷ ج ۴)

حضرت سعد بن معاذ جو غزوۂ خندق میں زخمی ہوئے تھے، ان کے زخمی ہاتھ کی مرہم پٹی بھی انہوں نے ہی کی تھی، اور حضور اکرم علیہ نے ان کے لئے مسجد نبوی میں ہی ایک خیمہ لگادیا تھا تاکہ آپ سے قریب رہیں اور ان کی عیادت فرماتی رہیں ظاہر ہے کہ یہ سب اہم احکام جہاد کے وقت کی اہم ہنگامی ضرورتوں کے تحت ہیں، عام حالات میں ان کی نہ اتنی زیادہ ضرورت ہے نہ اس سسٹم کو عام کرنا شریعت مقدسہ و مطہرہ اسلامیہ کے مزاج کے مناسب ہے، جہاد کے موقع پر تو نفیر عام تک کی بھی نوبت آجاتی ہے اور شریعت کا حکم یہ ہوتا ہے کہ ہر شخص گھر سے نکل کر باہر آجائے حتیٰ کہ عورتیں بھی اپنے مردوں کی اجازت کے بغیر نکل سکتی ہیں تاکہ جو مدد بھی مسلمانوں کی کرسکیں وہ کرگزریں اور جو نقصان بھی اعداء اسلام و مسلمین کو پہنچا سکیں پہنچائیں، مگر یہ امور بھی عام حالات میں ضروری و جائز نہیں ہوسکتے اس لئے شریعت کے سب احکام اپنے اپنے اوقات اور ضرورتوں کے ساتھ وابستہ ہیں اور علماء وقت ان کے بارے میں مطابق شرع فیصلہ کرنے کے مجاز ہیں۔

اسلام و مسلمانوں کا تحفظ: ہم نے یہ تفصیل اس لئے بھی کی کہ حضرت صفیہ کے والد اور ان کی قوم کے خاص حالات سامنے آجائیں جن کی وجہ سے حضور اکرم علیہ نے سخت اقدامات کئے اور جن کو سنا کر خود حضور اکرم علیہ نے حضرت صفیہ کے دل کی تشفی بھی کی تھی، نیز معلوم ہوا کہ غیر مسلموں سے کس قسم کے معاہدات اسوہ نبویہ کی روشنی میں کئے جاسکتے ہیں اور ان کی شرائط کیا ہونی چاہیے اگر کسی ملک کے مسلمان بغیرہ کسی معاہدہ اور تحریری وثیقہ کے کفار و مشرکین کے ساتھ مستقل زندگی گزار رہی ہے تو ایسا مناسب نہیں کیونکہ یہ کم سے کم درجہ ہے کہ کسی دارالحرب کے رہنے والے مسلمان اپنی جان و مال، عزت و شرف اور اسلامی زندگی کے تحفظ کی شرائط منوا کر اور ان کفار کو بھی اپنی طرف سے پوری طرح امن و سلامتی در ہر قسم کی نصرت و امداد کا یقین دلا کر رہیں۔

فتنہ وفساد پھیلانا جنگ سے زیادہ برا ہے: اگر وہ ایسا نہیں کریں گے تو اگر وہ کسی دارالحرب کے ساکن ہیں (جہاں کفر کی شوکت وغلبہ ہے تو وہ ان کے لئے بجائے دارالامان کے دارالخوف ہوگا، اور اگر وہ دارالسلام میں رہتے ہیں تو وہ کفار و مشرکین کی بجائے دارالامان کے دارالخوف ہوگا جس کے نتیجہ میں وقتاً فوقتاً فتنے وفسادات رونما ہوں گے۔ جن کو شریعت اسلامیہ باقاعدہ جنگ اور قتل و خون ریزی کے حالات سے بھی زیادہ بدتر قرار دیتی ہے، اور ان سے بچنے کی شدید ترین ضرورت ظاہر کرتی ہے اس لئے باقاعدہ جنگ کا ارتکاب طرفین کے سوچے سمجھے منصوبے کے تحت ہوتا ہے اور اس کا فیصلہ طرفین کے بااقتدار اور ذمہ دار افراد کرتے ہیں، جو مجبوری جنگ کا فیصلہ کرتے ہیں اور امن وصلح کی قدر و قیمت سے بھی خوب واقف ہوتے ہیں جس کی وجہ سے قدر ضرورت پر اکتفا کر کے فوری بریک بھی لگا سکتے ہیں، بخلاف عوامی ہڑبونگ اور جھگڑے فساد کے کہ ان کی عنانِ اختیار کم سمجھ، ناعاقبت اندیش اور فسادی مزاج یا غنڈوں کے ہاتھوں میں ہوتی ہے جو نہ دینی اقدار کو سمجھ سکتے ہیں اور نہ دنیوی مصالح کو اس لئے حق تعالیٰ نے فرمایا "الفتنة اشد من القتل" (فتنے فساد برپا کرنا باقاعدہ جنگ سے زیادہ بدتر اور سخت آزمائش ہیں)

چونکہ امن وصلح، سلامتی اور انسان دوستی کا سب سے بڑا داعی وعلمبردار اسلام اور اس کا جامع قانون ہے اس لئے یہ بھی ضروری ہے کہ جہاں مسلمان دوسری قوموں کے ساتھ رہتے ہوں، وہاں مسلمانوں کی رائے اور عمل دخل کم از کم برابر اور متوازی درجہ کا ضرور رہوا گر ایسا نہ ہوگا تو ان کی بات، (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

نے ساری رات تلوار سے مسلح ہوکر آپ ﷺ کے خیمے کے باہر جاگ کر پہرہ دیا، جب صبح ہوئی تو حضور ﷺ کو دیکھا تو (خوشی سے) اللہ اکبر کہا پھر عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ! چونکہ صفیہ کی شادی کا نیا زمانہ تھا اور یہ نوعمر ہیں، اور آپ ﷺ نے ان کے باپ بھائی اور شوہر کو قتل کرا دیا ہے، اس لئے مجھے آپ ﷺ پر ان کی جانب سے امن نہ تھا اور اگر وہ ذرا بھی کوئی حرکت کرتیں تو میں آپ ﷺ کے قریب تھا یہ سن کر حضور ﷺ ہنسے اور حضرت ابوایوبؓ کو دعا دی (الحاکم ص ۲۸ ج ۴)

ایک بار حضور ﷺ حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس تشریف لے گئے، دیکھا کہ رورہی ہیں، وجہ پوچھی تو انہوں نے کہا کہ عائشہ اور زینب کہتی ہیں کہ ہم تمام ازواج سے افضل ہیں کہ حضور ﷺ کی زوجہ ہونے کے ساتھ ساتھ آپ کی چچازاد بہن ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم نے یہ جواب کیوں نہ دیا کہ حضرت ہارون علیہ السلام میرے باپ ہیں، حضرت موسیٰ علیہ السلام میرے چچا ہیں اور حضور ﷺ میرے شوہر ہیں اس لئے تم مجھ سے کیونکر افضل ہوسکتی ہو؟

ایک مرتبہ حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے ان کو یہود یہ کہہ دیا تو رونے لگیں مگر کچھ جواب نہ دیا، حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو حضور ﷺ سے نہایت محبت تھی، چنانچہ جب آپ ﷺ علیل ہوئے تو نہایت حسرت سے کہا: کاش آپ ﷺ کی بیماری مجھ کو لگ جاتی، دوسری ازواج مطہرات نے ان کی طرف دیکھنا شروع کیا یہ دیکھنا بطور غمز تھا، جس کو اردو میں آنکھ مارنا کہتے ہیں۔ حضور ﷺ نے دیکھا تو اس

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) جو درحقیقت اسلام کی صحیح ترجمانی ہے، بے وزن ہوگی اور انسانی حقوق کے تحفظ میں بڑا خلل رونما ہوگا ظهر الفساد فی البر والبحر بما کسبت ایدی الناس (لوگوں کے خلاف فطرت اعمال کے سبب بر و بحر میں ہر جگہ فساد کی گرم بازاری ہوتی ہے) اللہ تعالیٰ ہم سب کو اپنے رسول اکرم ﷺ کے احکام وہدایت کے مطابق چلنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

لمحہ فکریہ: غزوہ خیبر کے ذکر کی مناسبت سے یہ بے محل نہ ہوگا اگر ہم قارئین انوارالباری کو اس امر کے لئے دعوت فکر ونظر دیں کہ وہ معاہدہ دفاع مدینہ طیبہ ومعاہدہ حدیبیہ کے عوامل ونتائج کو اچھی طرح سمجھیں اور اس کے بعد نبی کریم ﷺ کے ۲۷ غزوات جن میں بہ نفس نفیس حضور ﷺ نے خود شرکت فرمائی اور ۷۰ سریات کی مکمل ومعتبر تاریخ ملاحظہ کریں اور اس کیساتھ خلافت راشدہ کے مجاہدانہ کارناموں پر نظر کریں، جو درحقیقت ساری دنیا کو امن وسلامتی کا سبق دینے کیلئے مقاصد و اعمال نبوت کی عملی تکمیل تھی، اس سے معلوم ہوگا کہ اسلام کا مقصد وحد دینی لحاظ سے صرف اعلاء کلمۃ اللہ ہے اور دنیوی لحاظ سے صرف حقوق انسانیت کا تحفظ یا مکمل امن وسلامتی ہے، اعلاء کلمۃ اللہ کا مطلب یہ ہے کہ خدا کی تعلیم کی ہوئی ہر سچی وصحیح بات سربلند ہو، اس کو اونچا ابھارنے والے سربلند ہوں اور نیچا دکھانے والے پست ہوں الحق یعلو ولا یعلی (حق اونچا ہوتا ہے اور اس کو سرنگوں نہ ہونا چاہیے) خدا نے مسلمانوں کو فرمایا وانتم الاعلون ان کنتم مومنین (اگر تم سچے مومنین ہو تو تمہیں ہی سربلندی ملے گی) بے شک صحیح عقائد واعمال کا بڑا فائدہ آخرت میں ملے گا مگر دنیا کے لحاظ سے بھی عزت وسربلندی کے مستحق صرف وہ ہیں، جو برگزیدہ عقائد واعمال کے ساتھ انسانی اخلاق، عدل کرم، مساوات، رحم وشفقت ہمدردی وغم گساری اتحاد ومحبت سچائی وصداقت کے علمبردار اور ان کے محافظ ہیں۔

آج نہ صرف اسلامی تعلیمات دنیا کے ایک گوشہ سے دوسرے گوشہ تک پھیل چکی ہیں بلکہ انسانی حقوق کے تحفظ کے نام پر یورپ وامریکہ میں ادارے بھی قائم ہو چکے ہیں، جو اعلان کررہے ہیں کہ دنیا کے کسی ایک انسان کو بھی اگر اس کے شخصی حقوق سے محروم کیا جارہا ہو تو اس کی ہمدردی کے لئے ہم موجود ہیں، انسانی و شخصی حقوق میں سرفہرست اس کے جان ومال عزت کا تحفظ عقیدہ وعمل کی آزادی، کلچر وثقافت کی حفاظت اور حق خوداختیاری وغیرہ ہیں، ان سب چیزوں کا محافظ اول اسلام تھا، اور اب بھی بیشتر اسلامی ممالک میں ان کے تحفظ کے آثار وعلام بہت نمایاں دیکھے جاسکتے ہیں لیکن بدقسمتی سے اس دور ترقی میں بھی کچھ ممالک کے مسلمان اقلیت میں ہونے کے سبب یا دوسرے وجوہ واسباب سے دینی دنیوی لحاظ سے نہایت پسماندہ ہیں، ضرورت ہے کہ ان کو اونچا ابھارنے کے لئے نہ صرف عالم اسلامی کے سربراہ توجہ کریں، بلکہ دنیا کے تمام انسانی حقوق کے محافظ انسان اور عالمی ادارے بھی متوجہ وساعی ہوں۔

وما علینا الا البلاغ وان ارید الا الاصلاح ما استطعت مظلوم کی آواز: حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: لایحب اللہ الجهر بالسوء من القول الا من ظلم" اللہ تعالیٰ کو پسند نہیں کسی کی برائی کا ظاہر کرنا مگر جس پر ظلم ہوا ہو) صاحب روح المعانی نے لکھا کہ اگر مظلوم انسان ظالم کے ظلم کو بھی بلند آواز سے کہے (کہ ساری دنیا سن لے) تب بھی خدا اس سے ناراض نہ ہوگا اور وہ ظالم کے حق میں بددعا بھی کرسکتا ہے اور دوسروں پر بھی اس کے ظلم کو ظاہر کرسکتا ہے (تاکہ اس کے مقابلہ میں مدد حاصل کرے) بلکہ ظالم کے دوسرے عیب بھی بیان کرسکتا ہے (تاکہ وہ دوسروں کی نظروں میں ذلیل ہوکر پشیمان ہو اور ظلم کرنے سے باز آجائے۔

نوارا تلخ ترمی زن چو ذوق نغمہ کم یابی　　حدی را تیز ترمی خواں چو محمل را گراں بینی

وللہ المستعان وعلیہ التکلان.

سے ان کو روکا اور فرمایا: واللہ یہ سچ کہہ رہی ہیں (یعنی اس بات میں تصنع نہیں ہے) ابوداؤد و ترمذی میں ہے کہ حضرت عائشہؓ نے بیان کیا: میں نے ایک دفعہ رسول اللہ علیہ السلام سے کہہ دیا کہ آپ علیہ السلام کو اتنی اتنی سی صفیہ کی کیا ضرورت ہے!! ہاتھ سے اشارہ ان کی کوتاہ قامتی (ٹھگنے پن کی طرف کیا) حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ عائشہ تم نے اتنی بڑی بات کہی ہے کہ اگر اس کو تم سمندر کے پانی میں بھی ملا دیا جائے تو اس کو بھی خراب اور گدلا کر دے گی۔

سفر حج میں آپ علیہ السلام کے ساتھ دوسری ازواج کے ساتھ حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بھی تھیں، ان کا اونٹ سب سے کمزور تھا، سب سے پیچھے رہ گئیں تو رونے لگیں، حضور علیہ السلام ادھر سے گزرے تو آپ علیہ السلام نے اپنی چادر اور دست مبارک سے ان کے آنسو پونچھے اور وہ اس وقت بھی برابر بے اختیار روتی جاتی تھیں، اور حضور علیہ السلام چپ کراتے جاتے تھے، حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے بیان کیا کہ جب میں کسی طرح چپ نہ ہوئی تو آپ علیہ السلام نے مجھے سختی سے روکا (زرقانی)

حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو حضرت فاطمہ سے بھی بڑی محبت تھی، جب خیبر سے مدینہ آئیں تو حضرت فاطمہ بھی مع اپنی سہیلیوں کے انہیں دیکھنے کو آئیں، اس وقت حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو اپنے کانوں کے جھمکے بطور تحفہ نذر کئے جو بہت ہی بیش قیمت اور جواہرات سے مرصع تھے اور ان کی سہیلیوں کو بھی زیور کی ایک ایک چیز دی۔

حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کھانا نہایت عمدہ اچھا پکاتی تھیں اور حضور علیہ السلام کو بطور تحفہ بھیجا کرتیں تھیں، حضرت عائشہ کے گھر میں حضور علیہ السلام کے پاس انہوں نے ہی پیالہ میں کھانا بھیجا تھا جس کا ذکر بخاری شریف وغیرہ میں ہے۔

آپ کی وفات رمضان ۵۰ھ میں ہوئی، اس وقت آپ کی عمر ۶۰ سال تھی۔ ایک لاکھ روپے کی مالیت کا ترکہ چھوڑا جس میں سے ایک تہائی کی وصیت اپنے بھانجے کیلئے کی تھی جو یہودی تھا۔

(۱۱) حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا

آپ کے باپ کا نام حارث تھا، جو قبیلہ بنو ہلال کے ایک معزز و سربرآوردہ شخص تھے، ماں کا نام ہند تھا جو بنت عوف بن زبیر بن الحرث بن حماطہ بن جمیر (حمیریہ) تھی، ان کی سگی سوتیلی سب ملا کر پندرہ بہنیں تھی جب سب صحابیات اور جلیل القدر صحابہ کرام سے بیاہی گئیں تھیں، حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا پہلا نکاح مسعود بن عمر بن عمیر ثقفی سے ہوا تھا، مسعود نے طلاق دیدی تو قریش کے ایک نوجوان ابورہم بن عبدالعزیٰ سے نکاح ہوا جو چند ہی روز بعد انتقال کر گیا، ان کی بہن حضرت ام فضلؓ حضرت عباسؓ کے نکاح میں تھیں، اس لئے حضرت عباس چاہتے تھے کہ حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا حضور علیہ السلام کے رشتۂ ازدواج سے منسلک ہو جائیں، آپ علیہ السلام نے اپنے چچا کی خاطر اور حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے اوصاف کمال دانشمندی، بیدار مغزی وغیرہ کے باعث اس کو منظور فرما لیا تھا، جس وقت یہ تحریک ہوئی حضور علیہ السلام غزوہ خیبر کی تیاری میں مصروف تھے اس لئے اس وقت یہ معاملہ ملتوی ہو گیا اور فتح خیبر کے بعد حضور علیہ السلام نے حضرت عباسؓ کے پاس مکہ معظمہ نکاح مذکور کے لئے پیغام بھیج دیا پھر جب حضور علیہ السلام عمرۃ القضاء کیلئے مدینہ تشریف لے گئے تو حضرت جعفرؓ کے ذریعہ مزید پیغام دیا جس پر حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اپنے بہنوئی حضرت عباسؓ کو اپنی طرف سے وکیل نکاح بنا دیا۔ حضرت ابن عباسؓ سے موطاء امام مالک وصحاح ستہ میں روایت ہے کہ آپ کا یہ نکاح بحالت[1] احرام ہوا ہے۔

---

[1] علامہ زرقانی نے لکھا کہ بخاری میں یہ بھی اضافہ ہے کہ یہ نکاح عمرۃ القضاء میں ہوا ہے اور اس سے حنفیہ اور ان کے موافقین نے جواز نکاح محرم پر استدلال کیا ہے، جمہور (جو اس کو ناجائز کہتے ہیں) جواب دیتے ہیں کہ یہ ابن عباس کا وہم اور غلطی ہے ابن عبدالبر نے لکھا کہ "خود حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے اور ابورافع وغیرہ سے بحالتِ احلال نکاح کا ہونا بہ تواتر منقول ہوا ہے اور ہم نہیں جانتے کہ بجز ابن عباسؓ کے کسی اور صحابی نے بحالت احرام نکاح مذکور کی روایت کی ہو اور ایک آدمی سے غلطی ہو سکتی ہے" لیکن زرقانی نے مالکی ہونے کے باوجود لکھا کہ اگرچہ ایسا ہی دعویٰ انفراد ابن عباس کا امام شافعی نے بھی کر دیا ہے مگر اس میں (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حضور ﷺ کا ارادہ مکہ معظمہ ہی میں ولیمہ کرنے کا تھا، مگر کفار مکہ نے تقاضا کیا کہ تین روز سے زیادہ ایک گھنٹہ بھی نہ ٹھہرنے دیں گے اور آپ ﷺ مع مسلمانوں کے فوراً مکہ معظمہ سے نکل جائیں، اس لئے آپ ﷺ حسب قرارداد سابق تین روز پورے ہوتے ہی مدینہ طیبہ کو واپس ہو گئے، بعض روایات میں ہے کہ حضور ﷺ مکہ معظمہ عمرۃ القضا کے لئے جاتے ہوئے مقام سرف تک پہنچے تھے جو مکہ معظمہ سے دس میل پر ہے (تنعیم وبطن مرہ کے درمیان اور تنعیم سے زیادہ قریب ہے زرقانی) کہ حضرت عباسؓ وکیل نکاح حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عقد نکاح انجام پایا پھر مکہ معظمہ سے عمرۃ القضاء کے بعد واپسی میں آپ ﷺ اسی مقام سرف تک پہنچے تھے کہ ابورافع حضور ﷺ کے غلام حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو لے کر وہاں پہنچے اور رسم عروسی ادا ہوئی، پھر عجیب اتفاق ہے کہ مقام سرف ہی میں اسی جگہ پر کسی سفر میں حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی وفات بھی ۵۱ھ میں ہوئی ہے۔

حضور ﷺ کا سب سے آخری نکاح حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ہوا ہے، اس لئے ہم نے بھی ان کا ذکر آخر میں کیا ہے، اور سب کے ذکر میں بھی زمانہ نکاح کے تقدم وتاخر کے ہی لحاظ سے ترتیب رکھی ہے، اکثر کتابوں میں اس ترتیب کا لحاظ نہیں کیا گیا ہے، اس لئے یہ تنبیہ ضروری ہوئی۔

فضل وکمال: حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے صحاح ستہ میں روایات مذکور ہیں۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ وہ ہم میں بہت زیادہ تقویٰ وصلہ رحمی کا وصف رکھنے والی تھیں، علم فقہ میں بھی فضل وشرف حاصل تھا ایک مرتبہ حضرت ابن عباسؓ آپ کے پاس سے پراگندہ بال آئے، پوچھا ایسا کیوں ہے؟ کہا ام عمارہ آج کل پاک نہیں ہیں ایام سے ہیں اور میرے وہی کنگھا کرتی تھیں، بولیں کیا خوب! آنحضرت ﷺ تو ایسی حالت میں بھی ہماری گود میں سر رکھ کر لیٹتے اور قرآن مجید کی تلاوت بھی کرتے اور اسی حالت میں ہم چٹائی اٹھا کر مسجد میں ڈال آتے تھے، بیٹا! کہیں ہاتھ میں بھی ناپاکی ہوتی ہے؟ (مسند احمد ص۳۳۱ ج ۶)

اس کا مطلب یہ نہیں کہ مسجد کے اندر جا کر چٹائی ڈال آتیں تھیں، بلکہ مسجد کے باہر سے اس میں ڈال دیتی تھیں اور ہاتھ میں چٹائی پکڑنے سے چٹائی پاک ہی رہتی تھی۔

ایک دفعہ ان کی باندی نے آکر بتلایا کہ میں ابن عباسؓ کے گھر گئی تھی، دونوں میاں بیوی کے بستر دور دور بچھے ہوئے دیکھے خیال ہوا کہ شاید کوئی باہمی رنجش ہو گئی ہے، دریافت کیا تو معلوم ہوا کہ آج کل ان کی بیوی دوسرے حال سے ہیں، اس لئے ایسا ہے حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا یہ سن کر فوراً ان کے گھر گئیں اور کہا: تمہیں رسول اللہ ﷺ کے طریقہ سے اس قدر اعراض کیوں ہے؟ آپ ﷺ تو برابر ہمارے بچھونوں پر آرام فرماتے تھے۔ (مسند احمد ۳۳۱ ج ۶) وغیرہ

(ضروری نوٹ) اوپر جو گیارہ ازواج مطہرات کا ذکر ہوا وہ بقول علامہ قسطلانی صاحب المواہب وہ ہیں جن کے ساتھ آپ کا ازدواجی زندگی گزارنا بلاخلاف ثابت ہے، اگرچہ حضرت جویریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بارے میں یہ اختلاف ہوا کہ وہ سریہ تھیں یا زوجہ اور راجح قول زوجہ ہونے کا ہی ہے اور یہی وہ سب ازواج تھیں جو جنت میں بھی آپ ﷺ کی ازواج ہوں گی اور اسی لئے دوسروں کا ان سے

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) تقصیر ہے کیونکہ بزار میں حضرت عائشہ سے اور دارقطنی میں حضرت ابوہریرہؓ سے بہ سند ضعیف اسی طرح ابن عباس کے مثل روایت موجود ہے (زرقانی ص۲۵۱ ج ۳)
الجوہر النقی ص۹۵ ج ۲ میں اس کی بحث محدثانہ اچھی ہے اور خود امام بخاری نے باب "تزویج المحرم" قائم کر کے حدیث ابن عباس نکالی ہے گویا ان کی روایات کو دوسری روایات پر ترجیح دی، بلکہ دوسری روایات ذکر بھی نہیں کیں جن کو مسلم نے ذکر کیا ہے، لہذا بخاری نے اس مسئلہ میں حنفیہ کی موافقت کی ہے، اس لئے کہ بقول حضرت شاہ صاحب ان کی عادت ہے کہ جب ایک جانب کو اختیار کرتے ہیں، دوسری جانب کو ترک کر دیتے ہیں گویا اس کا وجود ہی نہیں ہے۔ اور اس کی حدیث تک نہیں لاتے گویا وہ امر شریعت میں وارد نہیں ہے، اس کی تفصیلی بحث اپنے موقع پر آئے گی ان شاء اللہ تعالیٰ۔ امام طحاوی نے بھی مشکل میں بحث کی ہے۔ (مولف)

نکاح حرام تھا، علامہ زرقانی نے لکھا کہ ممکن ہے کہ انبیاء سابقین علیہم السلام کی ازواج مطہرات کے احکام بھی ایسے ہی رہے ہوں لیکن قضاعی نے کہا کہ یہ حرمت نکاح والی بات حضور علیہ کے خصائص میں سے ہے، علامہ سیوطی نے بھی ایسا ہی لکھا ہے (زرقانی ص ۲۶۰ ج ۳)

پھر علامہ قسطلانی نے لکھا کہ ان گیارہ کے علاوہ بھی کچھ عورتوں کا ذکر کیا گیا ہے جن سے آپ کا نکاح ہوا، ان کی تعداد بارہ ہے، علامہ زرقانی نے لکھا کہ یہ قسطلانی کی رائے ہے ورنہ علامہ دمیاطی نے لکھا ہے کہ جن عورتوں سے تخلیہ نہیں ہوا یا جنہوں نے خود کو حضور کی خدمت میں پیش کر دیا اور جن کو آپ نے پیام نکاح دیا اور نکاح کرنے کی نوبت نہیں آئی وہ سب تیس تھیں، ان میں سے بعض کے بارے میں اختلاف بھی ہے (زرقانی ص ۲۶۰ ج ۳)

اس کے بعد ہم عمدۃ القاری ص ۳۲ ج ۲ سے ان سب باقی ازواج و منسوبات کا مختصراً تذکرہ کرتے ہیں:

(۱۲) ریحانہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا: بنت زید، جو قبیلہ بنی قریظہ یا بنی نضیر سے تھیں، قید ہو کر آئیں، حضور علیہ نے ان کو آزاد کر کے ۶ ھ میں نکاح فرمایا اور آپ علیہ کے حجۃ الوداع سے واپسی کے بعد فوت ہوئیں، بقیع میں دفن ہوئیں یہی قول زیادہ صحیح ہے۔

(۱۳) فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا: بنت الضحاک، استیعاب ص ۷۵۲ ج ۲ میں ہے کہ حضور علیہ نے اپنی صاحبزادی زینب کی وفات کے بعد ان سے نکاح کیا تھا (کہا گیا ہے کہ یہ ۸ ھ کا واقعہ ہے) اس کے بعد جب آیت تخییر اتری تو انہوں نے دنیا کو اختیار کر لیا اور حضور علیہ نے جدائی اختیار فرمائی اس کے بعد وہ راستوں سے مینگنیاں جمع کرتی اور کہا کرتی تھی کہ میں ہی وہ بد بخت ہوں جس نے دنیا کو اختیار کیا تھا، یہ ابن اسحاق کی روایت ہے جو ہمارے نزدیک صحیح نہیں اور ایک جماعت کی یہ رائے ہے اپنے کو شقیہ بتلانے والی وہ تھی جس نے حضور علیہ سے استعاذہ کیا تھا، نعوذ باللہ منہ!

یہ روایت بھی ہے کہ خود ضحاک نے اپنی بیٹی فاطمہ کو حضور علیہ کی خدمت میں پیش کیا اور کہا کہ اس کے سر میں کبھی درد نہیں ہوا، اس پر حضور علیہ نے فرمایا کہ مجھے اس کی ضرورت نہیں، واللہ اعلم۔

(۱۴) اسماء: بنت النعمان، استیعاب ص ۷۰۳ ج ۲ میں ہے کہ اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ حضور علیہ نے اس سے نکاح فرمایا تھا البتہ اس میں اختلاف ہے کہ مفارقت کیوں ہوئی، بعض نے کہا کہ جب اس کو حضور علیہ نے بلایا تو اس نے انکار کر دیا اور کہا کہ آپ علیہ ہی میرے پاس آیئے، بعض نے کہا کہ اس نے اعوذ باللہ منک کہا تھا، حضور علیہ نے فرمایا قد عذت بمعاذ وقد اعاذک اللہ منی، پھر آپ علیہ نے طلاق دیدی۔ الخ

(۱۵) کلابیہ: نام عمرۃ بنت زید یا عالیہ بنت ظبیان تھا، بعض نے کہا کہ آپ نے ان کو بعد الدخول طلاق دی تھی بعض نے کہا قبل الدخول۔

(۱۶) قیلہ: بنت قیس، اس کے بھائی اشعث بن قیس نے حضور علیہ سے اس کا نکاح کر دیا تھا، پھر وہ حضر موت کو لوٹ گیا اور اس کو بھی ساتھ لے گیا وہاں ان کو حضور علیہ کی خبر وفات پہنچی، واپس ہو کر دونوں اسلام سے پھر گئے۔

(۱۷) ملیکہ: بنت کعب لیثی، کہا گیا کہ یہی استعاذہ والی تھی، اور بعض نے کہا کہ نکاح کے بعد آپ کے پاس رہیں اور وفات پائی، لیکن اول اصح ہے۔

(۱۸) اسماء: بنت الصلت السلمیہ، ان کا نام سبا یا سنا تھا، حضور علیہ سے نکاح ہوا، لیکن رخصتی سے قبل ہی فوت ہو گئی

(۱۹) ام شریک: ازدیہ، نام عزیہ تھا رخصتی سے قبل طلاق ہو گئی، انہوں نے خود ہی اپنے کو حضور علیہ کی خدمت میں پیش کیا تھا۔

(۲۰) خولہ: بنت ہذیل تغلبیہ، حضور علیہ سے ان کا نکاح ہوا مگر آپ کی خدمت میں پہنچنے سے قبل ہی راستہ میں فوت ہو گئیں (عمدہ و استیعاب) تہذیب ص ۴۱۵ ج ۱۲ میں خولہ بنت حکیم کے بارے میں لکھا ہے کہ انہوں نے آپ کو اپنا نفس ہبہ کر دیا تھا ان کا نام خویلہ بھی ہے صالحہ و فاضلہ تھیں، جس سے مسلم ترمذی نسائی و ابن ماجہ وغیرہ کی روایات ہیں

(۲۱) شراف: بنت خالد اخت حضرت دحیہ کلبی۔ حضور علیہ نے ان سے نکاح فرمایا لیکن رخصتی نہیں ہوئی۔

(۲۲) لیلی: بنت الحطیم، حضور علیہ سے نکاح ہوا، بہت غیور تھیں دوسری ازواج کے ساتھ نباہ کی متوقع نہ ہوئیں اس لیے حضور علیہ سے معذرت خواہ ہوئیں اور آپ نے ان کا عذر قبول فرمالیا۔

(۲۳) عمرہ: بنت معاویہ کندیہ ابھی وہ حضور علیہ کی خدمت میں نہ پہنچی تھیں کہ آپ کی وفات ہوگئی

(۲۴) جندعیہ: بنت جندب نکاح ہوا مگر رخصتی نہ ہوئی بعض نے کہا کہ عقد نکاح بھی نہیں ہوا

(۲۵) غفاریہ: بعض نے اس کا نام سنا لکھا ہے حضور علیہ نے نکاح فرمایا مگر دیکھا کہ اس کے پہلو پر سفید داغ ہیں یعنی مرض برص کے آثار دیکھے تو طلاق دے دی تھی اور جو کچھ مہر وغیرہ دیا تھا کچھ واپس نہیں لیا۔

(۲۶) ہند: بنت یزید نکاح ہوا مگر حضور علیہ کے خاص شرف صحبت سے مشرف نہ ہوئیں

(۲۷) صفیہ: بنت بشامہ قید ہو کر آئیں حضور علیہ نے ان کو اختیار دیا تو انہوں نے اپنے سابق شوہر کے ساتھ رہنا پسند کیا جس پر بنو تمیم قبیلہ والے ان کو برا کہتے تھے کہ اپنے اختیار کا برا استعمال کیا اور حضور علیہ کے شرف زوجیت سے محروم ہوئیں۔

(۲۸) ام ہانی: ابوطالب کی بیٹی نام فاختہ تھا حضور علیہ نے پیغام نکاح دیا تو عرض کیا کہ میں اپنے بچوں کی وجہ سے معذور ہوں آپ نے ان کا عذر قبول فرمالیا صحاح ستہ کی راویہ ہیں۔

(۲۹) ضباعہ: بنت عامر۔ حضور علیہ کی طرف سے پیغام نکاح دیا پھر آپ کو ان کی کبرسنی کا حال معلوم ہوا تو خیال ترک کردیا تھا۔

(۳۰) حمزہ: بنت عونی مزنی۔ حضور علیہ نے پیغام نکاح دیا ان کے باپ نے جھوٹا عذر کیا کہ اس میں عیب یا بیماری ہے اس کے بعد وہ گھر لوٹا تو انہیں برص کی بیماری موجود دیکھی۔

(۳۱) سودہ قرشیہ: حضور علیہ نے پیغام نکاح دیا انہوں نے بچوں کا عذر کیا کہ ان کی غور پرداخت پوری نہ ہو سکے گی آپ نے ان کے لیے دعاء خیر کی اور نکاح کا خیال چھوڑ دیا

(۳۲) امامہ: بنت حمزہ بن عبدالمطلب۔ خود نکاح کی تحریک کی مگر حضور علیہ نے عذر فرمایا کہ وہ میری رضاعی بہن ہیں

(۳۳) عزہ: بنت ابی سفیان بن حرب۔ ان کی بہن ام حبیبہ نے حضور علیہ کی خدمت میں تحریک نکاح کیا آپ نے فرمایا کہ ایک بہن کے ہوتے ہوئے دوسری سے نہیں ہوسکتی

(۳۴) کلبیہ: ان کا نام نہیں ذکر ہوا حضور علیہ نے تحریک نکاح کے لیے حضرت عائشہؓ کو ان کے پاس بھیجا انہوں نے آکر جواب دیا کہ مجھے اس میں کوئی فائدہ کی بات نظر نہیں آئی آپ نے یہ سن کر خیال ترک فرمادیا

(۳۵) عربیہ عورت: ان کا نام بھی معلوم نہ ہوسکا حضور علیہ نے پیغام نکاح دیا تھا پھر کسی وجہ سے ترک فرمادیا زرقانی میں ہے کہ ایک عورت نے جس کو آپ نے پیام دیا تھا کہا کہ میں اپنے باپ سے معلوم کرلوں پھر باپ نے اجازت دی تو آپ نے فرمایا کہ اب ہمارے نکاح میں دوسری آچکی۔

(۳۶) درہ: بنت ام سلمہ حضور علیہ کی خدمت میں ان کے لیے تحریک کی گئی آپ نے فرمایا وہ میری رضاعی بہن ہیں

(۳۷) امیمہ: بنت نعمان بن شراحیل۔ ان کا ذکر صحیح بخاری میں ہے (ملاحظہ ہو "کتاب الطلاق کا شروع ۷۹۰")

زرقانی میں بخاری کی کتاب النکاح کا حوالہ غلط ہے ان کا نام امامہ بھی ذکر ہوا ہے بخاری میں ہے کہ حضور علیہ نے امیمہ بنت شراحیل سے نکاح فرمایا پھر جب آپ نے ان کی طرف ہاتھ بڑھایا تو انہوں نے ناپسندیدگی کا اظہار کیا اس لیے آپ نے ابواسید کو جو انہیں لائے تھے حکم دیا کہ ان کو کچھ سامان اور دو کپڑے دے کر رخصت کردیں دوسری روایت بخاری میں اس کے متصل یہ بھی ہے کہ انہوں نے اعوذ باللہ منک کہا جس پر حضور علیہ نے "عذت بمعاذ" فرمایا اور پہلے اسماء بنت النعمان کے حالات میں بھی ایسا ہی قصہ نقل ہوا ہے پھر بخاری کی مذکورہ بالا دونوں روایتوں میں قصہ ایک ہی عورت کا ہے دو کا نہیں ہے جیسا کہ فتح الباری ۲۸۶۔۹ میں ہے زرقانی ۲۶۴۔۳ میں حافظ کا حوالہ دے کر لکھا کہ شامی کو مغالطہ ہوا کہ یہاں انہوں نے دو عورتوں کے قصے قرار دیئے اس کی وجہ یہ ہے کہ غالباً انہوں نے فتح کو اس مقام سے نہیں دیکھا

اور یہ مغالطہ بعض دوسرے شارحین کو بھی ہوا ہے اور علامہ عینی نے بھی جو حافظ ابن حجر پر نقد کرنے سے نہیں چوکتے یہاں حافظ ہی کی موافقت کی ہے اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حافظ کی تحقیق راجح ہے (عمدۃ القاری میں یہ بحث ۲۳۰-۲۰ طبع مصر میں ہے)

(۳۸) حبیبہ: بنت مسہل انصاریہ۔ محقق عینی نے لکھا کہ حضور علیہ السلام نے نکاح کا ارادہ فرمایا تھا مگر ترک فرما دیا

(۳۹) فاطمہ: بنت شریح۔ ابو عبید نے ان کو بھی ازواج مطہرات میں ذکر کیا ہے

(۴۰) عالیہ: بنت ظبیان۔ حضور علیہ السلام کے نکاح میں رہیں پھر آپ نے کسی وجہ سے طلاق دے دی

یہ سب نام عمدۃ القاری وزرقانی سے ذکر ہوئے ہیں اور ۴۱ واں نام خولہ بنت حکیم کا ہے جن کا ذکر تہذیب ۴۱۵ میں ہے کہ وہ ان عورتوں میں سے تھیں جنھوں نے اپنا نفس حضور علیہ السلام کو ہبہ کر دیا تھا واللہ تعالیٰ اعلم

اوپر کی یکجائی تفصیل سے معلوم ہوا کہ سب سے بڑا مرتبہ وغیر معمولی فضل و شرف تو پہلی ذکر شدہ گیارہ ازواج مطہرات کو حاصل ہے ان کے بعد ان صحابیات کو جن کو شرف ازدواج تو حاصل ہوا مگر کسی وجہ سے طلاق مل گئی پھر ان کو جن کو صرف شرف خطبہ و پیام ملا اور نکاح نہ ہو سکا اور ہم نے ان کے آخر میں یہ...... نشان لگا دیا ہے

سراری نبی کریم علیہ السلام

زرقانی نے لکھا کہ ابو عبیدہ کی تصریح سے حضور علیہ السلام کی باندیاں چار تھیں پہلی حضرت ماریہ قبطیہ بنت شمعون۔ جو آپ کے صاحبزادے حضرت ابراہیم کی والدہ محترمہ تھیں ان کی وفات خلافت فاروقی ۱۶ھ میں ہوئی ہے دوسری ریحانہ تھیں جن کی وفات حجۃ الوداع سے واپسی پر ۱۰ھ میں ہوئی۔ ایک روایت ہے کہ آپ نے ان کو آزاد کر کے نکاح فرمایا تھا تیسری کا نام نفیسہ ہے جو زینب بنت جحش کی مملوکہ تھیں اور انہوں نے حضور علیہ السلام کی خدمت میں پیش کر دیا تھا چوتھی کا نام زرقانی نے نہیں لکھا اور استیعاب میں رزینہ، خولہ و امیمہ کے اسماء گرامی بھی بحیثیت خادمات رسول اکرم علیہ السلام درج ہوئے ہیں۔

ارشاد انور: حدیث افک پر بخاری شریف کے درس میں ایک اہم علمی فائدہ ارشاد فرمایا تھا جو ازواج مطہرات کے تذکرہ کے بعد قابل ذکر ہے۔

فرمایا: یہ بہتان عظیم کا واقعہ ''بیت نبوت'' میں کیوں پیش آیا؟ اس کی حکمت الٰہیہ نبی اکرم علیہ السلام کے صبر عظیم اور احکام شرعیہ پر ثابت قدمی اور حدود سے عدم تجاوز کا اظہار تھی اس لیے کہ جب حضرت سعد نے اس شخص کے بارے میں حضور علیہ السلام سے سوال کیا جو اپنی بیوی کیساتھ کسی شخص کو برے حال میں دیکھے اور پھر اس کے پاس کوئی بینہ یعنی عینی شہادت وغیرہ بھی نہ ہو تو کیا کرے؟ آپ نے فرمایا ''یا تو بینہ (ثبوت) پیش کرے یا اس کو حد قذف لگے گی۔'' اس پر حضرت سعد سے رہا نہ گیا اور کہہ اٹھے واللہ! مجھ سے تو ایسا نہ ہو سکے گا بلکہ میں تو اس بدکردار کی گردن بے تامل اڑا دوں گا۔

حضور علیہ السلام نے یہ سن کر صحابہ کو خطاب کر کے فرمایا کہ دیکھو سعد کو کتنی غیرت ہے اور مجھے ان سے بھی زیادہ غیرت ہے اور اللہ تعالیٰ مجھ سے زیادہ غیرت والے ہیں اس کے بعد لعان کا حکم نازل ہوا تو حق تعالیٰ نے یہ بات کھول دی کہ یہ بات حضور علیہ السلام نے صرف سعد ہی کے لیے نہیں فرمائی بلکہ جب آپ خود بھی اس قصہ میں مبتلا ہوئے تو پورے صبر استقلال کے ساتھ وحی الٰہی کے منتظر رہے یعنی اپنے معاملہ میں بھی کوئی جلد بازی نہیں کی نہ اس بات کی مدافعت کے لیے ظاہری حیلوں اور تدابیر میں لگے جب حق تعالیٰ نے اپنی مشیت کے مطابق وحی بھیجی تب ہی ہر بات کا صحیح فیصلہ سامنے آیا اس کے بعد حضرت شاہ صاحب نے دوسری مفید بات بھی فرمائی۔

ابتلاء الانبیاء من جہۃ النساء: فرمایا میرے نزدیک حضور علیہ السلام سے قبل بھی کوئی نبی ایسا نہیں گزرا جس کو عورتوں کیطرف سے ابتلاء پیش نہ آیا ہو اس لیے کہ انبیاء علیہ السلام کے امتحان دوسرے لوگوں کی نسبت سے زیادہ سخت ہوتے ہیں اور جو ابتلاء و مصیبت ایک شخص کو خود

اپنے قبیلہ اور اہل بیت کی طرف سے پیش آتی ہے وہ بیرونی مصائب وابتلائات سے زیادہ صبر آزما اور حوصلہ شکن ہوتی ہے

حضرت آدم علیہ السلام کو جو ملامت حق تعالیٰ کی طرف سے ہوئی وہ حضرت حوا کے سبب ہوئی حضرت نوحؑ کی بیوی مومن نہ تھی (ظاہر ہے اس سے قلب نبی پر کیا گزرتی ہوگی) حضرت ابراہیمؑ حضرت سارہ وہاجرہ کے باہمی جھگڑے کی وجہ سے حضرت ہاجرہ واسماعیل کو لے کر وطن سے نکلنے پر مجبور ہوئے حضرت موسیٰؑ کو مجمع عام میں تقریر کے وقت ایک عورت ہی نے جھوٹی تہمت لگائی جس کو قارون نے مامور کیا تھا حضرت عیسیٰ علیہ السلام اپنی والدہ محترمہ کے متہم ہونے کے سبب ابتلاء میں پڑے حالانکہ وہ بری نہ تھیں حضرت لوط علیہ السلام کو بھی اپنی بیوی سے روحانی اذیت پہنچی اور وہ ان کی قوم کے ساتھ مستحق عذاب دنیوی واخروی ہوئی اسی طرح ان کے علاوہ دوسرے انبیاء علیہم السلام کو بھی ابتلاءات پیش آئے ہیں جن سے حق تعالیٰ نے اپنے انبیاء کا صبر استقلال اور دین وایمان پختگی واستقامت کو دکھلایا ہے ہم سمجھتے ہیں کہ حضور اکرم ﷺ کی مبارک زندگی میں جو تکلیف دہ واقعات آپ کی ازواج مطہراتؓ کی طرف سے یا ان کے بارے میں پیش آئے ہیں وہ بھی اسی مذکورہ حکمت الٰہیہ کے تحت رونما ہوئے ہیں اور ان مواقع میں جس طرح حضور ﷺ نے صبر واستقامت اور حلم وتحمل کا ثبوت دیا وہ بھی شان نبوت ہی کے شایان شان تھا دوسروں سے ایسا ہونا نہایت دشوار ومشکل ہے علیہ افضل الصلوات والتحیات المبارکة بعدد کل ذرة الف الف مرة

باب غسل المذی والوضوء منه

(مذی کا دھونا اور اس کی وجہ سے وضو کرنا)

(۲۶۴) حدثنا ابو الولید قال حدثنا زائدة عن ابی حصین عن ابی عبدالرحمن عن علی قال کنت رجلا مذاء فامرت رجلا یسال النبی صلی الله علیه وسلم لمکان ابنته فسال توضاء واغسل ذکرک.

ترجمہ: حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ مجھے مذی بکثرت آتی تھی چونکہ میرے گھر میں نبی اکرم ﷺ کی صاحبزادی تھیں اس لیے میں نے ایک شخص سے کہا کہ وہ آپ سے اس کے متعلق سوال کریں انہوں نے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ وضو کرو اور شرم گاہ کو دھولو۔

تشریح: محقق عینی نے لکھا کہ یہ باب مذی کو دھونے اور اس کی وجہ سے وضو کے ضروری ہونے کا حکم بتلانے کو قائم کیا گیا ہے پھر لکھا کہ بقول ابن عرابی مذی اور مذی دو طرح بولا جاتا ہے۔ یعنی وہ رطوبت جو بوقت ملاعبت وتقبیل وغیرہ خارج ہوتی ہے اور اسی سے عرب کا محاورہ ہے" کل ذکر یمذی و کل انثی تقذی" (ہر مرد کے آلہ تناسل سے اور ہر عورت کے رحم سے رطوبت خارج ہوا کرتی ہے) مذی کے علاوہ ایک رطوبت ودی بھی ہوتی ہے جس کا طبی فائدہ یہ ہے کہ اس کی لزوجت کے سبب پیشاب کے تیز مادہ کا کوئی اثر حلیل پر نہیں ہوتا اور اسی لیے وہ پیشاب کے ساتھ پہلے اور بعد کو خارج ہوتی ہے ان دونوں کا خروج بغیر شہوت ہوتا ہے اور ان کے نکلنے سے شہوت کا توڑ بھی نہیں ہوتا بخلاف منی کے کہ اس میں یہ دونوں باتیں ہوتی ہیں (یعنی خروج بہ شہوت اور بعد خروج انکسار شہوت)

مناسبت ابواب

محقق عینی نے لکھا کہ باب سابق سے مناسبت یہ ہے کہ اس میں منی کا حکم (وجوب غسل) بیان ہوا تھا اور اس میں مذی کا حکم (وجوب وضو) ثابت کیا گیا ہے۔

مطابقت ترجمۃ الباب

لکھا کہ یہ بھی ظاہر ہے کہ کیونکہ وضو کا حکم صراحۃً ومستقلاً اور غسل مذی کا حکم بہ ضمن "واغسل ذکرک" موجود ہے لہٰذا کرمانی کا اعتراض ختم ہو گیا کہ حدیث میں غسل مذی کا ذکر نہیں ہے دوسرے ایک روایت میں "توضاء واغسله" بھی وارد ہے۔ ظاہر ہے کہ

واغسلہ کی ضمیر کا مرجع مذی ہی ہوسکتا ہے اور اسی سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ مقصود شارع غسل مذی ہے غسل ذکر نہیں ہے جیسا کہ آگے اس کی تحقیق آئے گی (عمدہ ۳۵-۲)

بحث ونظر: علامہ بنوری دامت فیوضہم نے لکھا:۔ امام ابوحنیفہؒ امام مالکؒ وشافعیؒ واحمدؒ صرف موضعِ نجاست (مذی) ہی کے دھونے کا حکم دیتے ہیں، لیکن امام مالک واحمد سے ایک روایت حکم غسلِ ذکر بھی ہے، اور امام احمد سے ایک روایت میں ذکر کے ساتھ انثیین کا دھونا بھی واجب ہے (کما فی المغنی ص ۱۶۶/۱، وشرح المہذب ص ۱۴۴/۱ اوالعمدہ ص ۳۷/۲) کیونکہ حدیث بخاری میں ذکر کے ساتھ غسلِ ذکر کا ذکر ہے، اور حدیث ابی داؤد میں غسلِ انثیین بھی مذکور ہے، جمہور کی طرف سے جواب یہ ہے کہ اکثر احادیث میں ذکرِ انثیین نہیں ہے اور سہل بن حنیف کی روایت میں صرف وضو کافی ہونے کی صراحت ہے، اور جس حدیث میں غسلِ ذکر کا حکم ہے وہ بطورِ استحباب ہے، یا موضعِ اصابت مذی مراد ہے جیسا کہ نووی نے شرح المہذب میں کہا کہ یا حسبِ تحقیق امام طحاویؒ غسلِ ذکر کا حکم بطور علاج کے تھا کہ پانی کی برودت سے اخراجِ رطوبت میں رکاوٹ یا کمی ہوجائے۔

علامہ نووی کی رائے: آپ نے باب المذی کی کے تحت حدیث مسلم پر بحث کرتے ہوئے لکھا کہ حدیث سے چند فوائد معلوم ہوئے۔

(۱)۔ مذی کے خروج سے صرف وضو واجب ہوگا غسل نہیں

(۲)۔ مذی نجس ہے اسی لیے غسل ذکر ضروری ہوا لیکن اس سے مراد شافعی اور جماہیر کے نزدیک صرف وہ جگہ ہے جہاں مذی لگی ہو، تمام کو دھونا نہیں، امام مالک واحمد سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ سب کو دھونا واجب ہے

(۳)۔ مذی کو دھونا ہی ضروری ہے ڈھیلے، پتھر وغیرہ سے صاف کر دینا ہی کافی نہیں کیونکہ بول وبراز میں جو ڈھیلے وغیرہ پر اکتفا جائز ہوا ہے وہ دفع ومشقت وتکلیف کے سبب ہے کہ وہ ہر وقت کی ضرورت ہے باقی نادر الوقوع چیزیں جیسے خون ومذی وغیرہ کہیں لگ جائیں تو ان کے لیے یہ سہولت شارع کی طرف سے نہیں دی گئی اور یہی قول ہمارے مذہب کا زیادہ صحیح ہے اور دوسرا قول جو نجاست معتادہ بول براز پر قیاس کر کے جواز کا ہے اس کی صحت کی صورت یہ ہے کہ:

حدیث الباب کا تعلق ان لوگوں سے ہے جو ایسے شہروں میں رہتے ہیں جہاں پانی سے استنجاء کا عام دستور ہے یا اس کو استحباب پر محمول کریں گے (لہٰذا ڈھیلے وغیرہ پر اکتفا جائز غیر مستحب ہوا) اور پانی کا استعمال مستحب ٹھہرا (نووی شرح مسلم ۱۴۳۔ علامہ نووی کے قول مذکور کو حافظ ابن حجر نے فتح الباری ۲۶۳۔۱ میں اور محقق عینی نے عمدۃ القاری ۳۸-۲ میں اس طرح نقل کیا ہے" علامہ ابن دقیق العید نے حدیث الباب سے طہارت ومذی کیلئے تعیین ماء پر استدلال کیا ہے اور نووی نے بھی شرح مسلم میں اسی رائے کی تصحیح کی ہے لیکن انہوں نے اپنی دوسری کتابوں میں اس کا خلاف کیا ہے اور جواز اکتفا والے قول کی تصحیح کی ہے۔ حافظ نے لکھا کہ" ایسا انہوں نے مذی کو بول پر قیاس کر کے اور امر غسل کو استحباب پر محمول کر کے یا حکم حدیث کو کثیر الوقوع صورت پر مبنی سمجھ کر کیا ہے اور یہی مشہور مذہب بھی ہے

حافظ ابن حجر نے تصریح کردی کہ مشہور مذہب جواز اقتصار ہی ہے (اس لیے وہی قابل ترجیح بھی ہے) اور علامہ نووی نے جو قول اول کو شرح مسلم میں راجح قرار دیا ہے وہ مشہور کے خلاف اور خود ان کے اختیار کے بھی خلاف ہے جو دوسری کتابوں میں انہوں نے ذکر کیا ہے اس آخری بات پر نقد کرنے میں محقق عینی بھی حافظ کے ساتھ ہیں ہم نے نووی کی پوری عبارت شرح مسلم سے اس لیے ذکر کردی ہے کہ ان پر حافظ عینی دونوں کے نقد کی صحیح وجوہ سامنے آجائیں اور اسی لیے ہم سمجھتے ہیں کہ ان کے نقد کو غیر صحیح سمجھنا موزوں نہیں اور امام نووی نے غسل عضو کی صورت میں جو صرف محل مذی کے دھونے کو واجب اور کل کو مستحب کہا ہے وہ الگ بات ہے نہ اس بارے میں ان کی دو رائے ہیں اور نہ ان کے تخالف وتضاد پر نقد وارد ہوا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

حافظ ابن حزم پر تعجب

قاضی شوکانی نے لکھا کہ یہ عجیب بات ہے کہ ابن حزم نے ظاہری ہوتے ہوئے ظاہر حدیث کو ترک کر کے یہاں جمہور کا مسلک اختیار کر لیا اور کہا کہ ایجاب غسل کل ایسی شریعت ہے جس پر کوئی دلیل و حجت نہیں ہے اور یہ تعجب اس لیے اور بڑھ جاتا ہے کہ خود ابن حزم نے بھی حدیث فلیغسل ذکرہ اور حدیث واغسل ذکرک کی روایت کی ہے اور ان دونوں کی صحت میں بھی کوئی کلام نہیں کیا اور یہ معقول بات بھی ان سے اوجھل ہوگئی کہ ذکر کا اطلاق بطور حقیقت تو کل پر ہی ہوسکتا ہے اور بعض پر اس کا اطلاق مجازی ہوگا پھر یہی بات انثیین میں بھی ہے اس لیے ان کی ظاہریت کے مناسب یہی تھا کہ وہ بعض مالکیہ و حنابلہ کے مسلک پر جاتے (بذل المجہود ۱۳۱۔۱)

مذی سے طہارت ثوب کا مسئلہ

اس مسئلہ پر امام ترمذی نے مستقل باب قائم کیا ہے اس بارے میں جمہور ائمہ ابوحنیفہ مالک و شافعی تو یہی کہتے ہیں کہ مذی بھی چونکہ بول کی طرح نجس ہے اس لیے کپڑے سے بھی اس کا دھونا ضروری ہے امام احمد سے ایک روایت تو جمہور کے موافق ہے دوسری میں وہ مثل منی ہے تیسری یہ ہے کہ اس کے لیے صرف نضح (پانی چھڑک دینا کافی ہے یعنی پانی بہانا اچھی طرح سے دھونا ضروری نہیں ہے کیونکہ حدیث شریف میں نضح ثوب کو بتلایا گیا ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ اغسل ذکرک وغیرہ سے وجوب غسل بوجہ نجاست ثابت ہو چکا ہے لہٰذا حکم عام ہوگا اور عارضۃ الاحوذی میں اس کی نجاست پر اجماع نقل ہوا ہے (۱۷۶۔۱) اس اجماع کے باوجود امام احمد سے قول نضح لائق تعجب ہے اس لیے بظاہر ان کی طرف اس روایت کی نسبت کمزور ہے واللہ اعلم۔

قاضی شوکانی وغیرہ پر تعجب

صاحب البذل نے لکھا کہ شوکانی اور ان کے متبعین غیر مقلدین اکتفاء بالنضح کے قائل ہوئے ہیں حالانکہ جمہور بلکہ سب ہی ائمہ غسل ثوب کو ضروری قرار دیتے ہیں آپ نے بذل ۱۳۱۔۱ میں اور حضرت شاہ صاحب نے درس ابی داؤد میں شوکانی و صاحب عون العبود پر نقد کیا ہے انوار المحمود ۹۰۔ افرمایا کہ شوکانی نے رش کو کافی قرار دیا۔ اور صاحب العون نے ترقی کر کے یہ بھی دعوی کر دیا کہ روایۃ اثرم کی وجہ سے رش ہی متعین ہے حالانکہ رش بھی روایات میں بمعنی غسل مستعمل ہوا ہے مجمع میں ہے فرش علی رجلہ یعنی تھوڑا پانی پاؤں پر ڈالا تا کہ اسراف نہ ہو اور **کانت الکلاب تقبل وتدبر فی المسجد فلم یکون یرشون شیئا** میں بھی رش بمعنی صب لیا گیا ہے لہٰذا رش کو مقابل صب و غسل قرار دے کر رش بمعنی چھڑکنے کو کافی یا متعین سمجھ لینا حدیث فہمی سے دور ہے اور غالباً اسی بات کو محسوس کر کے اس دور کے امام اہل حدیث علامہ مبارکپوری نے علامہ شوکانی و صاحب العون کے مذکورہ فیصلہ کو محل تامل کہہ کر انصاف کی بات کہی ہے۔ آپ نے تحفۃ الاحوذی شرح جامع الترمذی ۱۱۳۔۱ سطر ۳۲ میں کلام شوکانی مذکور نقل کر کے لکھا ''کلام الشوکانی ہذا عندی محل تامل فتفکر'' میرے نزدیک شوکانی کہ یہ فیصلہ محل تامل ہے اس لیے فکر صحیح سے کام لو) یعنی محض اس لیے کہ ہمارے بڑوں نے ایک بت کہی ہے غیر مقلدوں کو اس کی بے سوچے سمجھے پیروی نہیں کرنی چاہیے کاش ایسی فراخدلی اور انصاف پسندی کے مظاہرے زیادہ تعداد میں اور جگہ جگہ ملتے تاہم ہمیں توقع ہے کہ نئی اور آئندہ دور کے علماء حدیث اس اسوۂ حسنہ پر چلنے کی کوشش کریں گے۔ واللہ الموفق

سائل کون تھا؟

حدیث الباب کے تحت ایک بحث یہ بھی ہوئی ہے کہ حضور ﷺ نے مذی کے بارے میں مسئلہ کس نے دریافت کیا؟ اس سلسلہ میں نسائی نے سب سے زیادہ روایات کا ذخیرہ پیش کیا ہے اور شارحین حدیث میں سے محقق عینی نے ۳۵۔۲، ۳۶۔۲ میں اکثر روایات جمع کر دی ہیں ترمذی، ابوداؤد و نسائی صحیح ابن خزیمہ صحیح ابن حبان و اسماعیلی کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت علی نے سوال کیا تھا لیکن دوسری

روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت علی، حضرت فاطمہ اور تعلق دامادی کے سبب سے خود اس قسم کا سوال کرنے سے شرماتے تھے اگرچہ محدثین نے تطبیق کی صورت نکالی ہے کہ شروع میں آپ نے حضرت عمار و مقداد سے سوال کرنے کو فرمایا ہوگا اور ان میں سے کسی ایک یا دونوں کے ذریعہ جواب مل جانے پر مزید اطمینان کے لیے کسی موقع سے خود بھی دریافت فرمالیا ہوگا جیسا کہ ابن حبان نے کہا ہے تاہم ہمارے حضرت شاہ صاحب نے آپ کے براہ راست سوال نہ کرنے ہی کے احتمال کو ترجیح دی ہے اور فرمایا کہ سوال مذکور کا سبب و باعث چونکہ حضرت علی بنے تھے اور وہی صاحب واقعہ بھی تھے اس لیے نسبت ان کی طرف ہوگئی ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے بھی تاویل کی ہے محقق عینی کی رائے یہ ہے کہ صحیح و صریح احادیث کے پیش نظر تینوں ہی کی طرف سوال کی نسبت حقیقی مجازی نہیں ہے عمدة ۳۶-۲

حدیثی فوائد و احکام

محقق عینی نے حدیث الباب سے مندرجہ ذیل احکام استنباط کئے

(۱) مسئلہ پوچھنے میں دوسرے کو وکیل بنا سکتے ہیں اور موکل کی موجودگی میں بھی وکیل دعوی کرسکتا ہے کیونکہ ایک روایت سے حضرت علی کا اسی مسئلہ کو اپنی موجودگی میں دوسرے حاضر مجلس کے ذریعے معلوم کرانے کا ثبوت ہوا ہے

(۲) خبر واحد مقبول ہے اور باوجود خبر مقطوع حاصل کرنے پر قدرت ہونے کے بھی خبر مظنون پر اعتماد درست ہے کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے مقداد کی خبر پر اعتماد کیا جبکہ خود بھی سوال کر سکتے تھے

(۳) دامادی و سسرالی رشتوں کے خوش اسلوبی پہلوؤں کی رعایت مستحب ہے اور شوہر کو خاص طور سے نسوانی تعلق کی باتیں اپنے خسر سالے وغیرہ قریبی تعلق والوں کے سامنے نہ کہنی چاہئیں کیونکہ حضرت علی نے فرمایا فان عندی ابنتہ وانا استحیی'' آپ کی صاحبزادی میرے نکاح میں ہیں اس لیے مجھے ایسا سوال کرنے سے شرم آتی ہے

(۴) مذی کے خروج سے صرف وضو واجب ہوگا غسل نہیں۔

(۵) صحابہ کرام کو بحیثیت صحابی بھی حضور اکرم ﷺ کی غایت توقیر و تعظیم ملحوظ تھی

(۶) حیا و شرم کی بات بالمواجہ نہ کرنے میں ادب کی رعایت ہے حدیث کے دوسرے اہم مسائل اوپر زیر بحث آچکے ہیں۔ (عمدہ ۳۷-۲)

باب من تطیب ثم اغسل وبقی اثر الطیب

جس نے خوشبو لگائی پھر غسل کیا اور خوشبو کا اثر باقی رہا

(۲۶۵) حدثنا ابو نعمان قال حدثنا ابو عوانة عن ابراهیم بن محمد بن المنتشر عن ابیه قال سالت عائشه وذکرت لها قول ابن عمر مآ اجب ان اصبح محرما انضخ طیباً فقالت عائشة انا طیبت رسول الله صلی علیه وسلم ثم طاف فی نسائه ثم اصبح محرما

(۲۶۶) حدثنا آدم ابن ابی یاس قال حدثنا الحکم عن ابراهیم عن الاسود عن عائشة قالت کانی انظر الی وبیص الطیب فی مفرق النبی صلی الله علیه وسلم وهو محرم.

ترجمہ: حضرت ابراہیم بن محمد بن منتشر نے اپنے والد سے روایت کیا ہے کہ میں نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے پوچھا، اور ان سے ابن عمرؓ کے اس قول کا ذکر کیا کہ میں اسے گوارا نہیں کر سکتا کہ میں احرام باندھوں اور خوشبو میرے جسم سے مہک رہی ہو تو حضرت

عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا، میں نے خود نبی کریم علیہ السلام کو خوشبو لگائی ہے پھر آپ علیہ السلام اپنی تمام ازواج مطہرات کے پاس گئے اور اس کے بعد احرام باندھا۔

ترجمہ: حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ گویا میں حضور علیہ السلام کی مانگ میں خوشبو کی چمک دیکھ رہی ہوں اور آپ علیہ السلام احرام باندھے ہوئے ہیں۔

تشریح: محقق عینی نے لکھا: اس بات میں غسل جنابت سے قبل خوشبو استعمال کرنے کا حکم بتلانا ہے جبکہ اس خوشبو کا اثر غسل کے بعد بھی بدن پر باقی رہے، اس زمانہ میں جماع کے وقت حصول نشاط کے لئے خوشبو کا استعمال عام طور سے کیا جاتا تھا اور ابن بطال نے کہا کہ "جماع کے وقت مردوں عورتوں کے لئے خوشبو کا استعمال مسنون بھی ہے" پھر علامہ عینی نے لکھا: اس باب کی سابق باب سے مناسبت یہ ہے کہ وہاں غسل مذی سے پاکیزگی کے ساتھ نشاط طبعی دل کو حاصل ہوا تھا، اور یہاں جماع کے وقت خوشبو کے استعمال سے بدن کو پاکیزگی، نشاط قلبی کے ساتھ میسر ہونا مطابقت ترجمۃ الباب کے بارے میں لکھا کہ ترجمہ کے دو حصے تھے، ایک اغتسال جس سے پہلی حدیث الباب کا جملہ ثم عاف الخ مطابق ہے، کیونکہ طواف نساء کنایہ جماع سے ہے، جس کے لوازم میں سے فریضہ غسل ہے، ترجمہ کا دوسرا حصہ بقاء اثر الطیب ہے، جس کی مطابقت قول عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ہے کیونکہ انہوں نے حضرت ابن عمر کی بات رد کرنے کو ثم اصبح محرما فرمایا جس کے ساتھ ینضخ طیبا محذوف مقدر ماننا پڑے گا، تاکہ رد مکمل ہو سکے، نیز دوسرے حدیث الباب کا جملہ کانی انظر الی وبیص الطیب الخ بھی اسی دوسرے حصہ ترجمہ سے مطابق ہے (عمدہ ص ۳۸ ج ۲)

وبیص، چمک دمک، محدث اسماعیلی نے کہا وبیص الطیب کو صرف خوشبو کے لئے نہیں بولتے بلکہ اس کے چمکنے کو بحالت موجودگی جرم طیب ہی بولیں گے، ابن التین نے کہا کہ وبیص مصدر ہے وبص یبص کا مفرق بکسر راء وفتح وسط سر کی مانگ پر بولتے ہیں جو پیشانی سے دائرہ وسط راس تک ہوتی ہے (عمدہ ص ۳۹ ج ۲)

حافظ ابن حجر اور عینی دونوں نے لکھا کہ حدیث الباب بدن محرم پر بقاء اثر الطیب کے جواز پر دال ہے، یعنی پہلے سے لگی ہوئی ہو تو حالت احرام کے خلاف نہیں، نہ اس کی وجہ سے کفارہ لازم ہوگا، البتہ احرام کے بعد ممنوع ہے، یہ مسئلہ مع تفصیل اختلاف انوار الباری کی اسی جلد میں ۶۴ وص ۶۵ پر گزر چکا ہے۔

امام محمد امام مالکی کے ساتھ: ہمارے حضرت شاہ صاحب نے یہاں اس مناسبت سے کہ مسئلہ مذکور میں امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ و امام ابو یوسف کو چھوڑ کر امام مالک کی موافقت کی ہے، فرمایا کہ امام محمد نے کچھ اور مسائل میں بھی اپنی استاذ امام مالک کا ساتھ دیا ہے، مثلاً صلوٰۃ القائم خلف القاعد، مسئلہ ازبال وابوال، مسئلہ حرمۃ موضع الدم فقط فی الحیض۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ امام محمدؒ نے ان مسائل کو محض اپنے استاذ وشیخ کی رعایت و وجاہت کی وجہ سے اختیار کیا ہے، کیونکہ ایسی توقع تو ایسے اکابر ائمہ وفقہاء سے نہایت ہی مستبعد ہے، اور اسی لئے امام محمدؒ نے اگر چند مسائل میں حق سمجھ کر امام مالکؒ کی موافقت کی ہے تو بکثرت مسائل میں ان کے خلاف بھی کیا ہے۔

کتاب الحجۃ کا ذکر خیر: بلکہ ایک عظیم القدر مستقل تالیف "کتاب الحجۃ علی اہل المدینۃ" لکھ گئے ہیں جس میں بہت سے فقہاء مدینہ اور خود امام مالکؒ کے مسلک پر بھی سخت تنقید کی ہے اور دلائل وآثار سے ان کے مسلک کی غلطی ثابت کی ہے۔

الحمد للہ یہ کتاب بہترین عربی ٹائپ سے مزین ہو کر مع تعلیقات علامہ محدث مولانا المفتی سید مہدی حسن صاحب مدظلہ صدر مفتی دارالعلوم دیوبند دامت فیوضہم السامیہ نخبۃ احیاء المعارف النعمانیہ حیدرآباد دکن سے طبع ہونی شروع ہوگئی ہے اور جلد اول ضخیم ۵۹۴ صفحات پر

شائع ہوچکی ہے، جزاہم اللہ عن سائر الامۃ خیر الجزاء۔

باب تحليل الشعر حتى اذا ظن انه قد اروى بشرته افاض عليه

(بالوں کا خلال کرنا اور جب یقین ہوگیا کہ کھال تر ہوگئی تو اس پر پانی بہادیا)

(۲۶۷) حدثنا عبدان قال اخبرنا عبدالله قال اخبرنا هشام ابن عروة عن ابيه عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اغتسل من الجنابة غسل يديه وتوضاء وضوئه للصلوة ثم اغتسل ثم تخلل بيده شعره حتى اذا ظن انه قد اروى بشرته افاض عليه المآء ثلاث مرات ثم غسل سائر جسده وقالت كنت اغتسل انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم من اناء واحد نغرف منه جميعا:

ترجمہ: حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ جب رسول اکرم ﷺ جنابت کا غسل کرتے تو اپنے دونوں ہاتھوں کو دھوتے اور نماز کی طرح وضو کرتے پھر غسل کرتے، پھر اپنے ہاتھ سے بالوں کا خلال کرتے اور جب یقین کر لیتے کہ کھال تر ہوگئی ہے تو تین مرتبہ اس پر پانی بہاتے پھر تمام بدن کا غسل کرتے کہ حضرت عائشہ نے فرمایا کہ میں اور رسول اللہ ایک برتن میں غسل کرتے تھے ہم دونوں اس سے چلو بھر بھر کر پانی لیتے تھے۔

تشریح: ص ۲۴۳ پر شروع کتاب الغسل میں بھی اسی کے قریب الفاظ میں حدیث بواسطہ مالک عن ہشام گزر چکی ہے فرق اتنا ہے کہ وہاں "ثم غسل سائر جسدہ" کی جگہ "ثم يفيض الماء على جسده" یہاں سائر کو اگر بقیہ کے معنی میں سوئر سے لیا جائے تو باقی جسم دھونے کی بات ثابت ہوتی ہے اور اگر سائر سور البائد سے ہو تو تمام جسم دھونے کا ثبوت ہوا، جس سے بقول حافظ ابن حجر و عینی دونوں روایتیں جمع ہوجاتی ہیں (فتح الباری ص ۲۶۴ ج ۱)

محقق عینی نے دونوں بابوں میں مناسبت یہ بتلائی کہ تخلیل شعر دونوں میں ہے، پہلے میں خوشبو لگانے والے نے اگر بالوں میں تیل و خوشبو لگا کر ان کا خلال کیا تھا تو اس باب میں پانی بالوں کی جڑوں میں پہنچا کر ان کا خلال کیا ہے اور مطابقت ترجمۃ الباب ظاہر ہے۔

بحث و نظر: امام بخاری کا مقصد تخلیل شعر کی اہمیت بتلانا ہے کہ غسل جنابت میں بالوں کی جڑیں اور سر کی کھال تر کرنا واجب و ضروری ہے، یوں ہی پانی بہادینا کافی نہیں ہے۔

محقق عینی نے لکھا: ابن بطال مالکی نے کہا کہ غسل جنابت میں تخلیل شعر کا ضروری و واجب ہونا مجمع علیہ ہے اور اسی پر داڑھی کے بالوں کو بھی قیاس کیا گیا ہے اور دونوں کا حکم ایک قرار دیا گیا ہے، لیکن یہ بات نہیں کیونکہ تخلیل لحیہ کے بارے میں اختلاف ہے، ابن القاسم نے امام مالک سے یہ روایت کی کہ وہ نہ غسل میں واجب ہے مگر نہ وضوء میں۔ ابن وہب نے دونوں میں تخلیل نقل کی ہے، اشہب نے روایت کی ہے کہ غسل میں تو اسی حدیث کی وجہ سے واجب ہے مگر وضوء میں نہیں ہے کیونکہ عبداللہ بن زید والی حدیث وضوء میں کوئی ذکر تخلیل لحیہ کا نہیں ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ اور امام احمد کا بھی ہے امام شافعی نے تخلیل کو مسنون کہا اور جلد تک پانی پہنچانے کو جنابت میں فرض قرار دیا، امام مزنی نے وضوء اور غسل دونوں میں تخلیل کو واجب کہا (عمدہ ص ۴۰ ج ۲)

امام بخاری نے تخلیل لحیہ کا باب نہیں باندھا تھا، مگر امام ترمذی و ابوداؤد نے اس پر باب قائم کر کے احادیث روایت کیں، غالباً اس لئے کہ امام بخاری کی شرط پر وہ احادیث نہ تھیں، امام ابوحنیفہ و امام محمد کے نزدیک وضوع میں تخلیل صرف آداب و مستحبات سے ہے، اور امام ابو یوسف کے نزدیک بدرجہ سنت ہے، لیکن یہ اختلاف داڑھی کے لٹکتے ہوئے بالوں میں ہے، اور جو بال چہرہ کے اوپر اور حد وجہ میں ہیں ان کا دھونا بجائے چہرے کی جلد کے واجب و ضروری ہے اور یہی مذہب امام مالک، شافعی، احمد و جماہیر، علماء و صحابہ و تابعین وغیرہم کا بھی ہے۔

حضرت گنگوہی کا ارشاد: آپ نے فرمایا کہ حدیث بیان کرنے کے بعد حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا یہ فرمانا کہ میں حضور اکرم ﷺ کے ساتھ غسل کیا کرتی تھی، اس لئے ہے کہ اچھی طرح یہ بات واضح ہو جائے کہ وہ اس واقعہ کو سب سے زیادہ جانتی تھیں، حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے لکھا: لہٰذا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا قول اس سلسلہ کی سب سے بڑی قوی دلیل ہے، پھر حافظ عینی نے لکھا کہ یہ تخلیل شعر غیر واجب ہے اتفاقاً مگر جب کہ بال کسی چیز سے کھال کو چمٹے ہوئے ہوں، جس کے باعث کھال تک پانی نہ پہنچ سکے (یعنی خلال کرنے سے کھال تک پانی پہنچے گا) پھر لکھا: میرے نزدیک زیادہ بہتر توجیہ یہ ہے کہ امام بخاری نے یہاں مشہور خلافی مسئلہ پر تنبیہ کی ہے، وہ یہ کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تو غسل جنابت اور غسل حیض دونوں یکساں ہیں، لیکن امام احمد کے یہاں فرق ہے کہ بال گوندھے ہوئے ہوں تو ان کو بھی غسل حیض میں کھولنا پڑے گا اور غسل جنابت میں ضروری نہیں، اور اسی کی طرف امام بخاری کا بھی میلان معلوم ہوتا ہے کیونکہ یہاں غسل جنابت میں تو صرف کھال کو تر کرنے کا ذکر کیا ہے اور آگے ابواب حیض میں مستقل باب "**نقض المراء ة شعره عند غسل الحيض**" لائیں گے (لامع الدراری ص ۱۱۰/۱) لیکن حافظ ابن حجر و محقق عینی کا فیصلہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری وجوب و عدم وجوب نقض شعر دونوں احتمال کو سامنے لانا چاہتے ہیں، اگرچہ حدیث الباب سے بظاہر وجوب معلوم ہوتا ہے اور اس کے قائل حائض کے بارے میں حسن و طاؤس ہیں، جو جنابت میں اس کے قائل نہیں ہیں، اور امام احمد بھی اسی کے قائل ہیں، لیکن ان کے اصحاب میں سے ایک جماعت حیض و جنابت دونوں کے غسل میں نقض شعر کو صرف مستحب کہتی ہے اور ابن قدامہ نے کہا کہ میرے علم میں بجز عبداللہ بن عمر کے کوئی بھی، ان دونوں کے اندر وجوب نقض کا قائل نہیں ہوا۔

علامہ نووی نے کہا کہ یہ قول نخعی سے منقول ہے اور جمہور کا استدلال عدم وجوب کیلئے حدیث ام سلمہؓ سے ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے غسل جنابت کے لئے اور دوسری روایات میں غسل حیض و جنابت دونوں کے لئے نقض شعر کو غیر ضروری قرار دیا، اسی لئے جمہور نے حدیث الباب کو استحباب پر محمول کیا ہے یا اس کو ایسی صورت پر محمول کریں گے کہ بغیر بال کھولے ان کی جڑوں تک پانی نہ پہنچ سکتا ہو (فتح الباری ص ۲۸۶ ج ۱)

محقق عینی نے لکھا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، ابن عمر و جابر نے اس کو ضروری قرار نہیں دیا، اور یہی مذہب امام مالک کوفیین، شافعی اور عامۃ الفقہاء کا ہے اور اعتبار وصول ماء کا ہے اگر کسی وجہ سے پانی بالوں کی جڑوں میں نہ پہنچے گا تو ضرور بالوں کو کھولنا پڑے گا (عمدہ ۱۱۸ ج ۲)

حاصل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک عورت پر واجب نہیں کہ کسی غسل میں بھی گوندھے ہوئے بالوں کو کھولے اور لٹکے ہوئے گوندھے بالوں کو دھونا اور تر کرنا ضروری بلکہ مسنون بھی نہیں ہے، بشرطیکہ بالوں کی جڑوں میں پانی پہنچ جائے، خواہ وہ غسل جنابت کا ہو یا حیض و نفاس کا، یہی مذہب دوسرے ائمہ و جمہور علماء کا بھی ہے، صرف امام احمد کا اختلاف غسل حیض میں ہے کہ اس میں وہ گوندھے ہوئے سارے بالوں کو کھول کر دھونا ضروری کہتے ہیں، پھر امام اعظم سے دو روایات ہیں ایک تو جمہور کے موافق کہ اس حکم میں مرد و عورت کا کوئی فرق نہیں ہے دوسری یہ کہ مرد کو گوندھے ہوئے بال کھولنے چاہئے، جیسے ترک اور علوی حضرات کی عادت ایسے بال رکھنے کی ہے، یعنی اس سلسلہ میں جو رعایت عورتوں کو دفع حرج کے لئے دی گئی ہے، وہ مردوں کے لئے نہیں بلکہ ان کو چاہیے کہ بالوں کی ساری میریاں کھولیں اور لٹکے ہوئے بال بھی سب تر کریں۔ تب غسل صحیح ہوگا، علامہ شامی نے کہا کہ یہی صحیح ہے ثوبان سے ابوداؤد شریف میں جو روایت ہے اس سے مردوں اور عورتوں کے بارے میں الگ الگ حکم معلوم ہوتا ہے اس روایت میں اگرچہ اسماعیل بن عیاش ہیں لیکن علامہ شوکانی نے کہا کہ یہ روایت ان مرویات میں سے ہے جو انہوں نے شامیوں سے لی ہیں اور ان کی وہ مرویات قوی ہیں لہٰذا قبول ہوگی (بذل المجہود ص ۱۴۵ ج ۱ و انوار المحمود ص ۱۱۰ ج ۱)

باب من توضاء فی الجنابة ثم غسل سائر جسده ولم يعد غسل مواضع الوضوء منه مرة اخرىٰ.

(حالت جنابت میں وضو کیا، پھر سارا بدن دھویا اور مواضع وضو کو دوبارہ نہ دھویا تو کیا حکم ہے؟)

(۲۶۸) حدثنا يوسف بن عيسى قال انا الفضل بن موسىٰ قال انا الاعمش عن سالم عن كريب مولى ابن عباس عن ابن عباس عن ميمونة قالت وضع رسول الله صلى الله عليه وسلم وضوء الجنابة فاكفاء بيمينه على يساره مرتين او ثلاثا ثم غسل فرجه ثم ضرب يده بالارض او الحائط مرتين او ثلاثا ثم تمضمض واستنشق وغسل وجهه وذراعيه ثم افاض علىٰ رائسه المآء ثم غسل جسده ثم تنحى فغسل رجليه قالت فاتيته بخرقه فلم يردها فجعل ينفض بيده:

ترجمہ: حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے غسل جنابت کے لئے پانی رکھا پھر آپ ﷺ نے پانی دو یا تین مرتبہ داہنے ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر ڈالا، پھر شرم گاہ کو دھویا، پھر ہاتھ کو زمین یا دیوار پر دو یا تین مرتبہ مار کر دھویا پھر کلی کی اور ناک میں پانی ڈالا اور اپنے چہرے اور بازوں کو دھویا، پھر سر پر پانی ڈالا اور سارے بدن کا غسل کیا، پھر اپنی جگہ سے ہٹ کر پاؤں دھوئے، حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ میں پھر ایک کپڑا لائی، تو آپ نے اسے نہیں لیا اور ہاتھوں ہی سے پانی جھاڑتے لگے۔

تشریح: امام بخاری اس باب میں یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ غسل جنابت سے قبل اگر وضوء کر لیا جائے تو باقی تمام جسم کو دھو لینے کے بعد پھر سے اعضاء وضوء کا دھونا ضروری نہیں ہے، کیونکہ وہ اعضاء ایک مرتبہ دھل چکے اور غسل میں سارے اعضاء جسم کا دھل جانا کافی ہے، خواہ ان کا غسل وضو کے طور پر اور اس کے ضمن میں ہوا ہو یا اس غسل کے اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ غسل جنابت کے وقت صرف پورے جسم کا دھل جانا ضروری ہے اور اس کے اندر وضو کی حیثیت ضمنی ہے، الگ سے اس کا مرتبہ وجوب وفرض کا نہیں ہے، اسی لئے یہ روایت ترمذی حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا مروی ہے: "انه عليه السلام كان لا يتوضاء بعد الغسل" (نبی کریم ﷺ غسل کے بعد وضو نہ فرمایا کرتے تھے) جس کا مطلب ملا علی قاری نے لکھا: "یعنی وضوء اول غسل پر اکتفا کرنے کی وجہ سے، یا اس لئے کہ حدث اصغر (چھوٹی ناپاکی) حدث اکبر (بڑی ناپاکی) کے ضمن میں خود ہی رفع ہو چکی ہے، کیونکہ سارے اعضاء جسم پر پانی پہنچ چکا ہے، اگرچہ یہ صورت (یعنی غسل سے پہلے وضو کرنے کی) بطور رخصت ہے" (اور بہتر یہی ہے کہ غسل سے پہلے وضو کر لیا جائے) نیز حضرت ابن عمرؓ سے بھی یہ حدیث عائشہ مرفوعاً مروی ہے اور ان سے موقوفاً بھی نقل ہوا کہ جب ان سے وضوء بعد الغسل کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا: کونسا وضو غسل سے بڑھ کر ہوگا؟ اور یہ بھی روایت ہے کہ ان سے کسی نے کہا کہ میں تو غسل کے بعد وضو کرتا ہوں تو اس پر فرمایا کہ تم نے بہت ہی تعمق وتشدد اختیار کیا،

حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: کیا تم میں سے کسی ایک کو یہ کافی نہیں کہ سر سے پاؤں تک جسم کو دھو لے (ابن ابی شیبۃ) اسی طرح دوسری روایات میں بھی ایک جماعت صحابہ اور بعد کے حضرات سے مروی ہیں، حتی کہ ابوبکر بن العربی نے فیصلہ کی بات لکھ دی کہ "علماء میں سے کسی کا بھی اس امر میں اختلاف نہیں ہوا وضو غسل کے ضمن میں آجاتا ہے، اور یہ کہ طہارت جنابت کی نیت، طہارت حدث پر بھی شامل ہے یعنی اس کو ختم کر دیتی ہے کیونکہ موانع جنابت، موانع حدث سے زیادہ ہیں، پس کم مقدار زیادہ کی نیت میں داخل ہو ہی جائے گی، اور بڑی نیت چھوٹی نیت سے بے نیاز کر ہی دے گی" (تحفۃ الاحوذی ص ۱۰۹ ج ۱)

وضو قبل الغسل کیسا ہے؟: یہ تو اوپر معلوم ہو چکا کہ غسل کے بعد وضو کی کوئی اصل نہیں اس لیے اس کو علماء نے بدعت بھی کہا ہے مگر سوال قبل غسل والے وضو میں ہے کہ اس کا شرعی درجہ کیا ہے؟ سو اس کی تفصیل ہم شروع کتاب الغسل میں کر آئے ہیں اور وہاں بتلا چکے ہیں کہ غسل سے قبل وضوء حنفیہ کے یہاں سنت اور شافعیہ کے نزدیک مستحب ہے امام بخاری نے شروع کتاب الغسل میں باب الوضو قبل الغسل باندھا تھا جس سے اس کی سنیت اور زیادہ اہتمام کی طرف اشارہ ہوا مگر یہ بات باقی تھی کہ وضو قبل الغسل کے بعد جب غسل کرے تو کیا پھر بھی اعضاء وضو کے غسل کا ارادہ کرے یا اس کی ضرورت نہیں وہاں چونکہ دونوں احتمال تھے جیسا کہ ان کو حافظ نے بھی ۲۵۰ ص ا میں ذکر کیا تھا اس لیے امام بخاری نے یہاں اس باب میں یہ بات بھی صاف کر دی کہ اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں، باقی یہ خیال کہ امام بخاری نے حدیث سے یہ سمجھا کہ ابتداء غسل میں وضوء مقصود بذاتہ نہیں اور نہ وہ وضوء کی حیثیت سے مستقلاً مطلوب ہے بلکہ صرف اعضاء وضو کے شرف کی وجہ سے ان سے غسل کو شروع کیا گیا ہے (القول الفصیح ۱۳۳۔ا) ہمارے نزدیک صحیح نہیں کیونکہ وضوء قبل الغسل پر امام بخاری شروع کتاب ہی میں مستقل باب قائم کر کے اس کی مستقل حیثیت اور اس کے کم از کم مسنون یا مستحب درجہ کو تسلیم کر چکے ہیں کیونکہ مستحب سے کم درجہ تو کسی کے نزدیک نہیں ہے بلکہ بعض نے اس کو واجب تک کہا ہے جیسا کہ حافظ نے تنبیہ کی کہ ابن بطال کا عدم وجوب وضوء مع الغسل پر اجماع کا دعویٰ باطل ہے کیونکہ ایک جماعت اس کے خلاف بھی گئی ہے، جن میں سے ابوثور داؤد وغیرہ ہیں وہ کہتے ہیں کہ محدث (بے وضو) کے لیے صرف غسل بلا وضوء کافی نہیں (فتح الباری ۲۵۰۔ا)

بحث ونظر: سب سے پہلے تو یہاں یہی کلام ہوا کہ امام بخاری کا ترجمہ حدیث الباب سے مطابق ہے یا نہیں؟ علامہ ابن بطال مالکی نے کہا کہ ترجمہ کے لیے زیادہ لائق و مطابق سابق باب کی حدیث عائشہؓ تھی جس میں ثم غسل سائر جسدہ ہے یہاں تو ثم غسل جسدہ ہے اور جسد کے عام لفظ میں مواضع وضو بھی داخل ہیں پھر عدم اعادہ والی بات کہاں صحیح ہوئی؟ اس کے شارحین بخاری نے مختلف جوابات دیئے ہیں جو قابل ذکر ہیں۔

ابن المنیر کا جواب اور عینی کی تصویب

فرمایا قرینہ حال وعرب کے تحت سیاق کلام سے اعضاء وضو مخصوص مستثنیٰ ہو گئے ہیں، یعنی ذکر اعضاء معینہ کے بعد ذکر جسد سے عرفاً بقیہ جسد ہی مفہوم ہوا ہے نہ کہ پورا جسم کیونکہ اصل عدم تکرار رہی ہے۔ حافظ نے ان کا جواب نقل کر کے لکھا کہ یہ تکلف سے خالی نہیں (فتح ۲۶۵۔ا) مگر حافظ عینی نے اسی کو سب سے بہتر وجہ مطابقت قرار دیا ہے اور کہا: ان کا مقصد یہ ہے کہ گو ترجمہ کا استخراج حدیث الباب سے لغۃً مستبعد ہے لیکن عرفاً محتمل ہے کیونکہ غسل اعضاء وضو کے اعادہ کا ذکر نہیں ہوا ہے (عمدہ ۴۰۔۲، ۴۱۔۲)

ابن التین کا جواب: آپ نے کہا امام بخاری کی غرض یہ بتلانا ہے کہ اس کی روایت کے کلمہ "ثم غسل جسدہ" سے مراد دوسری روایت کے قرینہ کی وجہ سے مابقی جسد ہی ہے، حافظ نے اس جواب کو بھی نقل کر کے: فیہ نظر" سے تنقید کر دی ہے اور کہا یہ قصہ پہلے قصہ سے الگ ہے جیسا کہ ہم اوائل غسل میں ذکر کر چکے ہیں

کرمانی کا جواب: ثم غسل جسدہ میں لفظ جسد تمام بدن کو شامل ہے، اعضاء وضوء وغیرہ سب اس میں آ گئے اور ایسا ہی حدیث سابق میں تھا، کیونکہ اول تو سائر جسد سے بھی مراد تمام بدن لے سکتے ہیں تو دونوں حدیث کا مفہوم ایک ہی ہوا دوسرے اگر مراد باقی جسد ہی تھا تو اس سے مراد غیر راس تھی، غیر اعضاء وضوء نہ تھی حفظ نے کہ اس جواب پر تو حدیث کی ترجمہ سے نامطابقت اور بھی زیادہ نمایاں ہو گئی (لہٰذا اس کو یہاں جواب کہنا ہی بے محل ہے) سب پر تنقید کر کے پھر حافظ نے اپنی طرف سے جواب دے دیا۔

---

[۱] ہمارے نزدیک یہ جواب بھی قوی معلوم ہوتا ہے کیونکہ ترمذی نے یہی حدیث الباب کم واسطوں اور عالی سند سے (حضرت میمونہ ہی سے) کچھ اختلاف الفاظ کے ساتھ مروی ہے اور اس میں ثم غسل جسد ثم تنحی فغسل رجلہ کی جگہ ثم افاض علی سائر جسدہ ثم تنحی فغسل رجلیہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

حافظ کا جواب: امام بخاری نے ثم غسل جسد کو مجاز پر محمول کیا ہے یعنی سابق ذکر شدہ کے علاوہ باقی جسم مراد ہونا ظاہر کیا ہے، اور اس کی دلیل حدیث میں بعد کا لفظ فغسل رجلیہ ہے اس لیے اگر غسل جسدہ عام وشامل معانی پر محمول کیا جاتا تو فغسل رجلیہ کی اضافہ کی ضرورت نہ تھی ان کا غسل بھی تو عموم کے تحت آ چکا تھا پھر حافظ نے کہا کہ یہ جواب امام بخاری کی خاص شان تدقیق اور خصوصی تصرفات کے زیادہ مناسب ہے وہ بہ نسبت ظاہر وواضح امور کے خفی ودقیق نکات کی طرف زیادہ تعرض کیا کرتے ہیں (فتح ۲۶۵۔۱)

محقق عینی کا نقد: لکھا کہ جو کچھ حافظ نے دوسروں پر تکلف ونظر وغیرہ الفاظ سے تنقید کی ہے وہ ان کے کلام میں بے تحقیق اور بے جا تصرف کے نتیجہ میں ہوئی ہے اور اس میں بھی زیادہ قابل نقد خود حافظ کا یہ دعوی ہے کہ امام بخاری نے لفظ جسد کو مجاز پر محمول کیا ہے، حالانکہ حافظ پر یہ بات خوب روشن ہے کہ مجاز کو صرف تعذر حقیقت کے وقت یا کسی دوسری اہم سبب وضرورت ہی سے اختیار کیا جا سکتا ہے، اور یہاں کوئی ضرورت بھی نہیں ہے نہ کسی اور نے کہا کہ امام بخاری نے ایسا قصد کیا ہے پھر ان صب امور سے بھی زیادہ یہ بات مستبعد ہے کہ اس دعوی کی دلیل حضور ﷺ کے دوبارہ غسل رجلین کو بنایا جائے حالانکہ وہ صرف اس لیے تھا کہ آپ کے پائے مبارک پانی جمع ہونے کی جگہ میں تھے (اور اسی لیے ان کو دھویا گیا) عمدہ ۱۴۱۔۲)

ماء ملقیٰ وملاقی کی بحث

امام ترمذی نے غسل جنابت کے ساتھ وضو کے بارے میں لکھا کہ "اہل علم کا مختار ومعمول تو یہی ہے کہ وضو بھی ساتھ کیا جائے تاہم انہوں نے یہ بھی تصدیق کردی ہے کہ کوئی جنبی شخص اگر پانی میں غوطہ لگالے اور وضوء نہ کرے تب بھی فرض غسل ادا ہو جائے گا اور یہی قول امام شافعی۔ امام احمد واسحق کا ہے" صاحب تحفۃ الاحوذی نے لکھا کہ یہی قول امام ابوحنیفہ اور آپ کے اصحاب کا بھی ہے علامہ ابن عبدالبر نے لکھا کہ اگر کوئی شخص غسل سے پہلے وضوء بھی نہ کرے اور نیت غسل کے ساتھ اپنے بدن وسر پر پانی بہالے بلا خلاف فرض ادا ہو جائے گا۔ لیکن استحباب وضو پر سب کا اجماع واتفاق ہے جیسی کہ زرقانی نے شرح موطأ میں ذکر کیا ہے (تحفہ ۱۰۸۔۱)

اس موقع پر مولانا علامہ بنوری دام فیضہم نے معارف السنن ۳۶۱۔۱، ۳۶۲۔۱ میں ماء ملاقی وملقہ کی بحث کو بہتر مفید وضاحت کے ساتھ تحریر فرما دیا ہے جو بغرض افادہ درج کی جاتی ہے

وضو یا غسل میں استعمال کیا ہوا پانی (جب کہ اس سے کسی نجاست حقیقیہ کا ازالہ نہ کیا گیا ہو) اگر دوسرے پاک صاف پانی میں گر جائے تو اگر وہ ڈالے ہوئے پانی سے مقدار میں زیادہ ہے تو خواہ وہ پانی جاری یا حکم جاری میں نہ بھی ہو تب بھی وہ پاک اور پاک کرنے والا رہے گا، فتوے کیلئے مختار حنفیہ کے یہاں بھی یہی قول ہے اور ایسی قول امام محمد کا اور ایک روایت امام اعظم سے ہے یہ تو ماء ملقی پھیلاتا ہے، ماء ملاقی کی صورت یہ ہے کہ کوئی جنبی پانی میں غوطہ لگائے یا جنبی ومحدث اپنا ہاتھ پانی میں ڈال دے اور ان کے بدن یا ہاتھ پر کوئی ظاہری نجاست نہ ہو تو فقہاء حنفیہ میں سے عبدالبر[1] ابن الشحنہ نے اس ماء ملاقی کو جس میں غوطہ لگایا یا ہاتھ ڈالا ہے نجس قرار دیا ہے اور کہا کہ اگر کنویں کا پانی ہو تو اس کو بھی نجاست کے سبب نکالیں گے انہوں نے اس مسئلہ پر مستقل رسالہ بھی زہر الروض فی مسئلہ الحوض لکھا ہے اور اس طرف اپنی شرح منظومہ وابن وہبان میں بھی اشارہ کیا ہے لیکن ان کے شیخ واستاذ حافظ قاسم بن قطلوبغا حنفی اور شیخ ابن نجیم اصحب البحر الرائق ماء ملقی وملاقی میں کوئی فرق نہیں کیا ہے اور ان دونوں کو انہوں نے طاہر وطہور قرار دیا ہے ہمارے حضرت شاہ صاحب بھی ان دونوں ہی کے قول کو راجح ومختار فرماتے تھے حافظ قاسم موصوف نے بھی اس بارے میں رسالہ رفع الاشتباہ عن مسئلۃ المیاہ لکھا ہے۔

[1] عبدالبر بن محمد بن محمد الدین محمد بن محمد بن محمد بن محبوب ابوالبرکات الحلبی ثم القاہری حنفی ۹۲۱ھ مشہور محدث وفقیہ جامع معقول ومنقول گزرے ہیں۔ علامہ حافظ قاسم بن قطلوبغا کے تلمیذ ہیں ۸۸۵ھ میں منظومہ ابن وہبان کی شرح سے فارغ ہوئے (حدائق حنفیہ ۳۶۲۔۱)

حرف آخر: زیر بحث باب کے سب مباحث پر غور کرنے کے بعد یہ سمجھ میں آتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم کہ جس طرح جمہور امت کا فیصلہ یہ ہے کہ صرف غسل کے ضمن میں وضو بھی شامل ہو جاتا ہے اور الگ وضوء کی ضرورت باقی نہیں رہتی کیونکہ اکبر کے ضمن میں اصغر کا تحقق ظاہر و باہر ہے جس کی تفصیل گزر چکی ہے اسی طرح امام بخاری اس امر دقیق کی طرف تعرض کر گئے ہیں کہ وضو مسنون و مستحب قبل الغسل میں جو اعضاء دھل گئے ہیں ان کا غسل بھی وضو کے ضمن میں آ گیا اس لیے ان کے اعادہ غسل کی ضرورت نہیں رہی اور یہ جب ہی ہوگا کہ وضوء شرعی کی نیت سے وضوء کے اعضاء دھوئے گئے ہوں گے، یعنی صرف اعضاءِ وضوء کی شرافت کے خیال سے اگر ان کو غسل سے قبل دھویا گیا اور وضوءِ غسل شرعی کی نیت نہیں کی، تو اس صورت میں امام بخاری نے بھی عدم اعادہ کا فیصلہ نہیں کیا ہے۔

باب الذكر في المسجد انه جنب خرج كما هو ولا يتيمم

(جب مسجد میں اپنے جنبی ہونے کو یاد کرے تو اسی حالت میں باہر آ جائے تو تیمم نہ کرے)

حدثنا عبدالله بن محمد قال ثنا عثمان بن عمر قال انا يونس عن الزهري عن ابي سلمه عن ابي هريره قال اقيمت الصلوة وعدلت الصفوف قياماً فخرج الينا رسول الله ﷺ فلما قام في مصلاه ذكر انه جنبٌ فقال لنا مكانكم ثم رجع فاغتسل ثم خرج الينا وراسه يقطر فكبر فصلينا معه تابعه عبدالاعلى عن معمر عن الزهري ورواه الاوزاعي عن الزهري

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نماز کی تیاری ہو رہی تھی اور صفیں درست کی جا رہی تھیں کہ رسول اللہ ﷺ تشریف لائے جب آپ مصلے پر کھڑے ہو چکے تو یاد آیا کہ آپ جنابت کی حالت میں ہیں اس وقت آپ نے ہم سے فرمایا کہ اپنی جگہ ٹھہرے رہو اور آپ واپس چلے گئے پھر آپ نے غسل کیا اور واپس تشریف لائے تو سر مبارک سے قطرے ٹپک رہے تھے آپ نے نماز کے لیے تکبیر کہی اور ہم نے آپ کے ساتھ نماز ادا کی اس روایت کی متابعت کی ہے عبدالاعلیٰ نے معمر عن الزہری سے روایت کر کے اور اوزاعی نے بھی زہری سے اس حدیث کی روایت کی ہے۔

تشریح: اس باب میں امام بخاری نے اپنے اس مختار مسلک کا ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی جنبی شخص بھول کر مسجد میں داخل ہو جائے تو جب بھی اس کو یاد آ جائے تو اسی طرح مسجد سے نکل جائے تیمم کرنے کی اس کو ضرورت نہیں محقق عینی نے لکھا کہ ابن بطال نے کہا کہ بعض تابعین کا قول تھا اگر جنبی بھول کر مسجد میں داخل ہو جائے تو تیمم کر کے وہاں سے نکلے پھر کہا کہ حدیث سے اس کا رد ہوتا ہے میں کہتا ہوں کہ تیمم کے قائلین مین سے سفیان ثوری واسحق ہیں اور ایسا ہی مذہب امام ابو حنیفہ کا بھی اس جنبی کے بارے میں ہے جو کسی ایسی مسجد سے گزرے جس میں پانی کا چشمہ ہو وہ تیمم کر کے مسجد میں جائیگا اور وہاں سے پانی لے کر باہر نکلے گا (تاکہ اس سے غسل جنابت کرے) اور نوادر ابن ابی زید میں ہے کہ جو مسجد میں سویا اور اس کو احتلام ہوا تو اس کو وہاں سے نکلنے کے لیے تیمم کرنا چاہئے امام شافعی نے فرمایا کہ جنبی بغیر ٹھہرنے کے صرف گزرنے کی مسجد میں سے اجازت ہے خواہ بے ضرورت ہی ہو اور ایسا ہی حسن۔ ابن المسیب، عمرو بن دینار واحمد سے بھی منقول ہے اور امام شافعی سے وضو کر لینے پر مسجد میں ٹھہرنے کی بھی اجازت ہے داؤد ظاہری ومزنی شافعی کے نزدیک مطلقاً ٹھہرنے کی اجازت ہے وہ حدیث المومن لا ينجس ''مومن نجس نہیں ہوتا'' سے استدلال کرتے ہیں امام شافعی نے آیت لا تقربوا الصلوٰة وانتم سكارىٰ حتى تعلموا ماتقولون ولاجنبا الا عابري سبيل '' سے استدلال کیا ہے کہ مراد صلوٰۃ سے مواضع صلوٰۃ مانعین نے جواب دیا کہ آیت میں مراد خود نماز ہی ہے کیونکہ نماز سے مراد مواضع صلوٰۃ لینا مجاز ہے لہٰذا مراد عام ہے کہ نماز اور جائے نماز سب سے ہی حال جنابت میں الگ رہو البتہ بحالت سفر تیمم کر کے وہاں جا سکتے ہو اور نماز بھی پڑھ سکتے ہو حضرت ابن عمر و ابن عباس سے بھی یہی مروی ہے کہ عابر سبیل سے مراد وہ

مسافر ہے جس کو پانی نہ ملے تو وہ تیمم کرے اور نماز پڑھے ظاہر ہے کہ تیمم سے حقیقۃً جنابت رفع نہیں ہو جاتی البتہ شریعت نے تخفیف کر کے ایسے مجبور کو نماز ادا کرنے کی اجازت دے دی ہے عمدۃ ۴۴۔۲)

اوپر تشریح کے ذیل میں مقصد امام بخاری اور اختلاف مذاہب و دلائل کی طرف کچھ اشارہ ہو گیا ہے حافظ ابن حجر نے بھی لکھا امام بخاری نے **لا یتیمم** سے ان لوگوں کے رد کی طرف اشارہ کیا ہے جو صورت مذکورہ میں تیمم کو واجب وضروری قرار دیتے ہیں اور یہ مذہب ثوری اسحق اور بعض مالکیہ کہتے ہیں کہ مسجد میں سونے پر جس کو احتلام ہو جائے وہ تیمم کر کے مسجد سے نکلے (فتح الباری ۲۶۵۔۱)

یہاں حافظ نے قائلین تیمم میں بعض مالکیہ کا ذکر کیا ہے مگر ان کے نام نہیں بتائے آگے ہم بتلائیں گے کہ مالکیہ کا مشہور مذہب وہی ہے جو حافظ نے بعض مالکیہ کا بتایا ہے پھر کیا اکثر مالکیہ یا خود امام مالک کا مذہب اس کے خلاف اور امام شافعی وغیرہ کسی کے موافق ہے؟ اسی طرح لامع الدراری ۱۱۰۔ اس ۶۸ موفق سے یہ بات نقل ہوئی جن حضرات سے جنبی وغیرہ کے لیے مسجد میں سے گزرنے کی رخصت نقل ہوئی وہ مالک وشافعی ہیں یہاں امام مالک کو امام شافعی کا ہم مسلک لکھا گیا ہے جو محل تردد ہے صاحب القول الفصیح نے مالکیہ کے مذہب کا کچھ ذکر ہی نہیں کیا پھر آپ نے دوسرے مذاہب بھی لکھ کر امام بخاری کی دلیل کو واضح ومؤکد کیا ہے، لیکن اس کے ساتھ اس امر کی ضرورت نہیں سمجھی کہ مسلکِ حنفیہ وجمہور کے بھی دلائل وجوابات ذکر کریں۔ "**وللناس فیما یعشقون مذاهب**" اس لیے ہم بحث ونظر کے ساتھ مذاہب کی تنقیح وتفصیل بھی کرتے ہیں تاکہ ہماری طرح دوسروں کو اس بارے میں خلجان پیش آئے

بحث ونظر وتفصیل مذاہب

حافظ ابن حزم کی تحقیق: چونکہ داؤد ظاہری کی طرح ابن حزم بھی جنبی وغیرہ کے لیے بالاطلاق دخول مسجد کو جائز کہتے ہیں اس لیے انہوں نے لکھا مسئلہ ۲۶۲) حیض ونفاس والی عورت اور جنابت والے کو نکاح کرنا اور مسجد مین داخل ہونا جائز ہے کیونکہ اس سے کوئی ممانعت وارد نہیں ہوئی بلکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے "**المومن لا ینجس**" اور اہل صفہ کی بری جماعت حضور ﷺ کے زمانہ میں مسجد ہی میں رہائش کرتی تھی ضرور ان کو احتلام بھی ہوتا ہوگا مگر ان کو مسجد میں رہنے سے نہیں روکا گیا،

ایک جماعت کا قول ہے کہ جنبی اور حائض مسجد میں داخل نہیں ہو سکتے اور ان کو صرف وہاں سے گزرنے کی اجازت ہے یہ قول امام شافعی کا ہے **ولا تقربوا الصلوة** سے استدلال کرتے ہیں وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ زید بن اسلم یا کسی اور نے اس کے معنی **ولا تقربوا مواضع الصلوٰة** بتلاتے ہیں، ہم کہتے ہیں کہ اول تو اس کی نقل میں خطا ہو سکتی ہے اور بالفرض صحیح بھی ہو تو ان کا قول حجت ودلیل نہیں اس لیے کہ حق تعالیٰ کے متعلق یہ گمان جائز نہیں ہو سکتا کہ ان کی مراد تو **لا تقربوا مواضع الصلوٰة** ہی تھی مگر معاملہ کو اشتباہ والتباس میں ڈالنے کے لیے **لا تقربوا الصلوٰة** فرمادیا پھر یہ کہ حضرت علی وابن عباس اور ایک جماعت سے مروی ہے کہ آیت میں خود نماز ہی مراد ہے امام مالک نے کہا کہ جنبی وحائض مسجد میں سے بھی نہیں گزر سکتے امام ابوحنیفہ وسفیان نے کہا مسجد میں سے نہ گزریں اگر مجبوری ہو تو تیمم کر کے گزر سکتے ہیں۔

مانعین کی دلیل حدیث عائشہؓ ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے صحابہ کرام کو حکم دیا کہ اپنے گھروں[1] کا رخ مسجد سے پھرا دو، کیونکہ میں مسجد کو

---

[1] ابن حزم نے اختصار سے کام لیا ورنہ ابوداؤد میں یہ تفصیل ہے کہ حضرت عائشہ نے فرمایا ایک روز رسول اکرم ﷺ اپنے گھر میں سے مسجد نبوی تشریف لائے اس وقت صحابہ کرام کے گھروں کے دروازے مسجد نبوی کی طرف کھلے ہوئے تھے اس لیے آپ نے فرمایا ان گھروں کا رخ مسجد نبوی کی طرف سے پھیر دو (یعنی ادھر سے بند کر کے عام راستہ کی طرف کھول دو) اس کے بعد پھر کسی دن آپ نے دیکھا کہ لوگوں نے ارشاد نبوی پر کچھ بھی عمل نہیں کیا تھا انہیں امید تھی کہ اس بارے میں کوئی نرمی یا رخصت کا حکم آجائے گا لیکن حضور ﷺ نے پھر وہی حکم دیا اور اس کی وجہ بھی بیان فرمادی کہ ان گھروں کو مسجد کی طرف سے دوسری طرف پھیر دو کیونکہ مسجد میں آنے کی اجازت حائضہ اور جنبی کے لیے نہیں ہے۔ مولف

جنبی و حائض کیلئے حلال نہیں کرتا (ابو داؤد ص۹۲ ج او بسند ابن حجری التہذیب الی صحیح ابن خزیمۃ و قال وقد روعنہ (عن افلت راوی ہذا الاحادیث) ثقات...... حسنہ ابن القطان (تہذیب ص۳۶۶ ج ا)

دوسری دلیل حدیث ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے بلند آواز سے اعلان فرمایا: خبردار یہ مسجد جنبی و حائض کے لئے حلال نہیں[1] ہے، البتہ اس حکم سے خود نبی کریم ﷺ، آپ ﷺ کی ازواج حضرت علی و فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا مستثنیٰ ہیں، تیسری حدیث بھی ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ایسی ہی ہے چوتھی حدیث مطلب بن عبداللہ سے یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حالت جنابت میں کسی کو مسجد میں بیٹھنے اور گزرنے کیا جازت نہیں دی، بجز حضرت علیؓ کے ان روایات کو ذکر کر کے حافظ ابن حزم نے لکھا ہے کہ یہ سب باطل ہیں کیونکہ پہلی حدیث کا راوی افلت غیر مشہور اور غیر معروف بالثقہ ہے، دوسری میں محدوج ہذی ساقط اور ابوالخطاب مجہول ہے، تیسری میں عطا منکر الحدیث اور اسماعیل مجہول ہے، چوتھی میں محمد بن الحسن بن زبالہ اور کثیر بن زید متہم بالکذب ہیں۔

پھر ابن حزم نے اپنے استدلال میں چند کمزور دلیلیں ذکر کیں، ان میں سے یہ بھی ہے کہ اگر حائضہ کو دخول مسجد جائز نہ ہوتا تو حضور اکرم ﷺ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو صرف طواف بیت سے منع نہ فرماتے، بلکہ مسجد میں داخل ہونے کی ممانعت بھی صراحت سے بتلاتے، جو ہمارا مذہب ہے وہی داؤد و مزنی وغیرہ کا بھی ہے (محلی ص۱۸۴ ج۲)

حافظ ابن حزم نے اسی معقولیت کے ساتھ محلی ص۷۷ ج ا میں قراءت قرآن مجید سجدہ تلاوت اور مس مصحف کو بھی بلا وضوء جنبی وحائض وغیرہ سب کے لئے بلا تامل جائز قرار دیا ہے، اور یہاں ہم صرف ان کے حاضر مسئلہ کی بحث کا جواب لکھتے ہیں واللہ الموفق۔

ابن حزم پر شوکانی وغیرہ کا رد

صاحب بذل المجہود نے لکھا: "علامہ شوکانی نے کہا کہ (ابو داؤد کی حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا صحیح ہے، ابن القطان نے اس حدیث کی تحسین کی ہے اور ابن خزیمہ نے تصحیح کی ہے، محقق ابن سید الناس نے کہا: رواۃ کے ثقہ ہونے اور دوسرے خارجی شواہد کی موجودگی کے باعث اس روایت کی تحسین کرنا اس کے کم سے کم مرتبہ کا اظہار ہے، لہٰذا ابن حزم کے پاس اس روایت کو رد کرنے کے لئے کوئی حجت نہیں ہے، خطابی نے بھی کہا ہے کہ اس حدیث کو لوگوں نے ضعیف کہا ہے اور افلت اس کا راوی مجہول ہے مگر یہ بات صحیح نہیں ہے، کیونکہ افلت کی توثیق ابن حبان نے کی ہے، ابو حاتم نے ان کو شیخ کہا، امام محمد نے لا باس بہ بتلایا اور ان سے سفیان ثوری و عبدالواحد بن زیاد نے بھی روایت کی ہے" الکاشف "میں ان کو صدوق لکھا ہے،" البدر المنیر "میں مشہور ثقہ کہا گیا ہے حافظ نے لکھا کہ ابن الرفعہ کا قول اواخر شروط صلوٰۃ میں کہ" افلت متروک ہے" مردود ہے کیونکہ ائمہ حدیث میں سے کسی نے بھی افلت کو متروک نہیں کہا ہے ابن حزم کے اس دعویٰ پر کہ" اس باب میں کوئی حدیث ثابت نہیں ہوئی اور افلت کی حدیث باطل ہے" علامہ شوکانی نے جواب دیا کہ حدیث مذکور کا درجہ تو تمہیں معلوم ہو ہی گیا کہ صحیح ہے یا حسن (اس سے کم نہیں) اور ابن حزم کا جزم بطلان بے تکی انکل کی بات ہے اور ان کی عادت ہے کہ اکثر ایسی روش اختیار کیا کرتے ہیں، جن لوگوں نے وضو کے ساتھ جنبی کے لئے مسجد میں ٹھہرنے کا جواز مانا ہے ان کا استدلال اس سے ہے کہ وضوء کے بعد صحابہ مسجد کے اندر بحالت جنابت بیٹھتے اٹھتے تھے لیکن اس کی سند میں ہشام بن سعد ہے جس کے بارے میں ابو حاتم نے کہا کہ اس کی روایت لائق استدلال نہیں، ابن معین و امام احمد ونسائی نے بھی اس کو ضعیف کہا ہے، اگر چہ ابو داؤد نے اس کو زید بن اسلم کی روایت کے بارے میں اثبت الناس کہا ہے اور روایت مذکورہ کی تسلیم صحت پر جواب یہ ہے کہ صحابہ کا عمل حجت نہیں ہے، خصوصاً جبکہ وہ مرفوع کے خلاف بھی ہو الا یہ کہ اس پر اجماع ہو جائے (الخ بذل ص۱۴۰ ج ا)

انوار المحمود ص۹۷ ج ا میں بیان مذہب اس طرح ہے: داؤد و مزنی وغیرہ نے کہا کہ جنبی وحائض وغیرہ کے لئے دخول مسجد مطلقاً جائز

[1] یہاں تک کا ٹکڑا ابن ماجہ میں مروی ہے (بستان الاحبار مختصر نیل الاوطار ص۹۰ ج ا)

ہے، امام احمد واسحاق نے کہا جنبی کے لئے اگر وہ رفع حدث کے واسطے وضوء کرلے دخول مسجد جائز ہے، حائضہ عورت کے لئے کسی طرح جائز نہیں، امام ابوحنیفہ سفیان ثوری وجمہور ائمہ کا اور مشہور مذہب امام مالک کا بھی یہی ہے کہ ان کے لئے مطلقاً جائز نہیں، امام شافعی اوران کے اصحاب کا مذہب یہ ہے کہ جنبی کو مسجد سے گزرنا جائز ہے، اور ٹھیرنا ناجائز بجز مسجد اقصیٰ مسجد حرام مسجد نبوی کے کہ ان میں سے گزرنا بھی درست نہیں آگے وہی بحث بغیر حوالہ کے نقل ہوئی ہے جو بذل میں ہے۔

کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ص ۸۸ ج ا میں تفصیل مذہب اس طرح ہے: مالکیہ کے نزدیک جنبی اور حیض ونفاس والی عورت کو دخول مسجد نہ گزرنے کے لئے جائز ہے نہ ٹھہرنے کے لئے اگر چہ وہ گھر ہی کی مسجد ہو، البتہ درندہ، ظالم یا چور سے ڈر کے وقت تیمم کر کے مسجد میں جاسکتا ہے اور وہ بھی سکتا ہے، جس طرح اس مجبوری میں جا سکتا ہے کہ غسل کے لئے پانی یا پانی نکالنے کی رسی، ڈول وہاں کے سوا اور جگہ نہ ہوتو یہ تندرست غیر مسافر کا مسئلہ ہے اور مریض و مسافر جس کو پانی نہ ملے وہ تیمم کر کے مسجد میں نماز کے لئے داخل ہوسکتا ہے۔مگر قدر ضرورت سے زیادہ وہاں ٹھہرنا جائز نہ ہوگا اور جس کو مسجد میں احتلام ہو پھر وہاں سے اس کو فوراً نکلنا واجب ہے اور بہتر یہ ہے کہ نکلنے کے لئے گزرنے ہی میں تیمم بھی کرلے اگر وہ جلد جلد نکلنے سے مانع نہ ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ بغیر ضرورت شرعیہ کے جنبی، حائض ونفسا کو مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں اور ضرورۃً بھی تیمم کر کے جاسکتے ہیں، لیکن مسجد سے نکلنے کے لئے تیمم کرنا صرف استحباب کے درجہ میں ہے، البتہ کسی ضرورت یا خود سے وہاں ٹھہرنا پڑے تو تیمم کرنا واجب ہے اور اس تیمم سے نماز اور قرائت قرآن مجید کی اجازت نہیں ہوگی۔

شافعیہ کے نزدیک جنبی، حائض ونفسا کو مسجد سے گزرنا (کہ ایک دروازے سے داخل ہوکر دوسرے سے نکل جائے) جائز ہے، وہاں ٹھہرنا یا تردد کی صورت جائز نہیں کہ جس دروازہ سے داخل ہوا اسی سے واپس ہو البتہ کسی ضرورت سے ٹھہر سکتا ہے مثلاً محتلم ہو جائے اور مسجد مقفل ہو، یا نکلنے سے کوئی خوف وجان و مال کا مانع ہو، اس صورت میں اگر پانی نہ ہوتو تیمم بغیر تراب مسجد کے واجب ہوگا اور اگر اتنا پانی ہو کہ وضو کر سکے تو پھر اس پر وضو ہی واجب ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جنبی وحائض ونفساء کے لئے مسجد میں سے گزرنا اور تردد کی صورت دونوں جائز ہیں، ٹھہرنا درست نہیں اور جنبی وضو کے ساتھ بلا ضرورت بھی مسجد میں ٹھہر سکتا ہے، حیض ونفاس والی کو وضوء کے ساتھ بھی ٹھہرنا درست نہیں الا یہ کہ دم کا انقطاع ہو چکا ہو۔

معارف السنن ص ۴۵۴ ج ا میں تفصیل مذاہب کے بعد لکھا: احادیث نہی پر عمل کرنا جن سے تحریم دخول ثابت ہے احتیاط کی رو سے اولیٰ ہے جیسا کہ کتب اصول میں محقق ہے اور احکام القرآن للجصاص میں مرسل حدیث بن مطلب بن عبداللہ بن حنطب سے مروی ہے کہ حضور علیہ السلام نے مسجد میں سے گزرنے اور بیٹھنے کی اجازت بحالت جنابت کسی کو نہیں دی بجز حضرت علیؓ کے اور یہ مرسل قوی ہے جیسا کہ البحر الرائق ص ۱۹۶ ج ا میں ہے اور یہ اجازت حضرت علیؓ کی خصوصیت تھی، جس طرح حضور علیہ السلام نے حضرت زبیر کو جوؤں کی وجہ سے ریشمی کپڑا پہننے کی اجازت دی تھی اور بعض دوسرے حضرات کو بھی خاص خاص باتوں کی اجازت دی تھی اسی طرح یہ اجازت دخول مسجد حضرت علیؓ کے لئے خاص تھی جیسا کہ نووی نے لکھا اور اس کو قوی قرار دیا۔

علامہ ابن رشد مالکی پر تعجب

اس موقع پر بدایۃ المجتہد دیکھی گئی تو بڑی حیرت ہوئی کہ اول تو دخول الجنب فی المسجد کے بارے میں صرف تین اقوال ذکر کئے اور امام ابوحنیفہ وامام احمد کے اقوال کا کچھ ذکر نہیں کیا، پھر امام مالک اور ان کے پاس قول بالاطلاق ممانعت دخول کا ذکر کر کے آخر میں لکھا کہ جولوگ

عبور فی المسجد سے بھی منع کرتے ہیں ان کے پاس میرے علم میں کوئی دلیل بظاہر روایت "لا احل المسجد لجنب ولا حائض" کے دوسری نہیں ہے اور یہ حدیث اہل حدیث کے نزدیک غیر ثابت ہے، پھر لکھا کہ ہمیں جو اختلاف جنبی کے بارے میں ہے وہی حائضہ کے لئے بھی ہے، شیخ المالکیہ محقق ابن رشد کی اس موقع پر ایسی نامکمل تحقیق و تنقیح سے ہمیں کافی حیرت ہوئی ہے اور اس کے سوا کیا سمجھیں کہ "کل جواد یکبو وکل صارم ینبو" کی صداقت پر بڑی دلیل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم،

حافظ ابن حجر کی تحقیق علامہ ابن رشد کا جواب

ابھی جو بات علامہ ابن رشد نے باوجود شیخ المالکیہ ہونے کے کہی، اور ہم نے اس پر اظہار حیرت کیا، اس کے بعد مزید افادہ کیلئے ہم حافظ ابن حجر کی تحقیق ذکر کرتے ہیں، جس سے حنفیہ مالکیہ اور جمہور کی رائے نہایت مستحکم معلوم ہوگی، حافظ نے بخاری کے باب قول النبی ﷺ سدو الا کلها الا باب ابی بکر (کتاب المناقب) کے تحت استثناء باب علیؓ کی بھی بہت سی صحیح احادیث پیش کردی ہیں: پھر لکھا کہ یہ سب احادیث ایسی ہیں کہ ان کا بعض کو قوی بنادیتا ہے اور اپنی جگہ پر ہر طریق روایت ان میں سے حجت و دلیل بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، چہ جائیکہ ان سب کا مجموعہ (یعنی اس کے دلیل و حجت بننے میں تو کلام ہو ہی نہیں سکتا) ابن جوزی نے اس حدیث کو "موضوعات میں داخل کیا ہے اور صرف بعض طریق روایت ذکر کر کے ان کے بعض رجال پر کلام کیا ہے، حالانکہ یہ قدح درست نہیں کیونکہ دوسرے کثیر طرق سے تائید ہو چکی ہے، نیز ابن جوزی نے حدیث استثناء باب علی کو یہ کہہ کر بھی معلول کیا ہے کہ وہ در بارہء باب ابی بکر احادیث صحیحہ ثابت کے خلاف ہے اور انہوں نے یہ بھی دعوی کر دیا کہ یہ حدیث رافضیوں کی وضع کردہ ہے جس سے انہوں نے حضرت ابوبکرؓ کے متعلق وارد شدہ حدیث صحیح کا مقابلہ کیا ہے۔

حافظ ابن حجر نے لکھا کہ ابن جوزی نے اس معاملہ میں ایک قبیح غلطی کی ہے، کیونکہ معارضہ و مقابلہ کے وہم کے سبب مذکورہ تنقید سے انہوں نے احادیث صحیحہ مذکورہ کو رد کیا ہے، حالانکہ ان دونوں قصوں کو جمع کرنا ممکن ہے اور اس کی طرف محدث بزار نے اپنی مسند میں اشارہ بھی کیا ہے، آپ نے لکھا کہ کچھ روایت اہل کوفہ کے واسطہ سے اسانید حسان کے ساتھ حضرت علیؓ کے بارے میں وارد ہوئی ہیں اور دوسری روایات اہل مدینہ کے واسطہ سے حضرت ابوبکرؓ کے بارے میں وارد ہوئی ہیں، اور دونوں میں جمع کی صورت حدیث ابی سعید خدریؓ کے ذریعہ ہو سکتی ہے جس کو ترمذی نے روایت کیا ہے ان النبی ﷺ قال لا یحل لاحد ان یطرق هذا المسجد جنبا غیرک وغیرہ. مطلب یہ ہے کہ حضرت علی کا دروازہ مسجد کی جہت میں تھا اور گھر کا اس کے سوا کوئی دوسرا دروازہ نہ تھا، اسی لئے اس دروازے کو بند کرنے کا حکم نہیں دیا۔

پھر دونوں قسم کی روایات میں جمع کی صورت یہ ہے کہ دروازہ بند کرنے کا حکم دوبار ہوا ہے، پہلی بار حضرت علیؓ کے لئے استثناء ہوا ہے اور دوسری بار حضرت ابوبکرؓ کے واسطے، اور اس توجیہ کی تکمیل اس طرح ہوگی کہ حضرت علی کے قصہ میں حقیقی دروزاہ مراد ہوا اور حضرت ابوبکر کے واسطہ میں مجازی یعنی دریچی و کھڑکی مراد ہو جس کو عربی میں خوخہ کہتے ہیں اور بعض طرق میں یہی لفظ وارد بھی ہوا ہے، شاید ایسا ہوا ہوگا کہ جب سب کے دروازے بند کرا دیئے گئے تو ان کی جگہ پر چھوٹی دریچے اور کھڑکیاں مسجد میں قریب آنے کی سہولت کے لئے بنالی ہوں گی، اور دوسری مرتبہ میں اس کی بھی ممانعت ہوگئی، اور بجز حضرت ابوبکر کی دریچی کے دوسروں کی بند کرا دی گئیں۔

حافظ ابن حجر نے لکھا کہ اس طرح امام ابوجعفر طحاوی نے بھی اپنی مشکل الآثار میں دونوں قسم کی حدیثوں کو جمع کیا ہے اور ان کی یہ تحقیق اس کتاب کے اوائل ثلث ثالث[1] میں ہے اور ابوبکر کلاباذی نے بھی معانی الاخبار میں جمع کیا ہے اور انہوں نے یہ بھی تصریح کی کہ

---

[1] احقر راقم الحروف نے اس موقع کی مراجعت کرنی چاہی، زیادہ اس خیال سے کہ وہاں سے مع حوالہ پوری تحقیق نقل کرسکوں اور ایک رات بیٹھ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حضرت ابوبکرؓ کے گھر کا دروازہ تو مسجد کے باہر کی طرف تھا اور وریچی مسجد کے اندر کو تھی، بخلاف اس کے حضرت علیؓ کے گھر کا دروازہ مسجد کے اندر ہی کو تھا واللہ اعلم (فتح الباری ص ۱۱ ج ۷)

افادات انور: اس موقع پر ارشاد فرمایا کہ امام بخاری کی اکثری عادت یہ ہے کہ ترجمۃ الباب میں آثار ذکر کرتے ہیں، جن سے استخراج حکم ہوسکتا ہے اور کم کسی مسئلہ کا حکم خود سے صراحۃً ذکر کرتے ہیں جس طرح یہاں کیا ہے۔

کما ہو پر فرمایا کہ یہ اذا کی طرح مفاجاۃ کے لئے ہے نہاۃ نے بھی کہا کہ جس طرح جس طرح کما ہو تشبیہ کے لئے ہوتا ہے کبھی مفاجاۃ کے واسطے بھی بولا جاتا ہے جس طرح یہاں ہے۔

لاتیمم پر فرمایا، ہماری کتابوں میں مشہور روایت یہی درج ہے کہ کہ جنبی کا مسجد میں بغیر تیمم کے داخل ہونا جائز نہیں اور اگر بھول کر چلا جائے تو بغیر تیمم کے وہاں سے نہ نکلے لیکن دوسری غیر مشہور روایت میں یہ ہے کہ مسجد سے نکل جائے اگرچہ تیمم[1] نہ کرے، اور یہی میرا مختار ہے اس لئے کہ حدیث الباب سے بھی یہی متبادر ہے، اگر حضور تیمم فرماتے تو راوی اس کا ذکر کرتا، لہٰذا وہ سکوت معرض بیان میں ہے۔

فائدہ جلیلہ علمیہ

یہاں حضرت نے مزید فرمایا کہ میں فقہا کے کلمات بہ یفتی، علیہ الفتویٰ، وغیرہ پر نہیں جاتا اور نہ میں روایت مشہورہ کے تابع ہوتا ہوں بلکہ جو روایت مذہب اقرب الی الحدیث ہوتی ہے اس کو اختیار کرتا ہوں خواہ وہ نادر و غیرہ مشہور ہی ہو۔

جمع بین روایات الامامؒ

پھر ارشاد مذکور کی دوسرے وقت مزید وضاحت فرمائی کہ جب ہمارے امام اعظمؒ سے کسی مسئلہ میں مختلف روایات منقول ہوتی ہیں۔ تو ہمارے اکثر مشائخ اس میں ''ترجیح'' کا مسلک اختیار کرتے ہیں۔ یعنی ظاہر روایت کو لیتے ہیں اور نادر کو ترک کرتے ہیں۔ یہ طریقہ میرے نزدیک عمدہ نہیں ہے خصوصاً جبکہ روایت نادرہ مؤید بالحدیث بھی ہو۔

اسی لئے میں ایسے موقع پر حدیث کا محمل اسی روایت کو بناتا ہوں۔ اور اسی کے نادر ہونے کو کوئی اہمیت نہیں دیتا۔ کیونکہ جو روایت ہمارے امام ہمام سے مروی ہوئی ہے۔ ضرور اس کی دلیل ان کے پاس حدیث وغیرہ سے ہوگی۔ پس جب کوئی حدیث اس کے موافق مجھے مل جاتی ہے۔ تو اس کو اسی روایت پر محمول کرتا ہوں۔ اور سمجھتا ہوں کہ امام عالی مقام نے اپنی وہ روایت اسی حدیث پر مبنی کی ہوگی۔ رہا ترجیح کا طریقہ سو وہ میرے نزدیک مشائخ کے مختلف اقوال کے لئے زیادہ موزوں و مناسب ہے۔ کیونکہ مختلف قائلین کے اقوال میں تضاد کا پایا جانا

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) کر چاروں مطبوعہ جلدیں دیکھ ڈالیں کہ شاید ترتیب میں یہ بحث مقدم موخر ہوگئی ہو، مگر یہ بحث نہ مل سکی اور جلد اول ص ۳۴۱ میں جو سد خوخہ کا ذکر ہے اس کا مسئلہ زیر بحث سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اسی فکر میں تھا کہ مطبوعہ مشکل الاثار جلد رابع کے آخر میں ص ۳۹۰ پر مصحح کتاب کی طرف سے بطور اعتذار از تکمیل کتاب یہ عبارت ملی: کتاب مذکور کا جس قدر حصہ ہمارے پاس موجود تھا، اس کو طبع کرا دیا گیا مگر حقیقت میں کتاب مکمل نہیں ہوئی ہے جیسا کہ مصنف کی سیاق عبارت سے معلوم ہوتا ہے، مجلس دائرۃ المعارف نے تکمیل کتاب کے لئے پوری سعی کی مگر کامیابی نہ ہوئی، اب جس کو دوسرا زیادہ صحیح و کامل نسخہ ملے وہ اس کو مکمل کرے الخ'' حافظ ابن حجر نے اوائل ثلث ثالث کا حوالہ دیا، اس سے خیال ہوتا ہے کہ ان کو مطبوعہ چاروں جلدوں کے علاوہ دو تین جلدیں ایسی ہی اور بھی ہوں گی اور ان ہی میں حافظ کی محولہ بحث و تحقیق ہوگی، والعلم عنداللہ تعالیٰ حافظ کی تحقیق مذکورہ کے بعد امام ترمذی کا استغراب بھی ابن جوزی کے دعوائے وضع کی طرح بے محل ہو گیا (نوٹ) مشکل الاثار کے ساتھ المعتصر من مختصر مشکل الآثار (مطبوعہ دائرۃ المعارف) کا مطالعہ بھی نہایت ضروری و مفید ہے۔'' مولف''

[1] ظاہر ''محیط'' سے اگرچہ تیمم خروج کے لئے واجب معلوم ہوتا ہے مگر ''ذخیرہ'' میں اس کے مستحب ہونے کی تصریح موجود ہے جیسا کہ البحر الرائق میں ہے اور اسی کی تائید خروج نبوی بغیر تیمم سے ہوتی ہے، اس کی یہ تاویل کہ شاید آپ نے تیمم کیا ہو ہوگا، جس کا ذکر راوی نے نہیں کیا، تاویل بعید ہے۔ (معارف السنن ۴۵۶ ج ۱)

چونکہ ایک ممکن اور معقول بات ہے۔ اور وہاں توفیق بین الاقوال کا طریقہ ان کے مختلف مناشئِ اقوال کے باعث موزوں نہیں ہوسکتا۔ اس لئے بجائے توفیق کے ترجیح کا طریقہ لابدی ہوجاتا ہے۔ بخلاف اس کے اگر مختلف اقوال ایک ہی قائل سے منقول ہوں تو بہتر یہی ہے کہ پہلے ان میں جمع و توفیق کا پہلو اختیار کیا جائے۔ الا یہ کہ اس کے خلاف والی صورت ہی کسی وجہ سے راجح ہوجائے۔

نقد و اصلاح: حضرتؒ نے مزید فرمایا مجھے اس امر کا احساس و افسوس ہے کہ ہمارے علماء و مشائخ جب مختلف احادیث کسی ایک مسئلہ میں پاتے ہیں تو عام طور سے ان میں جمع و توفیق کی کوشش کرتے ہیں۔ مگر جب امام صاحب سے متعدد و مختلف روایات منقول ہوتی ہیں۔ تو وہ ترجیح کا طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ اور وہاں جمع و توفیق کی راہ چھوڑ دیتے ہیں۔ غرض میرے نزدیک امام صاحب کی روایات میں حتی الامکان جمع کرنے کا طریقہ ہی نہایت پسندیدہ ہے۔ بجز اس صورت کہ کوئی دلیل و برہان اس کے خلاف مل جائے۔ جلد بازی سے اس بات کو اچھی طرح سمجھ لو مبادا کہ جلد بازی سے کوئی غلط رائے قائم کر بیٹھو۔

حضرت شاہ صاحب نے مندرجہ بالا افادہ میں جس زریں اصول کی طرف رہنمائی فرمائی ہے۔ وہ نہایت ہی قابل قدر ہے۔ اور اگر ہم جمع و توفیق میں بین احادیث الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح جمع و توفیق بین روایات الامام رضی اللہ عنہ کا طریقہ انیقہ ...... اختیار کرلیں تو فقہ حنفی کی شان اور بھی بلند و برتر ہوجائے گی اور اختلاف ائمہ مجتہدین کی خلیج بھی اور زیادہ بٹ جائے۔ وفقنا اللہ تعالیٰ لما یحب ویرضا وجعل آخرتنا خیراً من الاولیٰ

استدلال کی صورت

حضرتؒ نے فرمایا شافعیہ کا طریق استدلال یہ ہے کہ شروع آیت لا تقربوا الصلوة میں تو حکم صلوة بیان ہوا ہے اور پھر آگے چل کر مسجد کا حکم ارشاد ہوا ہے لہٰذا جنبی کو دخول مسجد بہ طریق عبور جائز ہے کہ وہ حکم مذکور سے مستثنیٰ ہے حنفیہ فرماتے ہیں کہ آخر آیت میں بھی اول کی طرح سے حکم صلوة ہی بیان ہوا ہے یعنی جنبی ہونے کی حالت میں بجز حالت سفر کے نماز غسل کے بغیر درست نہیں اور یہاں چونکہ حالت سفر کا حکم واضح نہیں کیا تھا آگے چل کر اس کا اعادہ کرکے بتلا دیا لہٰذا او علی سفر سے بے وجہ تکرار کا اعتراض بھی وارد نہیں ہوسکتا گویا یہ صورت استیناف مع اعادہ مستانف عنہ کی ہے جو ایک نوع بلاغت ہے برخلاف اس کے شافعیہ کی صورت استدلال پر تقدیر پر مضاف کی ضرورت پڑتی ہے جو خلاف ظاہر ہے کیونکہ متبادر تو بیان حکم صلوة ہی ہے مسجد کا حکم بتلانا بظاہر مقصود نہیں ہے دوسرے یہ کہ عابری سبیل سے مراد اگرچہ لغوی اعتبار سے عبور و مرور لے سکتے ہیں مگر عرف کے اعتبار سے متبادر ہے کہ مسافر مراد ہو کہ اسی کو عابر سبیل اور ابن سبیل کہا جاتا ہے اس کے بعد حضرت نے فرمایا کہ میری سمجھ میں ایک صورت اور بھی آتی ہے وہ یہ کہ آیت کی اصل غرض و مقصد تو بیان احکام صلوة ہی تھی مگر اس کے ساتھ مواضع صلوة کا ذکر بھی آ گیا لہٰذا آیت کا پہلا قطعہ عبادت کے بارے میں ہوا اور دوسرا مواضع عبادت سے متعلق جس کا حاصل میرے نزدیک یہ ہے کہ نماز کی ادائیگی نشہ کی حالت میں جائز نہیں اور جنابت کی حالت میں بغیر غسل کے مواضع صلوة سے بھی دور رہو بجز حالت سفر کے کہ اس میں پانی نہ ملنے کی صورت میں غسل کی جگہ تیمم بھی درست ہے) اس طریقہ پر تفسیر میں شافعیہ کی موافقت ہوجاتی ہے اور مسئلہ میں حنفیہ کی اور اس طرح کی تطبیق میں نے کئی جگہوں پر کی ہے رہا حدیث الباب کی طرف سے جواب کہ حضور ﷺ جنابت کے یاد آجانے پر بھی مسجد سے بغیر تیمم کے کیسے باہر نکل گئے وہ یہ کہ آپ کی خصوصیات میں سے تھا جیسا کہ حدیث[1] ترمذی مناقب علی لا یحل لاحدی غیری و غیرک ان یجنب فی المسجد سے ظاہر ہوا اس حدیث کو اگرچہ ترمذی نے مستغرب قرار دیا اور ابن جوزی نے موضوعات میں شمار کیا مگر حافظ ابن حجر نے اس کو قوی کہا اور اس کے متابعات نکالے ہیں۔

---

[1] اس بارے میں حضرت شاہ صاحبؒ کی تحقیق ۲/۱۷۹ انوار الباری میں اور حدیث ان المومن لا ینجس " کی تحقیق ۵۔۸۸ میں گزر چکی ہے اس کو بھی سامنے رکھا جائے۔ مولف

ضروری علمی ابحاث

حضرت شاہ صاحب نے حدیث الباب کے سلسلہ میں درس ابوداؤد دارالعلوم دیو بند میں طویل افادات کئے ہیں اوراس سلسلہ میں جو کچھ حدیثی اختلافات ہوئے ہیں ان کو بھی تفصیل سے بتلایا ہے ملاحظہ ہوانوارالمحمود ۹۹۔اہم یہاں ان کا خلاصہ مع دیگرافادات انور یہ ذکر کرتے ہیں وبہ نستعین

(۱)۔ حضور علیہ السلام کا نماز سے لوٹ کر گھر جانا نماز شروع کرنے سے قبل ہوا تھا یا بعد کو؟

(۲)۔ آپ نے مقتدی صحابہ کرام کوٹھہرنے کا اشارہ ہاتھ سے کیا تھا یا زبان سے بھی کچھ فرمایا تھا؟

(۳)۔ اگرزبانی بھی ارشاد تھا تو وہ مکانکم (اپنی جگہ ٹھہرے رہو) یا اجلسوا (بیٹھ جاؤ) فرمایا تھا؟

(۴)۔ اگر بیٹھنے کا اشارہ یا ارشاد قوی تھا تو جن روایات سے صحابہ کرام کے کھڑے ہوکر انتظار کا ذکر ہے وہ کیوں ہے؟

(۵)۔ ایسا واقعہ صرف ایک بار پیش آیا ہے یا دوبارہوا ہے؟

(۶)۔آخر میں ہم امام محمد کی کتاب موطأ امام محمد کے ارشاد پر مولانا عبدالحی صاحب لکھنوی کے اعتراضات و جواب کی طرف بھی توجہ کریں گے ان شاءاللہ تعالیٰ

(۱)۔حضور علیہ السلام کا انصراف عن الصلوۃ نماز شروع کرنے سے قبل ہی تھا اور جس روایت سے بعد کو معلوم ہوتا ہے اس میں فکبر سے مرادارادۂ تکبیر یا موقع تکبیر تک پہنچ جانا ہے حافظ ابن حجر نے بھی لکھا کہ دونوں قسم کی روایات میں جمع کی صورت یہی ہے یا پھر یہ کہ ان کو دو الگ واقعات کہا جائے جس کا احتمال عیاض وقرطبی نے ظاہر کیا ہے اور نووی نے اسی کو اظہر کیا اور ابن حبان[۱] نے اپنی عادت کے موافق اس پر جزم کیا ہے پس اگر یہ احتمال صحیح ثابت ہو جائے تو خیر ورنہ صحیح بخاری کی روایت کو سب سے زیادہ صحیح مان لینا چاہیے (فتح الباری ۸۳۔۲)

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ حافظ کا میلان وحدتِ واقعہ کی طرف معلوم ہوتا ہے اور یہ بھی فرمایا کہ جمہور علماء کی رائے یہی ہے اور میرے نزدیک بھی یہی راجح ہے امام طحاوی نے بھی مشکل الآثار ۲۵۔۱) میں اس پر بحث کی ہے اور ۲۵۹۔۱ میں لکھا کہ حضرت انس وابوبکر کی حدیث میں ثم دخل فی الصلوۃ سے مرادقرب دخول ہے حقیقی دخول نہیں ہے اور یہ لغۃً جائز ہے جیسا کہ فاذا بلغن اجلهن میں قرب بلوغ اجل مراد ہے حقیقت بلوغ نہیں یا جیسے حضرت اسماعیل یا اسحق علیہما السلام کو قرب ذبح کی وجہ سے ذبیح کہا گیا ہے اور حقیقت میں وہ ذبح نہیں ہوئے ہیں

(۲)۔ ممکن ہے کہ صرف اشارہ فرمایا ہو جس کو روایت کرنے والوں نے قول سے ادا کیا اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ حضور علیہ السلام نے قول وفعل دونوں جمع کئے ہوں اور جس راوی جیسا سنا یا دیکھا اسی طرح روایت کردیا

(۳)۔(۴) حضور علیہ السلام کے اشارہ سے کچھ لوگوں نے سمجھا کہ آپ ہمیں مسجد میں روکنا چاہتے ہیں تاکہ متفرق نہ ہوجائیں دوسروں نے سمجھا کہ آپ ان کو ایسی حالت قیام پر باقی رکھنا چاہتے ہیں اور بعض لوگوں نے یہ خیال کیا کہ آپ ہمیں وہاں بیٹھے رہنے کو فرما گئے ہیں غرض جس نے جیسا سمجھا روایت کردیا ورنہ فی الحقیقت کوئی اختلاف کی بات نہیں ہے اس سے چوتھی صورت اختلاف بھی ختم ہوجاتی ہے۔

(۵)۔اس بارے میں بھی اوپر بتلایا گیا کہ وحدت واقعہ ہی کی تحقیق راجح ہے جو نہ صرف حافظ ابن حجر اور شاہ صاحب کی رائے ہے بلکہ جمہور کی رائے ہے۔

(۶)۔ موطأ امام محمد میں باب الحدیث فی الصلوۃ کے تحت یہی حدیث الباب میں ذکر ہوئی ہے اور امام محمد نے وہاں لکھا کہ اسی پر

---

[۱] ابن حبان کا پورا قول محقق عینی نے عمدہ ۴۳۔۳ میں ذکر کیا ہے وہاں دیکھا جائے انہوں نے جنابت کے دو واقعات مانے ہیں۔

ہمارا عمل ہے کہ جس شخص کونماز میں حدث لاحق ہوتو وہ بغیر کلام کئے لوٹ جائے اور وضوکر کے اپنی باقی نماز آ کر پوری کرلے اگر چہ افضل یہ ہے کہ کلام کرلے اور وضوکر کے پھر سے پوری نماز پڑھے اور یہی قول امام صاحب کا ہے (۱۲۲)

حضرت مولانا عبدالحئی صاحب لکھنوی نے کتاب مذکور کے حاشیہ۸ میں امام محمد کے استدلال و استنباط مذکور پر پانچ اعتراضات کئے ہیں اور آخر میں لکھا کہ تمام طرق حدیث الباب جمع کرنے اور الفاظ روات پرنظر کرنے سے یہ بات قطعی طور سے معلوم ہوجاتی ہے کہ حدیث الباب سے امام محمد کا استنباط مذکور صحیح نہیں اور یہ بات بھی ظاہر ہوگئی کہ باب مذکور کے تحت حدیث الباب کو ذکر کرنا درست نہیں کیونکہ وہاں نماز کے اندر حدث کا وجود نہیں ہے شاید امام محمد نے فکبر کے لفظ سے دخول صلوۃ سمجھ لیا ثم رجع وعلی جلدہ اثر الماء سے وضوء سمجھا اور فصلی سے بنا کی بات نکال لی اور اس کی تائید اس بات سے سمجھ لی کہ حضور ﷺ نے بغیر کلام کیے اشارہ فرمایا جو بنا کرنے والے کی شان ہوتی ہے اور ان وجوہ سے مذکورہ استنباط کرلیا صاحب بذل المجہود نے ۱۴۱۔ا میں مولانا کی عبارت مذکور کے آخری جملے نقل نہیں کئے تھے، اس لئے ہم نے اس کوتکمیل فائدہ کے لئے نقل کردیا ہے، اس کے بعد صاحب بذلؒ نے جواب دیا ہے کہ یہ سارے اعتراضات اس امر پرمبنی ہیں کہ حدیث ابی ہریرہ اور حدیث انس والی بکروغیرہ میں ایک ہی قصہ مراد ہے اور اگر دو واقعات الگ الگ مان لیے جائیں تو یہ اعتراضات بے کار ہیں اور ایک واقعہ ہونے کا حکم علماء کی رائے محض ہے اور احتمال بلا دلیل ہے اول تو ایک واقعہ والی تحقیق کو احتمال بلا دلیل اور رائے محض کہنا درست نہیں جیسا کہ ہم عرض کر چکے ہیں حضرت شاہ صاحب نے اسی کو جمہور علماء کی رائے قرار دیا ہے اور حافظ ابن حجر و حافظ عینی وغیرہ کا رجحان بھی اسی طرف ہے دوسرے یہ کہ ابن حبان نے جو دو واقعات مانے ہیں وہ دونوں بھی جنابت سے متعلق ہیں حدث اصغر سے نہیں کہ وضوء کر کے بنا کر لی جائے لہٰذا مولانا عبدالحیی صاحب کا اعتراض دفع نہ ہوگا راقم الحروف نے بہت تلاش کی کہ کسی اور نے بھی اس طرف توجہ دی ہو اور کچھ لکھا ہومگر نہ ملا لیکن اس تتبع وتلاش کی برکت سے جو بات سمجھ میں آئی وہ عرض کی جاتی ہے۔

صرف امام محمد نے حدیث الباب کوعنوان ''باب الحدث فی الصلوۃ'' کے تحت ذکر کیا ہے دوسری کتب حدیث میں ایسا نہیں ہے اور خود امام محمد نے بھی موطأ امام محمد ۶۳ میں بنا کر اصل مسئلہ باب الوضوء من الرعاف میں ذکر کیا ہے اور وہاں دلائل بھی دوسروں کی طرح...... حدیث الباب کے سوا دوسرے ہی ذکر کیے ہیں اور آپ نے اپنی دوسری کتاب الآثار میں '' **باب الرعاف فی الصلوۃ و الحدث** قائم کر کے رعاف وحدث کی صورت میں جو بنا کا جواز ثابت کیا ہے وہاں بھی یہ حدیث الباب ذکر نہیں کی دوسری ہی ذکر کی ہیں (ملاحظہ ہو کتاب الآثار مع تعلیقات المحدث الافغانی ۳۶۹۔ا) اسی طرح اپنی کتاب الحجۃ علی اہل مدینہ میں '' **باب الوضوء من الرعاف والقلس وغیر ذلک** '' بھی قائم کر کے بھی وضوء بنا کے مسائل کا استنباط دوسری احادیث سے کیا ہے (کتاب الحجۃ مع تعلیقات المحدث الشاہجہاں ص ۲۶ ج ا) اس تنقیح کے بعد یہ بات بلاخوف تردید لکھی جاسکتی ہے کہ امام محمد ایسے دقیق النظر مجتہد ومحدث یگانہ نے استنباط وغیرہ میں کوئی غلطی ہرگز نہیں بلکہ ان کا مطمح نظر صرف یہ تھا کہ جس طرح بھول سے جنابت والا مسجد میں جا کر نماز شروع کرادینے کے قریب ہو کر یا شروع کرادینے کے بعد بھی یاد آنے پر مسجد سے باہر ہوکر غسل کر کے پھر سے نماز پڑھا سکتا ہے یا پڑھ سکتا ہے اس طرح حدیث اصغر والا بھی بھول جائے تو کرسکتا ہے؟ رہا بنا کا مسئلہ تو وہ حدث اصغر ہی سے مخصوص ہے اور بہتر اس میں استیناف صلوٰۃ ہے الا یہ کہ وقت نماز کا تنگ ہو یا دوسری معذوری تو بنا کرلی جائے۔ گویا ایک ایسی حدیث قوی جس کو حدیث صلوٰۃ کے مسئلہ میں دوسروں نے مستدل نہیں بنایا تھا، امام محمد نے اس سے بھی استدلال لینے کی ایک شکل نکالی

---

[۱] محقق عینی نے بخاری کی اس زیر بحث حدیث الباب کے تحت استنباط کے احکام میں لکھا کہ اس سے حدث میں جواز بنا بھی معلوم ہوتا ہے، جو امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے (عمدہ ص ۴۴ ج ۲) اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام محمد کا استنباط غلط نہیں تھا اور مولانا عبدالحیی صاحب کی تغلیط مذکور صحیح نہیں ہے، نیز صاحب بذل کا بھی ص ۱۴۱ ج ا سطر ۱۹ میں یہ لکھنا کہ امام محمد نے حدیث الباب سے حدیث اصغر اور وضوء کی بات سمجھی، صحیح نہیں ہے، خدا کا شکر ہے کہ ہمارے نظریہ کی تائید محقق عینی سے مل گئی ہے۔ ''مؤلف''

ہے، جس طرح امام بخاری ایسے دقیق استدلال کیا کرتے ہیں تو یہ امام محمد کے کمال وقت نظر کی بات تھی جو وجہ اعتراض ونقد بنالی گئی، اور غالبا اسی لئے مولانا لکھنوی سے قبل کسی نے اس پر اعتراض نہیں کیا تھا، اور بعد کے حضرات نے جوابدہی کی بھی ضرورت نہیں سمجھی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

امام بخاری کا مسلک

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: امام بخاریؒ نے حدیث الباب سے بظاہر یہی مسئلہ سمجھا ہے، اگر ایسی صورت تکبیر امام کے بعد پیش آئے تو مقتدی نماز کے اندر رہتے ہوئے امام کا انتظار کریں گے اور امام آ کر نماز پوری کرا دے گا اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ مقتدی کی تحریمہ کا امام کی تحریمہ سے مقدم ہونا بھی درست ہے، کیونکہ ظاہر ہے کہ امام جنبی تھا تو اس کی تکبیر تحریمہ بہ حالت ناپاکی تھی، اس لئے وہ غیر معتبر رہی، لیکن اس کی اس تکبیر پر جو مقتدیوں نے تکبیر تحریمہ کہی وہ معتبر رہی اور امام جب غسل کے بعد آیا تو اس نے اب تکبیر کہہ کر نماز پڑھائی، اس طرح مقتدی کی تحریمہ امام کی تحریمہ پر مقدم ہوگئی، امام بخاری نے یہاں تو اس مسئلہ کی طرف کوئی تعرض نہیں کیا مگر آگے "**باب هل يخرج من المسجد لعلة**" ص ۸۹ میں **وقد اغتسل** کے بعض نسک بخاری سے یہ عبارت نقل ہوئی ہے: **قيل لابي عبد الله الخ** ابوعبداللہ (امام بخاری) سے پوچھا گیا کہ ایسا اگر ہمارے لئے پیش آئے تو کیا ایسا ہی کریں؟ آپ نے کہا ہاں! پوچھا گیا کہ امام کا انتظار کھڑے ہو کر کریں یا بیٹھ کر؟ کہا! اگر تکبیر سے پہلے ایسا ہو تو بیٹھنے میں بھی کوئی حرج نہیں اور اگر تکبیر کے بعد ہو تو پھر کھڑے ہو کر انتظار کریں، یہ عبارت بعض نسخوں میں اگلے باب **اذا قال الامام مكانكم** کے آخر میں (**فصلى بهم** کے بعد نقل ہوئی ہے۔ (فتح الباری ص ۸۳ ج ۲)

عمدۃ القاری ص ۶۷۹ ج ۲ میں عبارت مذکورہ اسی دوسرے باب کے آخر میں نقل کی گئی ہے اور حاشیہ بخاری مطبوعہ بھی اسی سے نقل ہوئی ہے، امام بخاری کے اس مسئلہ کا ذکر حضرت شاہ صاحبؒ نے فصل الخطاب ص ۴ میں اس طرح کیا ہے۔

واعلم ان البخاری الخ اس امر کو بھی جان لو کہ امام بخاری نے اقتداء امام کے فروعی مسائل میں امام شافعی کی موافقت کی ہے، چنانچہ کسی وجہ سے امام پر مقتدی کی تحریمہ کے تقدم کو بھی جائز قرار دیا ہے جیسا کہ صحیح بخاری ص ۸۹ ج ۱ میں بعض نسخوں سے نقل ہوا ہے اور وہی ایک قول امام شافعی کا بھی ہے جیسا کہ "الجواہر النقی" ص ۲۱۷ ج ۱ میں ہے اور امام غیر راتب کے تاخر کو بھی جائز قرار دیا ہے جبکہ امام راتب آ جائے، جس کے لئے امام بخاری نے "**باب اذا لم يتم الامام واتم من خلفه**" قائم کیا اسی طرح امام بخاری نے قطع قدوہ، اختلاف نیت اور **ایتمام الماء موم بالماء موم** کے ابواب بھی قائم کئے ہیں اور اسی مسئلہ کے ملحقات میں سے قراءت خلف الامام بھی ہے، جس کو انہوں نے رکوع پالینے پر بھی واجب ہی رکھا ہے اور مقتدی کے جہراً آمین کو بھی اختیار کیا ہے، گویا ایتمام (اقتداء) ان کے نزدیک صرف اقوال وافعال کے اندر تعقیب ہے جو نیت کے اندر بھی امام ومقتدی کے اتفاق کو مستلزم نہیں، اور نہ اس میں ضمان کا صحیح وحقیقی وجود ضروری ہے، بلکہ اس کو بھی رعایت وحفظ کے درجہ میں کافی سمجھتے ہیں۔"

حضرت شاہ صاحب نے یہ بھی فرمایا کہ اصل نزاع رابطہ قدوہ میں ہے، شافعیہ کے یہاں اس میں توسع ہے اور امام بخاری ان سے بھی زیادہ توسع کرتے ہیں اور چونکہ یہ رابطہ ان کے یہاں بہت زیادہ کمزور ہے، اسی لئے وہ مقتدی اور امام کے مابین بہت سے اختلافات کو بھی گوارا کر لیتے ہیں، مثلاً مقتدی وامام کی نمازیں اگر ذات وصفت میں مختلف بھی ہوں تب بھی اقتداء درست ہے (یعنی فرض پڑھنے والا نفل پڑھنے والے کے پیچھے اقتداء کر سکتا ہے، اور امام کسی دوسرے وقت کے فرض پڑھ رہا ہو تو مقتدی اور وقت کے فرض اس کے پیچھے پڑھ سکتا ہے) اسی طرح اگر امام کی نماز فاسد ہو جائے، تب بھی مقتدی کی فاسد نہیں ہوتی، بخلاف حنفیہ ومالکیہ کے کہ ان کے نزدیک رابطہ مذکورہ قوی ہے، اس لئے ان مسائل میں بھی ان کے یہاں تشدد ہے، امام بخاری نے چونکہ شافعیہ کے مسائل کو اختیار کیا ہے بلکہ ان سے بھی زیادہ توسع

برتا ہے تو وہ جواز تقدم تحریمہ مقتدی کے بھی قائل ہو گئے۔

امام بخاری کا مسلک کمزور ہے

فرمایا: ان کے استدلال کی صحت اس پر موقوف ہے کہ ہم رسول اکرم ﷺ کے پہلے دخول صلوٰۃ اور پہلی تکبیر کو صحیح مان لیں، اور یہ بھی تسلیم کر لیں کہ قوم نے تحریمہ کا اعادہ نہیں کیا تھا، ہمیں دونوں باتوں کی تسلیم میں تامل ہے، اول کی وجہ تو گزر چکی ہے (اور یہ بھی معلوم ہو چکا کہ خود حافظ ابن حجر نے باوجود شافعی ہونے کے روایات صحیح میں جو کچھ ہے اس کو زیادہ صحیح کہا ہے اور صحیح کی روایات سے سب نے یہی سمجھا ہے کہ ،حضور دخول صلوٰۃ اور تکبیر سے پہلے ہی غسل کے لئے تشریف لے گئے تھے، پھر حیرت ہے کہ امام بخاری نے اپنے مسلک کے لئے دوسری روایات غیر صحیح کو کیسے ترجیح دی؟) دوسری اس لئے کہ دار قطنی کی روایات سے معلوم ہوا ہے کہ قوم نے حضور ﷺ کے واپسی کے بعد تکبیر کہی، پھر یہ کہ جیسا اوپر بتلایا گیا کہ خود امام بخاری کے نزدیک بھی مسئلہ یہ ہے کہ امام تکبیر کہہ کر گیا ہو تو قوم کو اپنی ہیئت پر قیام کرنا چاہیے، حالانکہ ابو داؤد[1] کی روایت میں صراحت ہے کہ حضور ﷺ نے ان کو بیٹھنے کا حکم فرمایا تھا، اگر امام بخاری نے اس روایت پر اعتماد کر کے اپنا مسئلہ سمجھا ہے تو یہ اس لئے مناسب نہیں ہے کہ راوی روایت مذکورہ نے امام بخاری کی تحقیق پر خود ہی متناقض بات کہی ہے کہ ایک طرف اس نے تکبیر امام کا ذکر کیا اور ساتھ ہی امر بالجلوس بھی نقل کر دیا، حالانکہ امام بخاری نے پہلی تکبیر کے بعد کھڑے رہنے کو ضروری قرار دیا تھا اس لئے اگر امر مذکور کو صحیح مان لیں تو وہ تکبیر سابق کے ثبوت سے متناقض و منافی ہوگا، جلوس کی اجازت تو امام بخاری کے نزدیک صرف اس وقت ہے کہ امام نے پہلی تکبیر نہ کہی ہو۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا کہ بعض محدثین نے اسی واقعہ میں ابوداؤد سے بعض لوگوں کا جلوس[2] اور بعض کا قیام بھی نقل کیا ہے، تو اگر جلوس کا ثبوت مان لیا جاتا ہے تو تکبیر کا ثبوت اس کے متناقض ہوگا، اس لئے امام بخاری کا اپنے مسئلہ کے لئے استدلال نہایت کمزور ہو جاتا ہے۔

نبی کی نسیان بھی کمال ہے

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کے لئے عمر میں ایسے ایک دو واقعات ایسی بھول کے بھی پیش آ جانا مناسب ہیں تا کہ ان کی بشریت کا اظہار ہو جائے، اور ساتھ ہی دوسروں کو تعلیم مسائل ہو بھی جائے، لہٰذا یہ ان کے واسطے تو کمال ہے اور امت کے لئے رحمت ہے اس لئے حضور ﷺ نے فرمایا "انما انسی لاسن" (میری بھول خدا کی طرف سے) اس لئے ہے کہ امت کیلئے سنت بتلا دوں۔

استنباط مسائل و احکام

محقق عینی نے عنوان مذکورہ کے تحت یہ احکام لکھے (۱) حدیث الباب سے تعدیل صفوف کا حکم معلوم ہوا، جس کو بالا جماع مستحب کہا

---

[1] عن محمد عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فکبر ثم اوما الی القوم ان اجلسوا فذهب فاغتسل و کذلک رواہ مالک الخ (ابو داؤد باب فی الجنب یصلی بالقوم وهو ناس) "مؤلف"

[2] محقق عینی نے لکھا: ابوداؤد کی ایک مرسل روایت میں "فکبر ثم اوما الی القوم ان اجلسوا" ہے اور مرسل ابن سیرین وعطاء وربیع بن انس میں بھی "کبر ثم اوما الی القوم ان اجلسوا" ہے، لیکن میں کہتا ہوں کہ یہ سب روایات صحیح کی روایات کے برابر نہیں ہو سکتیں۔ (عمدہ ص ۴۳ ج ۲) حاصل اس ارشاد محقق کا بھی وہی ہے جو حضرت شاہ صاحبؒ کے ارشاد کا ہے لیکن قابل حیرت بات یہ ہے کہ صحیح کی جس روایت کے سبب سے دوسرے اکابر محدثین نے حضور اکرم ﷺ کی پہلی تکبیر کا ثبوت مرجوح سمجھا، خود امام بخاریؒ نے اس کو اپنے مسلک کی وجہ سے راجح قرار دیا ہے، اور یہ وہی بات ہے کہ اپنے مسلک کی تائید ان کے یہاں بہت اہم ہے، اگرچہ یہ امر بھی نا قابل انکار ہے کہ وہ اپنے مسلک کی وجہ سے اپنی صحیح کے اندر مرجوح روایات داخل کرنے سے اجتناب کرتے ہیں اور صحیح کی کوئی روایت اگر کسی ضعیف راوی کے سبب ضعیف و مرجوح بھی بظاہر نظر آتی ہے تو اس کی تقویت دوسری روایت سے ہو چکی ہے۔ "مؤلف"

گیا اور ابن حزم نے کہا کہ تعدیل صفوف الاول فالاول (یکے بعد دیگرے) ان میں تراص (یعنی صفوں کے اندر ایک نمازی کا دوسرے کا ساتھ اچھی طرح مل کر کھڑے ہونا اور محاذاۃ مناکب وارجل (مونڈھے اور پاؤں برابر کر کے کھڑے ہونا) یہ سب مقتدیوں پر فرض ہے (۲) حدث پیش آ جانے کی صورت میں بنا جائز ہے جو امام اعظم کا مذہب ہے (۳) انبیاء علیہ السلام کو بھی عبادات کے اندر حکمت تشریع وغیرہ کے لئے نسیان پیش آ سکتا ہے، (۴) جیسا کہ علامہ ابن بطال نے کہا "یہ حدیث امام ابوحنیفہ وامام مالک کیلئے دلیل و حجت ہے اس بارے میں مقتدی کی تکبیر تحریمہ امام کی تکبیر سے پہلے نہ ہونی چاہیے اور یہی قول اکثر فقہاء کا بھی ہے البتہ امام شافعی نے تکبیر مقتدی قبل امام کو بھی جائز قرار دیا ہے جس صورت میں کہ ایک شخص نے تکبیر تحریمہ کہہ کر تنہا اپنی نماز شروع کی۔ پھر نماز کے اندر ہی اس[1] نے امام کی اقتداء کر لی کیونکہ امام مالک نے عطاء بن ابی یسار سے مرسلا روایت نقل کی ہے کہ حضور علیہ السلام نے ایک مرتبہ کسی نماز کی تکبیر تحریمہ کہی پھر ہاتھ سے اشارہ فرمایا کہ ٹھہر جاؤ!' پھر واپس آ کر تکبیر کہی، اس کے بعد ابن بطال مالکی نے اعتراض کیا کہ امام شافعی مرسل سے استدلال کے قائل نہیں ہیں، پھر ان کا استدلال کیسے درست ہوا؟ دوسرے یہ ہے کہ خود امام مالک نے بھی جو اس مرسل روایت کے روای ہیں اس روایت پر عمل نہیں کیا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک یہی بات صحت کو پہنچی ہے کہ حضور علیہ السلام نے پہلی تکبیر نہیں کی تھی (عمدہ ص۴۴ ج۲)

ظاہریہ کا مسلک

رابطہ اقتداء کے بارے میں ظاہریہ بھی امام شافعی و بخاری کے ساتھ ہیں، چنانچہ حافظ ابن حزم نے اس بحث کو بھی حسب عادت خوب بڑھا چڑھا کر لکھا ہے اور چونکہ اس بنیادی اختلاف کے تحت یہ مسئلہ بھی آتا ہے کہ امام کی فساد صلوۃ کا اثر مقتدی کی نماز پر پڑے گا یا نہیں، تو موصوف نے بڑی شدومد کے ساتھ لکھا ہے کہ جو امام بحالت جنابت یا بے وضو نماز پڑھادے، عمداً یا بھول کر ہر صورت میں اس کی مقتدیوں کی نمازیں صحیح اور کامل ہیں، صرف امام کی نماز نہیں ہوئی اور اس کی بطلان صلوٰۃ کا کوئی اثر مقتدیوں کی نماز پر ہرگز نہ ہوگا، البتہ شرط یہ ہے کہ مقتدی کو اس امام کے جنبی یا بے وضو ہونے کا علم پہلے سے نہ ہو، اگر اس علم کے باوجود اقتداء کرلے گا تو نماز اس کی بھی نہ ہوگی، یہی قول امام شافعی[2] وابوسلیمان کا بھی ہے اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ جس امام نے جان کر یا بھول کر بے طہارت نماز پڑھادی نہ اس کی نماز صحیح ہوئی نہ اس کے مقتدی کی، امام مالک نے کہا کہ اگر امام نے بھول کر ایسا کیا تو مقتدی کی نماز درست ہوگی، البتہ عمد کی صورت میں صحیح نہ ہوگی۔

ابن حزم نے لکھا: ہماری دلیل قول باری تعالیٰ "لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا" ہے کیونکہ ہمیں علم غیب نہیں جس سے امام کی طہارت کو جان سکیں، لہٰذا جو نماز بھی بے علمی میں کسی جنبی یا محدث امام کے پیچھے پڑھ لی وہ صحیح ہوگئی اور بعد نماز کے اگر یہ معلوم ہو جائے کہ امام نے بغیر طہارت کے نماز پڑھائی ہے تو اس کا کوئی حرج نہیں، حافظ ابن حزم نے لکھا کہ یہ حنیفہ و مالکیہ بھی عجیب متناقض اور غیر معقول باتیں کرتے ہیں، ایک طرف کو نماز میں اضطراری حدث پیش آ جانے کی صورت میں یہ مانتے ہیں کہ امام کی طہارت ساقط ہوگئی اور ساتھ ہی کہتے ہیں کہ مقتدی کی طہارت نہ ساقط ہوئی۔ نہ نماز باطل ہوئی ہے، لہٰذا ان کا یہ دعوی باطل ہوگیا کہ مقتدی کی نماز امام کی نماز سے متعلق ومرتبط ہے، اور اس کی نماز فاسد ہونے سے اس کی بھی فاسد ہو جاتی ہے، بڑی عجیب بات ہے کہ یہ لوگ اصحاب قیاس کہلاتے ہیں، پھر بھی یہ لوگ جہاں یہ اصول مانتے ہیں کہ مقتدی کی نماز فاسد ہو جائے تو امام کی صحت صلوٰۃ اس کی اصلاح وتصحیح نہیں کرسکتی، اسی اصول کے تحت دوسری صورت

---

[1] امام ابوحنیفہ و مالک کے نزدیک اس کے لئے ضروری ہے کہ پھر سے تکبیر تحریمہ کہہ کر امام کی نماز میں شریک ہو ورنہ اقتداء صحیح نہ ہوگی۔ "مؤلف"

[2] امام احمد کے نزدیک اگر امام نے عمداً بے طہارت کے نماز پڑھادی تو نہ اس کی نماز ہوئی اور نہ مقتدی کی (فتاوی ابن تیمیہ ص۱۱۲ ج ا و کتاب الفقہ ۳۰۷ ج ۱) امام مالک نے بھی نسیان وعمد امام کا فرق کیا ہے، امام شافعی کے یہاں غالباً فرق نہیں ہے، اگرچہ کتاب الفقہ میں صراحت نہیں ہے اور ابن حزم نے بھی ان کو اپنے ساتھ رکھا ہے، اس سے ظاہر ہوا کہ عمد کی کوئی صورت میں امام شافعی جمہور (یعنی ائمہ ثلاثہ) کے خلاف گئے ہیں (واللہ تعالیٰ اعلم) "مؤلف"

تسلیم نہیں کرتے کہ اگر مقتدی کی نماز صحیح ہوتو امام کی فسادِ صلوٰۃ اس کو فاسد نہیں کرے گی، حالانکہ قیاس کا مقتضیٰ یہی ہے کہ جس طرح امام کی صحت صلوٰۃ اس کی اصلاح وتصحیح نہیں کرسکتی اسی طرح امام کی فساد صلوٰۃ بھی مقتدی کی نماز کو فاسد نہ کرے گی، پس اگر قیاس کا اصول کسی صورت میں صحیح ہوسکتا تو دنیا کے سارے قیاسوں میں سے یہ قیاس سب سے زیادہ صحیح ہونے کا مستحق تھا (جس کو حنفیہ و مالکیہ نے رد کیا، لہٰذا نہ قیاس کا اصول ہی صحیح ہے اور نہ قیاس کے قائلین کا زیر بحث مسئلہ صحیح) (المحلی ص ۲۱۴ ج ۴ مسئلہ ۴۸۹)

ابن حزم کا جواب

نقلی دلیل کا جواب ظاہر ہے کہ ہم صرف بقدر وسعت مکلف ہیں اور اس کا مقصد یہ ہے کہ جن نمازوں میں ہمیں امام کا بے طہارت نماز پڑھانے کا علم نہ ہوسکے، ہم معذور ہوں گے کہ علم غیب نہیں، مگر جب علم ہوگیا تو معذوری کہاں باقی رہی، رہی دوسری بات تناقض والی تو وہ اس لئے صحیح نہیں کہ حنفیہ و مالکیہ کب اس کے قائل ہیں کہ امام کے نقض طہارت سے مقتدی کا بھی نقض طہارت ہوجاتا ہے اور مقتدی کا نقض صلوٰۃ اس لئے نہیں ہوا کہ امام کا بھی سابق نماز نقض نہیں ہوئی بلکہ حدث کی وجہ سے صرف منقطع ہوگئی ہے، اسی لئے اس سابقہ نماز پر باقی کی بناء امام کرسکتا ہے، اگر اس کی نماز فاسد یا منتقض ہوگئی ہوتی تو بناء کیسے درست ہوسکتی، غالباً یہ اعتراض ابن حزم نے اپنے مسلک کی وجہ سے کیا ہے کہ ان کے نزدیک حدث پیش آنے کی صورت میں اگر امام نے کسی کو خلیفہ نہیں بنایا یا خود کوئی بڑھ کر امام نہیں بن گیا جو ضروری تھا تو اگر امام مذکور نے مقتدیوں کو انتظار کرنے کے لئے اشارہ کردیا ہے تو ان کو انتظار کرنا چاہیے، اور جب امام لوٹ کر آئے گا تو ان کی نماز پوری کرائے گا، پھر اپنی نماز پوری کرے گا (محلی ص ۲۳۰ ج ۴ مسئلہ ۴۹۲) آخری جملہ سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک امام کی سابق نماز ساقط ہوگئی، یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ اوپر کے مسئلہ میں امام احمد بھی امام شافعی وظاہریہ کے ساتھ ہیں (دیکھو کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ص ۳۰۷ ج ۱) لیکن استخلاف بہ صورت طریان حدث میں وہ ابن حزم کے ساتھ نہیں ہیں، وہ کہتے ہیں کہ امام کو اگر نماز کے اندر حدث لاحق ہو جائے تو اس کی نماز باطل ہوگئی اور جب اس کی نماز باطل ہوگئی تو مقتدیوں کی بھی باطل ہوگئی، لہٰذا استخلاف صحیح نہیں (ص ۳۳۷ ج ۱)

اس کے بعد ہم ابن حزم کی دلیل خلاف قیاس والی کا جواب دیتے ہیں کہ حنفیہ و مالکیہ نے جو کہا ہے کہ امام کی نماز فاسد ہوجانے سے مقتدی کی بھی فاسد ہوجاتی ہے، اس کی وجہ حدیث الامام ضامن اور انما جعل الامام لیئتم به وغیرہ ہیں (جن سے ثابت ہوا کہ امام کی صحت و فساد صلوٰۃ کا اثر مقتدی کی نماز پر پڑے گا) قیاس نہیں ہے کہ اس کے سبب مقتدی کی وجہ سے بھی امام کی نماز کو متاثر قرار دے سکیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

حافظ ابن تیمیہ کے استدلال پر نظر

آپ سے سوال ہوا کہ امام نے بے علمی میں بغیر طہارت کے نماز پڑھادی تو کیا حکم ہے؟ جواب دیا کہ اگر مقتدی بھی اس سے واقف نہ تھا تو اس پر نماز کا اعادہ نہیں ہے اور صرف امام اعادہ کرے گا، یہی مذہب امام شافعی، مالک و احمد کا ہے، اسی طرح خلفائے راشدین کی سنت بھی ہے کیونکہ جب انہوں نے نماز پڑھادی اور بعد نماز کے جنابت کا علم ہوا تو خود نماز کا اعادہ کیا مگر لوگوں کو اعادہ کا حکم نہیں کیا (فتاوی ابن تیمیہ ص ۱۱۲ ج ۱)

بظاہر امام بخاریؒ بھی امام کی فساد صلوٰۃ کی وجہ سے عدم فساد صلوٰۃ مقتدی کے قائل ہیں، اس لئے ہم اس مسئلہ کی مزید بحث امام بخاری کے باب "اذا لم یتم الامام واتم من خلفه" کے تحت کریں گے، جہاں محقق عینی و حافظ ابن حجر نے بھی بحث کی ہے، اور حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی زیادہ بسط سے کلام کیا ہے، لیکن ناظرین انوارالباری واقف ہیں کہ زیادہ اہم مباحث کو ہم کسی موزوں مناسبت کے تحت مقدم کردیا کرتے ہیں، جس کی دو وجہ ہیں ایک یہ کہ اہم مباحث کے ذریعہ تحقیق و احقاق حق کی راہ واضح ہوجائے اور ناظرین زیادہ روشنی کے ساتھ آگے بڑھیں، اور دوسری یہ کہ زندگی کتنی باقی ہے اور آگے کتنی توفیق وطمانیت خاطر ملتی ہے، اس کا کچھ علم نہیں، اس لئے جتنے بھی اہم

مباحث جلد سمیٹے جاسکیں ان کو غنیمت سمجھ رہا ہوں۔

خیرے کن اے فلان وغنیمت شمار عمر زاں پیشتر کہ بانگ برآید فلاں نماند

خدا کا لاکھ لاکھ شکر ہے کہ پہلے بھی اور تالیف انوارالباری کے زمانہ میں بھی زیارت نبویہ اور زیارت انوریہ کا شرف بارہا میسر ہوا اور استفادات کے مواقع بھی حاصل ہوئے آج شب میں بھی زیارتِ انوریہ سے محفوظ ہوا اور علمی استفادہ بھی ہوا یہ بات بطور تحدیث نعمت نوک قلم پر آ گئی ناظرین سے عاجزانہ درخواست ہے کہ وہ تالیف انوارالباری کو حسب مراد خداوندی تمام تک پہنچانے کی دعا سے میری مدد کرتے رہیں۔ **وما توفیقی الا باللہ علیہ توکلت والیہ انیب**

تحقیقی جواب: یہاں یہ عرض کرنا ہے کہ علامہ نووی شافعی نے خلاصہ میں حدیث ابی ہریرہ سے استدلال کیا ہے **ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال یصلون لکم فان اصابو فلکم[1] وان اخطأوا فلکم وعلیھم**. (بخاری باب اذالم یتم الامام واتم من خلفہ ۹۶)

اسی حدیث کو ابن حزم نے بھی بطور دلیل ذکر کیا ہے حالانکہ یہاں فلکم وعلیہم سے مراد نماز کا ثواب وگناہ بہ لحاظ تکمیل وتقصیر صلوۃ ہے باعتبار صحت وفساد صلوۃ نہیں ہے چنانچہ حافظ ابن حجر نے بھی فتح الباری ۱۳۹۔۲ میں اسی ثواب وخطاء پر محمول کیا ہے جس طرح عینی نے کیا ہے عمدہ ۶۱ ے۔۲ بلکہ حافظ نے یہ بھی تصریح کردی کہ شافعیہ کے یہاں اصح مذہب یہ ہے کہ مقتدی کی اقتداء اس امام کے پیچھے صحیح نہیں ہوئی جس کے متعلق اس کو علم ہوجائے کہ اس نے ترک واجب کیا ہے سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ اگر نماز کے بعد بھی اس امر کا علم ہوجائے تو اقتداء صحیح نہیں جس کے متعلق اس کو علم ہوجائے کہ اس نے ترک واجب کیا ہے" اور اگر مقتدی نے امام سے مفارقت کی نیت نہیں کی تھی تو اس کی بھی نماز صحیح نہیں ہوئی، اور جب ترک واجب پر یہ حکم ہے تو بغیر بغیر طہارت والی نماز کا درجہ اولی ہونا چاہیے کیونکہ وہ تو کسی طرح بھی نماز کہلانے کی مستحق نہیں ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ بھی فرمایا کرتے تھے کہ اس حدیث ابی ہریرہ کا کوئی تعلق نماز کے داخلی امور یا اجزاء (واجبات وارکان) سے نہیں ہے کہ اس سے مقتدی کی صحت وفساد صلوٰۃ کا مسئلہ نکالا جائے، بلکہ اس کا تعلق خارجی امور سے ہے کہ مثلاً امام کا فاسق ہونا یا امراء کا نماز کو اپنے اوقات سے موخر کرنا (جیسے حجاج نماز جمعہ کو بہت زیادہ موخر کرتا تھا وغیرہ) حافظ ابن حجر نے بھی لکھا کہ فان اصابوا سے مراد اصابت وقت نہ لیا جائے۔ بلکہ دوسری احادیث کی وجہ سے تمام رکوع وسجدہ وغیرہ بھی لیا جائے۔ (فتح الباری ص ۱۲۹ ج ۲)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اس حدیث سے حالت جنابت وحدث کی نماز اس لئے بھی نہیں لے سکتے کہ ایسی حالت میں جس امام نے نماز پڑھائی وہ تو سرے سے نماز کہلانے ہی کی مستحق نہیں ہے کیونکہ نماز کا تحقق بغیر طہارت کے نہیں ہوسکتا اور لکم وعلیہم میں جتنا بھی عموم لیا جائے وہ اسی وقت ہے کہ کم از کم نماز کا اطلاق تو اس پر ہو سکے۔

---

[1] نسخہ فتح الباری اور عمدۃ الباری میں **فلکم ولھم** ہے لیکن بخاری مطبوعہ ہند میں **ولھم** نہیں ہے۔ محلی ص ۱۶۵/ انہیں ہے۔ محقق عینی نے لکھا کہ یہ حدیث صرف بخاری میں ہے، اور ابن حبان نے ابوہریرہ ہی سے دوسری روایت کی ہے:۔ **یکون اقوام یصلون الصلوۃ فان اتموا فلکم ولھم**۔ دارقطنی میں ابوہریرہ سے ہی اس طرح ہے:۔ **سیلیکم بعدی ولاۃ فاسمعوا واطیعوا فیما وافق الحق وصلوا وراء ھم فان احسنوا فلھم وان اساؤا فعلیھم**. ابوداؤد میں یہ ہے:۔ **یکون علیکم امراء من بعدی یؤخرون الصلوۃ فھی لکم وھی علیھم فصلوا معھم ما صلوا القبلۃ الخ** (عمدۃ القاری ص ۶۱ ے/۲) نبراس الساری میں یہ باب لکھنے سے رہ گیا ہے۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ دارالاسلام میں رہ کر امراءِ مؤمنین کا اور فسق وفجور بھی قابل برداشت ہے اور ان کی نمازوں تک میں اقتداء بھی درست ہے بلکہ جب تک ان سے کفر بواح نہ دیکھ لیا جائے شرعاً ان کی اطاعت سے انحراف بھی جائز نہیں، لیکن ان احکامِ اسلامیہ کی قدر وہی کرسکتے ہیں جو کسی دارالحرب میں قیام کرکے اسلام ومسلمانوں کی ذلت ولاچاری کو دیکھ چکے ہوں۔ ومن لم یذق لم یدرِ "مؤلف"

حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا کہ مسلم شریف[1] میں لاما صلوا وارد ہے۔ یعنی جب تک امراء جور نماز جیسے شعار اسلام کو قائم رکھیں تم ان کا مقابلہ مت کرو معلوم ہوا کہ ان کی اطاعت باوجود ان کے فسق وظلم کے بھی نماز کی بقاء تک ہے اور جب نماز بھی باقی نہ رہی تو پھر ان کی اطاعت ختم ہوکر ان سے قتال جائز ہو جائے گا، اور ابوداؤد باب جماع الامۃ وفضلہا میں ہے" **من ام الناس فاصاب الوقت فله ولهم ومن انتقص ذلک شیاء فعلیه ولا علیهم**، اس سے معلوم ہوا کہ تقصیر وکمی کی صورت مراد ہے وہ صورت نہیں کہ جس سے امام کی نماز ہی سرے سے مرتفع ہو جائے، جیسا کہ حدث وجنابت میں نماز پڑھنے کے وقت ہوسکتی ہے، اسی لئے "بحر" میں مسئلہ ہمارے ہاں یہ ہے کہ جماعت سے نماز پڑھنا افضل ہے اگرچہ امام فاسق ہو اور جو کچھ گناہ ہوگا وہ امام پر ہوگا، غرض اس مسئلہ کا تعلق بے طہارت امام نماز سے کچھ بھی نہیں ہے کہ وہ تو نماز ہی نہیں ہے۔

غالباً اسی لئے ابن حزم نے ص ۲۱۷ ج ۴ میں مالکیہ پر تعریض کرتے ہوئے لکھا کہ یہ لوگ بہ حالت جنابت بھول کر نماز پڑھا دینے والے کے پیچھے تو نماز درست کہتے ہیں، حالانکہ اس کی نماز نماز ہی نہیں اور گونگے، توتلے وغیرہ کے پیچھے نماز کو جائز نہیں کہتے، حالانکہ ان کی اپنی نماز بالکل درست اور صحیح ہے اور اس لئے ان کے پیچھے نماز صحیح ہونی چاہیے اور ہے۔

ابن حزم نے مالکیہ پر جو اعتراض کیا ہے وہی اعتراض ہمارا خود ان پر بھی ہے کیونکہ بغیر طہارت کے کوئی نماز نماز نہیں ہے، خواہ عمداً پڑھے یا بھول کر، لہٰذا اس کی اقتداء والے کی بھی صحیح نہ ہوگی اور اسی لئے حضرت علیؓ نے ارشاد فرمایا کہ امام بغیر طہارت کے نماز پڑھا دے تو وہ بھی اعادہ کرے گا اور اس کے سب مقتدی بھی اعادہ کریں گے، لیکن ابن حزم نے اس ارشاد کو نقل کر کے لکھ دیا کہ رسول اکرم ﷺ کے سوا اور کسی کا قول حجت نہیں ہے، پھر اس کی صحت میں بھی کلام کیا ہے۔

حافظ ابن تیمیہ کے نزدیک غالباً اس مسئلہ میں کوئی حدیث پیش کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے صرف انہوں نے خلفائے راشدین کے عمل سے استدلال کیا ہے، مگر حیرت ہے کہ انہوں نے یہاں خلفائے راشدین کا اطلاق کیا، حالانکہ حضرت ابوبکرؓ سے تو اس سلسلہ میں کوئی اثر وقول ہی مروی نہیں ہے اور حضرت علیؓ سے ان کے مسلک کے خلاف قول واثر دونوں مروی ہیں، جس کا اعتراف ابن حزم نے بھی کیا ہے اور نصب الرایہ ص ۶۰ ج ۲ میں حضرت علیؓ کا بحالت جنابت نماز پڑھا کر خود نماز لوٹانا اور دوسروں کو لوٹانے کا حکم کرنا مروی ہے (از مصنف عبدالرزاق)

اب صرف حضرت عمر وعثمان رہ گئے تو نصب الرایہ ص ۶۰ ج ۲ میں مصنف عبدالرزاق سے یہ بھی مروی ہے کہ حضرت عمرؓ نے بحالت جنابت نماز پڑھائی، پھر اپنی نماز لوٹائی اور لوگوں نے نہ لوٹائی تو حضرت علیؓ نے کہا کہ جن لوگوں نے آپ کے پیچھے نماز پڑھی ہے، ان کو بھی لوٹانی چاہیے، راوی نے کہا کہ سب لوگوں نے حضرت علی کی بات پر عمل کیا، اور راوی قاسم نے یہ بھی کہا کہ حضرت ابن مسعودؓ کا قول بھی حضرت علیؓ کی طرح ہے۔

دوسرا اثر حضرت عثمانؓ کا ہے کہ نماز پڑھا کر آپ کو خیال ہوا کہ جنابت سے نماز پڑھا دی ہے تو آپ نے خود نماز لوٹائی اور دوسروں کو اعادہ کا حکم نہیں دیا لیکن اس میں احتمال ہے کہ حضرت عثمان کو جنابت کا یقین نہ ہوا تھا، لہٰذا صرف خود نے نماز لوٹائی تھی اور دوسروں کو حکم نہیں دیا تھا۔

---

[1] یہ حدیث کتاب الامارہ "باب وجوب الانکار علی الامراء فیما یخالف الشرع وترک قتالهم ما صلوا ومحو ذلک" میں ہے ص ۱۲۸ ج ۲۔ "ستكون امراء فتعرفون وتنكرون، فمن عرف برئ، ومن انكر سلم ولكن من رضى وتابع، قالوا افلا نقاتلهم قال ماصلوا" (ایک وقت ایسے امراء تم پر مسلط ہوں گے جن کے برے اعمال کو تم پہچانو گے اور نکیر بھی کرو گے، جس نے اس کی برائی کو (شریعت کی روشنی میں بے اشتباہ) پہچان لیا اس کے لئے بھی براءت ذمہ کی صورت نکل آئی کہ اس کو برا جان کر حسب استطاعت ہاتھ یا زبان سے روکے گا، ورنہ آخری درجہ میں دل سے برا ہی سمجھے گا اور جس نے اس پر نکیر کی وہ بھی سلامت ہی رہا لیکن اس سے راضی ہو کر امراء کی تابعداری کرنے والا کسی طرح گناہ وعقوبت اخروی سے محفوظ نہ ہوگا، صحابہ نے عرض کیا کہ کیا ہم ایسے امراء سے قتال نہ کریں؟ حضور ﷺ نے فرمایا کہ نہیں جب تک وہ نماز پر قائم رہیں)

اعلاء السنن میں ص ۲۶۷ ج ۴ سے ۳۰۳ ج ۴ تک سب موافق ومخالف دلائل جمع کر دیئے ہیں اور کتاب الحجہ امام محمد ص ۲۶۵ ج ۱ تا ص ۲۶۸ ج ابھی دیکھی جائے، نیز کتاب الآ ثار امام محمد ص ۳۵۷ ج ۱ تا ص ۳۶۰ ج ا میں بھی کافی شافی بحث ہے۔ جزاہم اللہ خیر الجزاء۔

ایک نہایت اہم اصولی اختلاف

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ صلوٰۃ کو صلوٰۃ اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں جماعت کے ساتھ ادائیگی کی نہایت اہمیت ہے اور اس میں امام ہر طرح نہایت متبوع ومقدم ہوتا ہے جس طرح دوڑ میں سب سے زیادہ اگلا گھوڑا مجلی کہلاتا ہے(جلی الفرس سے میدان میں سب سے آگے ہوا) اور اس کے پیچھے رہنے والا مصلی کہلاتا ہے(صلی الفرس سے کہ گھوڑا دوڑ میں دوسرے نمبر پر ہوا) کیونکہ اس کا سر اگلے گھوڑے کے دونوں سرینوں کے قریب ہوتا ہے، جیسا کہ باقلانی نے ذکر کیا ہے، میرے نزدیک صلوٰۃ کی وجہ تسمیہ یہ ہے، تحریک صلوین والی بات نہیں ہے اور اسی سے ربط قدوہ واقتدار کو تضمن سے ادا کیا گیا ہے، لہٰذا نماز جماعت میں اس معنی خاص کی رعایت ملحوظ ذہنی ضروری ہے اور عام صرف ظاہری وحسی لحاظ سے ہی مجلی اور مقتدی مصلی نہ ہوگا، بلکہ حقیقی ومعنوی اعتبار سے بھی ہوگا اور دونوں کی نمازوں کا اتحاد شرائط اقتدار میں سے ہو گا اور صحت وفساد کے لحاظ سے بھی مقتدی کی نماز امام کی نماز پر مبنی ہوگی۔

امام شافعی وامام بخاری کے یہاں چونکہ اس حقیقت پر مدار نہیں ہے۔ اور صرف ظاہری موافقت افعال یا حسی طور سے مکانی یکجائی پر مدار ہے، اس لئے انہوں نے نماز جماعت کی حقیقت ومعنویت سے قطع نظر کر لی ہے(ایسا ہی ظاہریہ نے بھی کیا ہے اور مالکیہ وحنابلہ نے بھی بحالت نسیان امام یہی مسلک اختیار کر لیا ہے) صرف حنفیہ نے نماز کی کامل حقیقت ومعنویت کی رعایت احکام میں کی ہے اور سب سطح وظاہر پر رہ گئے ہیں اور یوں اگر صلوٰۃ کو عام معنی کے لحاظ سے دیکھا جائے تو اس میں نہایت توسع ملے گا کیونکہ ہر عبادت جس میں خالق کی تعظیم ہے وہ بھی صلوٰۃ ہے اور یہ انسان کے ساتھ بھی خاص نہیں بلکہ ساری مخلوق میں پائی جاتی ہے، قال تعالیٰ **کل قد علم صلوته وتسبیحه** معلوم ہوا کہ وظیفہ صلوٰۃ میں ساری مخلوق شریک ہے، جس طرح سجدہ میں سب شریک ہیں البتہ ہر ایک کا سجدہ وصلوٰۃ الگ الگ طریقہ کا ہے حتیٰ کہ دیواروں کا سایہ جو زمین پر پڑتا ہے وہ ان کا سجدہ ہے، اسی طرح صلوٰۃ کا اطلاق بہت عام ہے حتیٰ کہ حدیث معراج میں "**قف یامحمد فان ربک یصلی**" بھی وارد ہے اس میں حق تعالیٰ کی طرف بھی صلوٰۃ کی نسبت ہوئی ہے لیکن خالق ومخلوق کی صلوٰۃ ہر ایک کے مناسب حال ہو گی اور اس کی مزید وضاحت پھر کسی موقع سے کی جائے گی، پھر فرمایا کہ پہلی امتوں کی نمازوں میں بھی رکوع وسجود تھا اور انبیاء سابقین ہر نماز کے وقت مامور بالوضوء بھی تھے اور ہماری جیسی نماز ہی مختلف شکلوں میں ان کی امتوں میں موجود تھی، مگر صف بندی کر کے نماز پڑھنے کی شکل اس امت محمدیہ کے خصائص میں سے ہے یعنی پہلی امتوں میں اگر چہ جماعت کی نماز تو تھی مگر صف بندی کے ساتھ نہ تھی اور حدیث "**انما جعل الامام لیؤتم به فلا تختلفوا**" سے نہایت مضبوط ربط وتعلق امام ومقتدی کی نماز میں معلوم ہوتا ہے، جس کی رعایت حنفیہ نے کی ہے، شافعیہ وغیرہم نے نہیں کی کہ انہوں نے صرف ظاہری افعال کا اتباع کافی سمجھ لیا، حتیٰ کہ انہوں نے مقتدی پر **سمع اللہ لمن حمدہ** کہنے کو بھی لازم کر دیا، حالانکہ اس مسئلہ میں ان کے ساتھ سلف میں سے ایک یا دو شخص ہیں زیادہ نہیں، اس کی تفصیل بھی اپنے موقع پر آئے گی۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ بخاری کی حدیث باب الصلوٰۃ فی المسجد السوق ص ۲۹ میں حضورﷺ نے صلوۃ الجمیع فرمایا، صلوات الجمیع نہیں فرمایا، اس سے بھی مفہوم ہوا کہ نماز واحد بالعدد ہے جو حنفیہ نے سمجھا ہے، بہت سی نمازوں کا ایک جگہ ادا ہونا نہیں ہے جو شافعیہ وغیرہم نے سمجھا ہے اور اسی قول علیہ السلام **اعجبنی ان تکون صلوٰۃ المسلمین واحدۃ** (ابوداؤد) اور قول باری تعالیٰ **اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعة** بھی ہے، یعنی نماز جماعت مجموعی طور سے مفرد کے حکم میں ہے، تثنیہ وجمع کے طور پر نہیں ہے اور اس لئے **لا صلوٰۃ**

الا بفاتحة الکتاب پر حنفیہ عامل ہیں کیونکہ نماز جماعت نظر شریعت میں واحد بالعدد ہے اور اس کے لئے ایک امام کی فاتحہ ہی کافی ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا کہ شافعیہ کی نماز کا حال بنی اسرائیل کی سی نماز کا ہے کہ وہ بھی حالتِ اجتماع میں الگ الگ ہوتے تھے اور امام کی نماز مقتدیوں کی نماز کو اپنے ضمن میں شامل نہ کرتی تھی، بخلاف حنفیہ کے کہ ان کی نماز تضمن پر مبنی اور الامام ضامن کا مصداق ہے۔

فرمایا: امام بخاری نے سترة الامام سترة لا من خلفه باندھا ہے، امام بخاری نے اس کو اپنی کڑی شرط روایت کی وجہ سے بطور حدیث تخریج نہیں کی اور ابن ماجہ نے بطور حدیث تخریج کی ہے اور یہ حدیث بھی نماز جماعت کو شخص واحد کی سی نماز قرار دیتی ہے۔

یہ سب تفصیل ہم نے صرف اس لئے ذکر کی ہے کہ نماز جماعت کی اہمیت واضح ہو اور یہ بھی کہ حنفیہ نے جو نماز جماعت کی حقیقت شرعیہ سمجھی ہے وہی زیادہ صحیح ہے اور ائمہ حنفیہ کو جو اعلم بمعانی الحدیث کہا گیا ہے وہ ایسے مباحث میں زیادہ واضح ہو جاتا ہے جن میں انہوں نے دوسرے سب ائمہ سے الگ مسلک اختیار کیا ہے اسی لئے علامہ محدث شیخ معین سندی کو اقرار کرنا پڑا کہ ائمہ سابقین ولاحقین میں سے کوئی بھی امام ابوحنیفہؒ کی دقیق النظری کا مقابلہ نہیں کر سکتا (دراسات اللبیب ص ۴۴۵) حضرت استاذ الاساتذہ شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد بھی پہلے گزر چکا ہے کہ جس مسئلہ میں امام صاحب کی رائے سب سے الگ ہوتی ہے، اس کو میں ان کی دقت نظر واصابت الرائے کی وجہ سے سب سے زیادہ اہمیت دیتا ہوں، پھر جن مسائل میں دوسرے بھی ان کے موافق ہیں وہ تو بدرجہ اولیٰ زیادہ قوی ہوں گے، اس کے بعد ہم دس احادیث وآثار بالاختصار مع حوالوں کے ذکر کرتے ہیں جس سے مسلک حنفیہ کی قوت اور نماز جماعت کا واحد بالعدد کے درجہ میں ہونا واضح ہو جاتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

(۱) حدیث انما جعل الامام لیؤتم به فلا تختلفوا علیه (بخاری ومسلم) امام اس لئے ہے کہ اس کی اقتداء واتباع کی جائے، لہٰذا اس کے خلاف مت کرو، حافظ ابن حجرؒ نے قاضی بیضاوی شافعیؒ کا قول نقل کر کے لکھا کہ اس کا مقتضیٰ یہ کہ امام کی کسی حالت میں بھی مخالفت نہ کی جائے۔ (فتح ۱۲۲ ج ۲)

(۲) حدیث یصلون لکم فان اصابوا فلکم وان اخطئوا فلکم وعلیهم (بخاری باب اذا لم یتم الامام واتم من خلفهم ص ۹۶) حافظ نے لکھا کہ امام شافعی نے اسی حدیث کے معنی بروایت ابی ہریرہؓ مرفوعاً یہ نقل کئے: یاتی قوم فیصلون لکم فان اتموا کان لهم والکم وان نقصوا کان علیهم ولکم (فتح ص ۱۲۹ ج ۲)

یعنی مقصدِ شارع علیہ السلام اتمام ونقصِ صلوٰۃ ہے، وجود وعدمِ صلوٰۃ نہیں، کما حققہ الشیخ الانورؒ اس کے بعد علامہ نووی اور ابن حزم وغیرہ کی تاویلات کیلئے کوئی گنجائش نہیں رہتی، کیونکہ اس مسئلہ میں سب سے آگے امام شافعیؒ ہی تھے۔

(۳) حدیث الامام ضامن (مسند احمد وطبرانی کبیر، ورجاله موثقون کما فی مجمع الزوائد ص ۲ ج ۲) امام ضامن وذمہ دار جب ہی ہو سکتا ہے کہ اس کی صحت وفساد نماز کا اثر مقتدی کی نماز پر پڑ سکتا ہو۔

(۴) اثر حضرت عمرؓ کہ نماز مغرب میں قراءت کرنا بھول گئے، پھر سب کے ساتھ نماز لوٹائی (طحاوی) امام طحاوی نے کہا کہ اگر ترک قراءت سب کے لئے موجب اعادہ ہو سکتا ہے تو بغیر طہارت نماز پڑھا دینا بدرجہ اولیٰ موجب اعادہ ہوگا۔

(۵) اثر حضرت علیؓ کہ آپ نے بحالت جنابت نماز پڑھائی، پھر اعادہ کیا اور دوسروں کو بھی لوٹانے کا حکم فرمایا (مصنف عبدالرزاق کمافی نصب الرایہ ص ۶۰ ج ۲)

(۶) قول حضرت علیؓ کہ جو شخص حالت جنابت میں نماز پڑھا دے اور وہ لوٹائے اور سب مقتدی بھی نماز کا اعادہ کریں گے (کتاب الآثار امام محمد ص ۳۵۹ ج او مصنف ابن ابی شیبہ)

(۷) قول ابراہیمؒ: امام کی نماز فاسد ہوجائے تو مقتدیوں کی بھی فاسد ہوگی (کتاب الآثار امام ابی یوسف ص ۲۰ کتاب الآثار امام محمد ص ۷۵ ۳ج او کتاب الحجہ وذکرہ السیوطی مرفوعا فی کنز العمال ص ۱۳۶ ج ۴)

(۸) قول عطا ابن ابی رباحؒ: جو شخص بے وضو نماز پڑھادے، وہ اعادہ کرے اور دوسرے لوگ بھی اعادہ کریں (کتاب الآثار امام محمد ص ۶۰ ۳ج ۱)

(۹) حدیث سترة الامام سترة لمن خلفه (اوسط طبرانی کمافی مجمع الزوائد ص ۶۲ ج ۲)

(۱۰) حدیث من کان له امام فقراءة الامام له قراءة (۔۔۔ص ۱۱۱ ج ۲) اس روایت میں اگرچہ ضعف ہے لیکن دوسری قوی روایات "مالی انازع القرآن" وغیرہ اسی کی تقویت ہوجاتی ہے "تلک عشرة کاملة" اور یہ دونوں آخری احادیث ہم نے اس لئے ذکر کیں ہیں تاکہ امام کی نماز کا قوی رابطہ وعلاقہ مقتدیوں کی نماز کے ساتھ واضح ہوجائے باقی ابحاث آئندہ آئیں گی، ان شاء الله تعالیٰ وهو ولی التوفيق.

باب نفض اليدين من غسل الجنابة

(غسل جنابت کے بعد ہاتھوں سے پانی جھاڑنا)

(۲۷۰) حدثنا عبدان قال اخبرنا ابو حمزة قال سمعت الاعمش عن سالم بن ابی الجعد عن كريب عن ابن عباس قال قالت ميمونة وضعت للنبی صلى الله عليه وسلم غسلاً فسترته بثوب وصب علىٰ يديه فغسلهما ثم صب بيمينه على شؤاله فغسل فرجه فضرب بيده الارض فمسحها ثم غسلها فمضمض واستنشق وغسل وجهه وذراعيه ثم صب علىٰ راسه وافاض علىٰ جسده ثم تنحى فغسل قدميه فناولة ثوبا فلم ياخذوه فانطلق وهو ينفض يديه:

ترجمہ: حضرت میمونہؓ نے فرمایا کہ میں نے نبی کریم ﷺ کے لئے غسل کا پانی رکھا اور ایک کپڑے سے پردہ کردیا، پہلے آپ ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھوں پر پانی ڈالا، اور انہیں دھویا پھر داہنے ہاتھ سے بائیں ہاتھ میں پانی لیا اور شرمگاہ دھوئی اور پھر ہاتھ کو زمین پر رگڑا اور دھویا، پھر کلی کی اور ناک میں پانی ڈالا اور چہرہ اور بازو دھوئے، پھر سر پر پانی بہایا اور سارے بدن کا غسل کیا اس کے بعد ایک طرف ہوگئے اور دونوں پاؤں دھوئے اس کے بعد میں نے آپ ﷺ کو ایک کپڑا دینا چاہا تو آپ ﷺ نے نہیں لیا اور آپ ﷺ ہاتھوں سے پانی جھاڑنے لگے۔

تشریح: حافظ ابن حجر نے لکھا کہ اس حدیث سے وضو وغسل کے پانی جھٹکنے کا جواز پر استدلال کیا ہے اور یہ اوائل غسل میں بھی گزرچکی ہے (فتح ص ۲۶۶ ج ۱)

محقق عینی نے لکھا کہ امام بخاری اس حدیث کو اسی کتاب الغسل کے اندر ۶ مرتبہ پہلے ذکر کرچکے ہیں، یہ ساتواں موقع ہے اور آٹھویں بار پھر (چند احادیث کے بعد نمبر ۲۷۴ پر ابدان سے ہے) روایت کریں۔ یہ سب ایک ہی حدیث ہے جس کو امام بخاری اپنے متعدد شیوخ سے روایت کیا ہے، الفاظ مختلف ہیں اور ہر طریق کو الگ ترجمہ وعنوان سے لیا، اور حدیث الباب کے راوی ابوحمزہ کا نام محمد بن میمونہ السکری المروزی ہے، ان کا لقب "سکری" اس لئے نہیں تھا کہ وہ شکر فروخت کرتے تھے بلکہ شیرینی کلام کے سبب سکری مشہور ہوگئے، اور بعض نے کہا کہ وہ اپنے آستین میں شکر اٹھاتے تھے، ابن مصعب نے کہا کہ مجاب الدعوۃ تھے۔

علامہ نے لکھا "مناسبت تو ظاہر ہے کہ یہ سب ابواب احکام غسل سے ہی متعلق ہیں اور مطابقت ترجمہ حدیث سے بھی ظاہر ہے کہ ترجمہ کا فقہی فائدہ کیا ہے؟ تو وہ میرے نزدیک یہ ہے کہ پانی کے جھٹکنے جیسے فعل کو اثرِ عبادت کو ایک طریق پھینکنا اور جھٹکنا نہ سمجھا جائے لہٰذا اس کا جواز بتلادیا گیا، اور اسی سے اس شخص کے قول کا بھی رد ہوگیا جس نے سمجھا کہ حضور ﷺ نے کپڑے سے جسم کو اس لئے خشک نہیں کیا تھا کہ آثار عبادت کو اس پر باقی رہنے دیں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ آپ نے اس سے احتراز اس لئے فرمایا تھا کہ تعیش پسند متکبروں کے طریقوں سے دور رہیں، (عمدہ ص ۴۵ ج ۲)

ہم نے پہلے ذکر کیا تھا کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی وضوغسل کے بعد تولیہ ورومال کے استعمال کو جائز غیراولی بتلایا تھا اسی کی طرف محقق عینی نے بھی اشارہ فرمایا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم

باب من بداء بشق راسه الايمن فى الغسل

(جس نے اپنے سر کے داہنے حصے سے غسل شروع کیا)

(۲۷۱) حدثنا خلاد بن يحيىٰ قال حدثنا ابراهيم بن نافع عن الحسن بن مسلم عن صفيه بنت شيبة عن عائشةؓ قالت كنا اذا اصاب احدانا جنابة اخذت بيدها ثلاثاً فوق راسها ثم تاخذ بيدها على شقها الايمن وبيديها الاخرى على شقها الايسر.

ترجمہ: حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم (ازواج) میں سے کسی کو اگر جنابت لاحق ہوتی تو وہ پانی ہاتھوں میں لے کر سر پر تین مرتبہ ڈالتیں اور پھر ہاتھ میں پانی لے کر اپنے داہنے حصے کا غسل کرتیں اور دوسرے ہاتھ سے بائیں حصے کا غسل کرتیں

تشریح: مقصد یہ ہے کہ غسل میں بھی وضوء وغیرہ کی طرح مسنون طریقہ داہنی جانب سے شروع کرنا ہے حافظ ابن حجر نے لکھا یہاں اعتراض ہوسکتا ہے کہ حدیث الباب سے تو جسم کے داہنے جانب کو پہلے دھونا مذکور ہے، حالانکہ امام بخاری نے ترجمۃ الباب میں صرف سر کے داہنی حصہ کو پہلے دھونے کا ذکر کیا تھا، پھر مطابقت کی کیا ضرورت ہے؟ علامہ کرمانی نے اس کا جواب[۱] دیا کہ جسم کے داہنے حصہ سے مراد جسم مع سر کے ہے لہٰذا مطابقت ہوگئی کہ سر بھی اس میں داخل تھا، اس جواب کو نقل کر کے حافظ نے اپنی رائے یہ لکھی کہ بظاہر امام بخاری نے حدیث میں تین بار سر دھونے کے ذکر ہی سے تقسیم سمجھی ہے کہ پہلے صرف سر ہی کے داہنے حصہ کو تین بار اور پھر بائیں حصہ کو تین بار دھو لیتے تھے، اس کے بعد جسم کے داہنے حصہ کو اور پھر بائیں کو دھوتے تھے، چنانچہ پہلے باب من بداء بالحلاب میں بھی یہ بہ صراحت گزر چکا ہے کہ حضور علیہ السلام نے پہلے سر کے داہنے حصہ سے شروع فرمایا، واللہ اعلم (فتح الباری ص ۲۶۶ ج ۱)

فائدہ مہمہ: باب مذکور کے تحت امام بخاریؒ نے کوئی حدیث مرفوع ذکر نہیں کی، بلکہ صرف حضرت عائشہؓ کے اس ارشاد پر اکتفا کیا کہ ہم (یعنی ازواج مطہرات) میں سے جب کسی کو غسل جنابت کرنا ہوتا تھا تو اس اس طرح کیا کرتے تھے، محقق عینی اور حافظ نے لکھا کہ اسی ارشاد کو حدیث مرفوع کا درجہ حاصل ہے، کیونکہ بظاہر حضور علیہ السلام اس پر مطلع تھے۔ (عمدہ ص ۴۶ ج ۲ و فتح الباری ص ۲۶۶ ج ۱)

حافظ نے مزید لکھا کہ:۔ اس سے امام بخاری کا یہ مسلک ظاہر ہوا کہ وہ قول صحابی "کنا نفعل" (ہم ایسا کیا کرتے تھے) کو حدیث مرفوع کے حکم میں قرار دیتے ہیں، خواہ وہ اس فعل کو حضور علیہ السلام کے زمانہ کی طرف منسوب کرے یا نہ کرے، اور یہی مسلک حاکم کا بھی ہے (فتح الباری ص ۲۶۶ ج ۱)

صحابہ کرام کے اقوال وافعال حجت ہیں

ہم پہلے کئی جگہ لکھ چکے ہیں کہ امام اعظمؒ اور دوسرے ائمہ حنفیہ کی فقہ قرآن وحدیث اور آثار صحابہ واجماع وقیاس کی روشنی میں مرتب ومدون ہوئی ہے اور ائمہ حنفیہ نے خاص طور سے قرآن وحدیث کی تعیین مراد میں آثار واقوال صحابہ سے مدد لی ہے، اور گو امام بخاری نے تالیف

---

[۱] محقق عینی نے بھی اسی جواب کو ذکر کیا ہے، اور غالباً انہوں نے علامہ کرمانی نے بھی اس جواب کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ باب من بداء بالحلاب والی حدیث میں بداء بشق راسه الايمن میں یہی بات طے شدہ نہیں ہے کہ اس سے مراد سر دھونا یا خوشبو کا استعمال ہے، دوسرے وہاں بھی دھونے کی صورت میں یہ ممکن ہے کہ مراد سر کے داہنے حصہ سے شروع کر کے داہنے حصہ جسم کو بھی ساتھ ہی دھونا ہو اور پھر بائیں حصہ راس سے شروع کر کے پورے بائیں حصہ جسم کو دھویا ہو لیکن اختصار کر کے لفظ بداء بشق راسه الايمن روایت کیا گیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم، (مؤلف)

صحیح بخاری شریف کی بنیاد مجرد صحیح پر رکھی ہے، مگر جہاں وہ خود چاہتے ہیں اور اپنے مسلک کی تقویت دیکھتے ہیں، تو ترجمۃ الباب میں اقوال و آثار کو بھی ضرور لاتے ہیں، اور یہاں آپ نے دیکھا کہ قول صحابی مذکور ہی کو حدیث مرفوع کے قائم مقام کر دیا ہے پھر حافظ نے اور بھی زیادہ وضاحت امام بخاری و حاکم کے مسلک کی کر دی ہے، اس کی باوجود اہل حدیث پر یہ بات بیشتر مباحث و مسائل میں بڑی گراں گزری ہے کہ حنفیہ نے اقوال و آثار صحابہ سے تقویت حاصل کی فیا للعجب!

دوسری طرف یہی بات اس دور کے ان متنورین پر بھی حجت ہے، جو اقوال و آثار صحابہ کی حجیت سے انکار کے لئے بعض صحابہ کی کمزوریوں کو آڑ بناتے ہیں، کیونکہ لغزشوں کی بات بالکل الگ ہے، نہ ان کو کوئی معصوم مانتا ہے لہٰذا انوار و مستثنیات کو نمایاں کر کے صحابہ کرام پر جرح و تنقید کا دروازہ کھولنا کسی طرح موزوں نہیں ہے۔ "مؤلف"

باب من اغتسل عريانا وحده في الخلوة ومن تستر والتستر افضل وقال بهز عن ابيه عن جده عن النبى صلى الله عليه وسلم الله احق ان يستحيى منه من الناس

(جس نے خلوت میں ننگے ہو کر غسل کیا اور جس نے کپڑا باندھ کر کیا، اور کپڑا باندھ کر غسل کرنا افضل ہے، بہز نے بواسطہ والد و جدّ نبی ﷺ سے روایت کی کہ اللہ تعالیٰ لوگوں کے مقابلے میں زیادہ مستحق ہے کہ اس سے حیا کی جائے)

(۲۷۴) حدثنا اسحق بن نصر قال حدثنا عبدالرزاق عن معمر عن همام بن منبه عن ابى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال كانت بنو اسرائيل يغتسلون عراة ينظر بعضهم الىٰ بعض وكان موسىٰ صلى الله عليه وسلم يغتسل وحده فقالو والله ما يمنع موسىٰ ان يغتسل معنا الا انه ادر فذهب مرة يغتسل فوضع ثوبه علىٰ حجر ففر الحجر بثوبه فجمع موسىٰ في اثره يقول ثوبي يا حجر حتي نظرت بنو اسرائيل الى موسى وقالو والله ما بموسىٰ من باس و اخذ ثوبه و طفق بالحجر ضربا قال ابو هريرة والله انه لندب بالحجر ستة او سبعة ضربا بالحجر وعن ابى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال بينا ايوب يغتسل عريانا فخر عليه جراد من ذهب فجعل ايوب يحتثى فى ثوبه فناداه ربه يا ايوب الم اكن اغنيتك عما ترى قال بلي وعزتك ولكن لا غنى بى عن بركتك ورواه ابراهيم عن موسىٰ بن عقبة عن صفوان عن عطآء بن يسار عن ابى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم بينا ايوب يغتسل عريانا:

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہ نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ بنی اسرائیل ننگے ہو کر اس طرح نہاتے تھے کہ ایک شخص دوسرے کو دیکھتا ہوتا، لیکن حضرت موسیٰ تنہا غسل فرماتے، اس پر انہوں نے کہا کہ بخدا موسیٰ کو ہمارے ساتھ غسل کرنے میں یہ چیز مانع ہے کہ آپ آماس خصیہ میں مبتلا ہے، ایک مرتبہ موسیٰ علیہ السلام غسل کے لئے تشریف لے گئے اور آپ نے اپنے کپڑوں کو ایک پتھر پر رکھ دیا، اتنے میں پتھر کپڑوں سمیت بھاگنے لگا اور موسیٰ علیہ السلام بھی اس کے پیچھے بڑی تیزی سے دوڑے، آپ کہتے جاتے تھے اے پتھر میرا کپڑا، اے پتھر میرا کپڑا، اتنے میں بنی اسرائیل نے موسیٰ کو بغیر پوشاک کے دیکھ لیا اور کہنے لگے کہ بخدا موسیٰ کو کوئی بیماری نہیں ہے اور موسیٰ علیہ السلام نے کپڑا اپنا لیا اور پتھر کو مارنے لگے، ابو ہریرہ فرماتے ہیں کہ بخدا اس پتھر پر چھ یا سات مار کا اثر باقی تھا اور ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ وہ نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں، آپ نے فرمایا کہ ایوب علیہ السلام غسل فرما رہے تھے کہ سونے کی ٹڈیاں آپ پر گرنے لگیں، حضرت ایوب علیہ السلام انہیں کپڑے میں سمیٹنے لگے، اتنے میں ان کے رب نے آواز دی، اے ایوب علیہ السلام! کیا میں نے تمہیں اس چیز سے بے نیاز نہیں کر دیا تھا جسے تم دیکھ رہے ہو، ایوب نے جواب دیا ہاں تیرے غلبہ اور بزرگی کی قسم، لیکن تیری برکت سے میرے لئے بے

نیازی کیونکر ممکن ہے اور اس حدیث کی روایت ابراہیم، موسیٰ بن عقبہ سے وہ صفوان سے وہ عطاء بن یسار سے وہ ابو ہریرہ سے اور وہ نبی کریم علیہ سے اس طرح کرتے ہیں "جبکہ حضرت ایوب علیہ السلام ننگے ہو کر غسل فرمار ہے تھے۔

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: امام بخاری کی غرض اس ترجمۃ الباب سے الگ کھلی فضا کے اندر یا ایسی جگہ جہاں لوگوں کے آنے جانے کا موقع واحتمال نہ ہو غسل کرنے کا حکم بتلانا ہے یعنی جواز اور معصیت نہ ہونا، تاہم مراسیل ابی داؤد میں ہے کہ اگر فضا میں غسل کرے تو اپنے گرد خط ہی کھینچ لے کیونکہ وہاں بھی خدا کے بندوں میں سے موجود ہوتے ہیں جس سے شرم کرنی چاہیے،

تستر مستحب ہے

مطلوب شرعی تو تستر ہی ہے، گو تنہائی میں بہ صورت مذکور غسل کر لینا معصیت نہ ہوگا۔

غسل کے وقت تہبند باندھنا کیسا ہے؟

حضرتؒ نے فرمایا کہ بعض علماء نے تستر کے استحباب میں تنہائی کے اندر تہبند باندھنے کو بھی داخل کیا ہے، لیکن ہمارے استاد حضرت شیخ الہند فرماتے تھے کہ یہ اس میں داخل نہیں ہے کیونکہ تنہائی یا غسل خانہ میں تو تستر یوں بھی حاصل ہے، میرے نزدیک بھی غسل خانہ میں تہبند باندھنے کا قول استحباب محتاج دلیل ہے، اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قصہ میں بھی تستر تہبند باندھے کی صورت سے منقول نہیں ہے۔

"اللہ لحق" پر فرمایا کہ حق سبحانہ وتعالیٰ اگرچہ مخلوق کے کھلے اور چھپے ہر امر پر مطلع ہے، اور س کے لحاظ سے دونوں حالتوں میں کوئی فرق نہ ہونا چاہیے، تاہم ادب یہی ہے کہ اس کی ذات سے بھی (جل مجدہ) شرم وحیا کا معاملہ رکھا جائے جس طرح لوگوں سے کیا جاتا ہے۔

عریاناً غسل کیسا ہے؟

"**یغتسلون عراة**" پر فرمایا: غالباً یہ واقعہ بنی اسرائیل کا وادیٔ تیہ میں قیام کے زمانے میں پیش آیا ہے کہ وہاں عمارتیں اور مکان نہ تھے، حافظ ابن حجر نے لکھا کہ بظاہر ایک دوسرے کے سامنے ننگے ہو کر غسل کرنا ان کی شریعت میں جائز ہوگا، ورنہ حضرت موسیٰ علیہ السلام ضرور ان کو اس سے روکتے اور خود حضرت موسیٰ علیہ السلام تنہا غسل اس کے افضل ہونے کی وجہ سے کرتے ہوں گے، ہمارے نزدیک ابن بطال وقرطبی کی یہ رائے درست نہیں کہ بنی اسرائیل اس بارے میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کی نافرمانی کرتے تھے، (فتح الباری ص ۲۶۷ ج ۱)

ہر چیز میں شعور ہے

"ثوبی حجر" پر فرمایا: اس سے معلوم ہوا کہ جمادات میں بھی شعور ہے، لیکن وہ فقط علم حضوری کے درجہ کا ہے اور ہر چیز کے اندر شعور کا ہونا شریعت سے ثابت ہے، جس کا انکار بجز ابن حزم اندلسی کے کسی اور نے نہیں کیا ہے۔

ابن حزم کا تفرد

ابن حزم نے کہا کہ جن وانس وملک کے سوا کسی چیز میں شعور نہیں ہے اور فلاسفہ نے کہا کہ حیوانات میں قوت حافظہ نہیں ہے، فرمایا کہ ان کا بھی یہ قول جہل صریح ہے۔

عریانی کا خلاف شان نبوت ہونا

اس کے بعد یہ سوال ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ نے اس پتھر سے ایسی حرکت کیوں کرائی کہ جس کی وجہ سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو عریاں ہونا

پڑا، حالانکہ یہ وقاحت و بے شرمی کی بات ایک نبی کی شایانِ شان نہ تھی، اس کا جواب یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی مشیت کا اقتضاء ہوا کہ وہ اپنے نبی کو اس عیب سے بری ثابت کردے جس کی تہمت وہ لگاتے تھے، یعنی خصیوں کا ورم (یا دوسرا عیب جو مرد کامل میں نہیں ہوتا) اور اس کی صورت بغیر اس کے نہ تھی کہ وہ ان کو عریانی کی حالت میں دیکھ لیتے، لہٰذا حق تعالیٰ نے مذکورہ بالا مصلحتِ خاصہ کے تحت عریانی کو بہتر و نافع جانا بہ نسبت تستر کے، جس کی وجہ سے وہ لوگ ان کی طرف سے تردد و شک میں رہتے اور ممکن تھا کہ ایسے شکوک کے باعث[1] وہ ان کی نبوت میں بھی یقین نہ کرتے کیونکہ انبیاء علیہ السلام سب ہی کامل الخلقت اور عیوبِ انسانی سے بری ہوتے ہیں، دوسرے یہ کہ غسل کے وقت عریانی ان کے یہاں عیب اور بے شرمی کی بات بھی نہ تھی، وہ اس کے عادی تھے، اس لئے خود ان کے دستور و عادت کے تحت حضرت موسیٰ علیہ السلام کا عریاں ہو جانا بھی خلافِ شانِ نبوت نہ تھا، لہٰذا ان کا طعن و اتہام دفع کرنے کے لئے اس فی نفسہ خلافِ شانِ نبوت امر کو گوارا کر لیا گیا۔

"**واللہ انہ لندب بالحجر ستة او سبعة ضربا بالحجر**" حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا: واللہ! حضرت موسیٰ علیہ السلام کے پتھر پر مار کے چھ یا سات نشانات اور لکیریں پڑ گئیں تھیں)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: ندب کا ترجمہ ہمارے زبان میں لکیریں مناسب ہے، اور میرے نزدیک صرف لکیریں اور نشان ہی پڑے، اس لئے کہ اس پتھر[2] سے چشموں کا پھوٹنا مقدر تھا۔ ورنہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی بحالت غضب اس پر مار پڑنا اس کی فناء کیلئے کافی تھا، سب کو معلوم ہے کہ ایک شخص کے صرف تھپڑ مار دیا تھا تو وہ مر گیا تھا، اور ملک الموت کے تھپڑ مارا تھا تو اس کی آنکھ پھوٹ گئی تھی، اور ہمارے حضور ﷺ نے غزوہ احد کے موقع پر ایک شخص کی طرف[3] صرف نیزہ سے اشارہ کر دیا تھا تو وہ لڑکھڑاتا ہوا گر گیا تھا اور شور و واویلا کرتے ہوئے سوختہ جان ہو کر مر گیا تھا اسی وجہ سے کہا گیا کہ سب سے بدتر مقتول وہ ہے جس کو کوئی نبی قتل کرے، اور اسی لئے حضور ﷺ کے ہاتھوں سے کسی کا قتل ہونا ثابت نہیں ورنہ وہ بدترین مقتول ہوتا۔

"**لاغنی بی عن برکتک**" فرمایا: حضرت ایوبؑ کا سلام مختصر ہونے کے ساتھ ساتھ نہایت معنی خیز لطیف و برمحل اور شانِ نبوت کے مناسب ہے، جس طرح عصائے موسیٰ کے اژدہا بن جانے پر حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا تھا **خذھا ولا تخف**، اور حضرت موسیٰ نے ہاتھ پر کپڑا لپیٹ کر اس کو پکڑنے کا ارادہ کیا تو ندا آئی **الا تعتمد بنا** (کیا ہم پر بھروسہ نہیں کرتے) آپ نے کہا "**بلی ولکنی بشر خلقت من ضعف**" (ضرور آپ پر بھروسہ ہے مگر میں بشر ہی تو ہوں کہ کمزوری میری خلقت میں ہے) یا جس طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام نے **بلی ولکن لیطمئن قلبی** کہا تھا، درحقیقت یہ انبیاء ہی کی شان ہے جن پر حق تعالیٰ کی طرف سے جوابات الہام کئے جاتے ہیں، ورنہ خدائے تعالیٰ کی جناب میں تو کسی کی مجال دم زدن بھی نہیں ہے چہ جائیکہ کوئی بات کرنا یا جواب دینا، پھر ایسا برجستہ یا برمحل جواب دینا تو صرف ان ہی نفوسِ قدسیہ کا حق ہے۔

---

[1] حافظ ابن حجر نے لکھا: کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے اس قصہ سے معلوم ہوا کہ علاج یا براءت عیب کی ضرورت کے وقت شرم گاہ کی طرف دیکھنا درست ہے، مثلاً زوجین میں سے کوئی دوسرے کے متعلق فسخ نکاح کے لئے برص کا دعویٰ کرے تو اس کی تحقیق کے لئے دیکھنا درست ہے اور معلوم ہوا کہ انبیاء علیہم السلام اپنی خلقت و اخلاق کے اندر غایت کمال ہوتے ہیں اور جو کوئی ان کی طرف کسی نقص و عیب خلقت کو منسوب کرے گا وہ ان کو ایذاء دینے والوں میں سے ہوگا، اور اس کے مرتکب پر کفر کا خوف ہے الخ (فتح الباری ص ۲۷۷ ج ۲)

محقق عینی نے بھی حدیث مذکور سے جوازِ مشی عریاناً للضرورة، جوازِ نظر الی العورة عند الضرورة للمداواة وغیرہا، تنزہ الانبیاء علیہم السلام عن النقائص والعیوب الظاہرة والباطنة اور نسبت نقص و عیب الی الانبیاء کو ایذاء کا مصداق قرار دے کر اس سے خوفِ کفر ثابت کیا ہے (عمدہ ص ۳۰۲ ج ۱۵ منیریہ)

[2] حضرت سعید بن جبیر سے منقول ہے کہ جس پتھر پر کپڑے رکھے تھے وہ پتھر سفر میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے پاس ہی رہا کرتا تھا اور وقت ضرورت اس پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کے عصا مارنے سے پانی بھی نکل آیا کرتا تھا واللہ تعالیٰ اعلم (عمدہ ص ۱۵۱، ج ۲)

[3] اس شخص نے حضور ﷺ کو یا محمد کہہ کر مبارزت و مقابلہ کیلئے پکارا تھا (مؤلف)

بحث ونظر: حافظ ابن حجر نے لکھا: امام بخاری کے تستر کو افضل لکھنے سے معلوم ہوا کہ عریاناً غسل حدِ جواز میں ہے اور یہی اکثر علماء کی رائے ہے اور اس بارے میں خلاف ابن ابی لیلیٰ کا ذکر ہوا ہے (فتح الباری ص ۲۶۶ ج ۱)

محقق عینی نے لکھا: تستر کے افضل ہونے میں تو اختلاف ہی نہیں ہے جیسا کہ امام بخاری نے بھی لکھا اور خلوت میں جواز غسل عریاناً ہی کے قائل امام مالک امام شافعی اور جمہور علماء بھی ہیں، البتہ ابن لیلیٰ نے اس مسلک کی تضعیف کی ہے اور علامہ ماوردی نے اس کو اپنی اصحاب شافعیہ کے لئے وجہ وعلت بنایا ہے اس صورت کے لئے کہ کوئی شخص بغیر ازار کے پانی میں گھس کر ننگا غسل کرنے لگے اور اس کیلئے ایک حدیث ضعیف سے استدلال کیا ہے الخ (عمدہ ۷۴ ج ۲)

علاوہ غسل یا دوسری ضرورت کے کشف عورۃ کا مسئلہ

بغیر ضرورت غسل وغیرہ خلوت میں بھی کشف عورۃ مکروہ تنزیہی یا تحریمی ہے اور امام شافعی سے تو حرمت کا قول بھی منقول ہے (لامع ص ۱۱۱ ج ۱)

حضرت گنگوہی کا ارشاد

لامع دراری ص ۱۱۲ ج ۱ میں تقریر مولانا محمد حسن مکیؒ کے حوالہ سے حضرت کا ارشاد نقل ہوا ہے کہ خلوت میں غسل کے وقت ترک یا تستر اولیٰ ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ نے کبھی خلوت میں تستر نہیں کیا ہے اور امام بخاری کے قول افضلیت تستر کا محمل یہ ہے کہ ایک شخص اپنے گھر میں تنہا بیٹھا ہوا لکھ پڑھ رہا ہو یا صحرا میں اکیلا ہو، تب اس کے لئے تستر عریانی سے افضل ہے کیونکہ غسل وغیرہ کی کوئی ضرورت اس کے لئے نہیں ہے واللہ احق ان یستحییٰ منہ.

حضرت شیخ الحدیث دامت ظلہم کا ارشاد

مشائخ کا اس میں اختلاف ہے کہ حضور اکرم ﷺ ازار کے ساتھ غسل فرماتے تھے یا بغیر ازار کے، اول[1] کی طرف شیخ قدس سرہ کا میلان تھا اور انہوں نے اس کیلئے حضور اکرم ﷺ کے آبِ غسل کی قلت سے استدلال کیا ہے کیونکہ ازار کے ساتھ تھوڑا پانی کافی نہیں ہوسکتا اور ابن عابدین نے کہا نبی اکرم ﷺ کے حال سے یہ ہے کہ آپ بغیر ساتر کے غسل نہ فرماتے تھے (لامع ص ۱۱۳ ج ۱)

حضرت موسیٰ علیہ السلام اور ایذاء بنی اسرائیل

بنی اسرائیل کے جس طعن وعیب جوئی کا ذکر اوپر ہوا ہے، اس کی تائید بخاری کی دوری روایت سے بھی ہوتی ہے کیونکہ امام بخاری نے یہی حدیث آیت یایها الذین امنوا لا تکونوا کالذین اذوا موسیٰ فبرء ہ اللہ مما قالوا (احزاب) کی تفسیر میں ذکر کی ہے (بخاری کتاب التفسیر ص ۷۰۸) لیکن دوسری روایت سے ایذاء مذکور کے مصداق دوسرے امور بھی نقل ہوئے ہیں، چنانچہ ابن ابی حاتم کی روایت علیؓ سے معلوم ہوا ہے کہ حضرت ہارون علیہ السلام کی الگ ایک پہاڑی پر وفات ہوجانے پر بنی اسرائیل نے حضرت موسیٰ علیہ السلام پر تہمت قتل رکھ دی تھی، پھر جب حق تعالیٰ نے فرشتوں کے ذریعے نعش ان کے سامنے کردی تو بنی اسرائیل کو اطمینان ہوا، کیونکہ ان پر قتل کا کوئی نشان نہ تھا۔

اس کے علاوہ ایک روایت حضرت ابن عباسؓ اور سدی سے کتب تفاسیر میں نقل ہوئی ہے کہ قارون نے ایک عورت کو روپیہ دے کر حضرت موسیٰ علیہ السلام پر تہمت زنا لگوائی تھی، پھر حق تعالیٰ نے اس عورت کے ذریعہ اس بے بنیاد اتہام کو رفع کرادیا تھا۔

محاکمہ: حافظ ابن کثیر نے احتمالات بالا کا ذکر کرکے لکھا: میں کہتا ہوں کہ ایذا سے مراد یہ سب امور ہوسکتے ہیں (بلکہ دوسرے بھی جو

---

[1] غالباً کتابت کی غلطی سے یہاں بجائے ثانی کے اول ہوگیا ہے، کما لا یخفی (مؤلف)

موجب ایذا ہوئے ہوں) (تفسیر ص ۵۶۱ ج ۳) اور شان نزول کے لئے بھی کسی ایک واقعہ کا مخصوص ہونا ضروری نہیں ہے، جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے لکھا ہے (قصص القرآن ص ۵۰۰ ج ۱)

راوی بخاری عوف کا ذکر

امام بخاری نے یہاں حدیث الباب کی روایت بواسطہ عبدالرزاق عن معمر عن ہمام بن منبہ عن ابی ہریرۃؓ ذکر کی ہے، پھر کتاب التفسیر ص ۷۰۸ میں بواسطہ اسحٰق بن ابراہیم عن روح عن عبادہ، عن عوف، عن الحسن ومحمد وخلاس، عن ابی ہریرۃؓ سے ذکر کی ہے

علامہ عبدالوہاب نجار نے قصص الانبیاء میں ص ۲۸۱ سے ص ۲۹۱ تک ایذاء بنی اسرائیل پر بحث کی ہے اور مصر کی ایک علمی لجنہ کی طرف سے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے غسل عریانا کے واقعہ پر عقلی ونقلی تنقید کی گئی ہے اس کو بھی ذکر کیا ہے اور جوابات دیئے ہیں، یہ بحث علماء کے لیے قابل دید ہے۔ ہم یہاں تنقید کا صرف ایک جز نقل کرتے ہیں پتھر کے کپڑے لے کر بھاگنے کے بارے میں حدیث ضرور وارد ہوئی ہے مگر اس کے رجال میں عوف بھی ہیں جن کے متعلق تذہیب التہذیب میں شیعی رافضی وشیطان کے الفاظ لکھے گئے ہیں نجار صاحب نے جواب دیا کہ حافظ ابن حجر نے مقدمہ فتح الباری میں لکھا عوف ثقہ ثبت تھے اور اگرچہ وہ قدری وشیعی تھے مگر اصحاب ستہ نے ان سے احتجاج کیا ہے الخ اور علامہ نووی نے بھی روایت مبتدع غیر داعیہ کے ساتھ احتجاج کو صحیح قرار دیا ہے لہٰذا روایت مذکور صحیح ہے

دوسرے یہ کہ بخاری ومسلم میں یہ حدیث اس طریق کے علاوہ اور بھی دو طریقوں سے مروی ہوئی ہے اور عوف کا واسطہ صرف ایک طریق بخاری میں ہے لہٰذا اس کے تسلیم ضعف پر بھی حدیث کا ضعف دوسرے طرق کی وجہ سے ختم ہو جاتا ہے (۲۸۲)

ضعیف راوی کی وجہ سے حدیث بخاری نہیں گرتی

یہ وہی بات ہے جس کا ذکر ہم پہلے حضرت شاہ صاحب کے ارشاد سے بھی نقل کر چکے ہیں کہ صحیح بخاری کے رواۃ میں اگرچہ متکلم فیھم اشخاص بھی ہیں مگر بخاری کی حدیث ان کی وجہ سے گرے گی نہیں کیونکہ دوسرے طرق سے ایسی روایات کی توثیق ہو چکی ہے لہٰذا مجموعی حیثیت سے یہ دعویٰ صحیح ہے کہ بخاری کی تمام احادیث قابل احتجاج واستدلال ہیں۔

فوائد واحکام

محقق عینی نے حدیث الباب سے جن علمی فوائد واحکام کا استنباط ذکر کیا ہے وہ یہ ہیں۔

(۱)۔ خلوت میں جہاں لوگوں کی نظریں نہ پڑیں غسل وغیرہ کرنے کیلئے عریاں ہونے کی اباحت واجازت معلوم ہوئی

(۲)۔ ضرورت کے وقت قابل ستر جسم کو دیکھنا بھی درست ہے مثلاً علاج برائت عیب یا اثبات عیب برص وغیرہ کے لیے جن کے فیصلے بغیر دیکھے نہیں ہو سکتے۔

(۳)۔ کسی خبر کو پختہ ظاہر کرنے کے لیے حلف کا جواز۔ جیسے یہاں حضرت ابو ہریرۃؓ نے حلف کے ساتھ خبر دی۔

(۴)۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے چند معجزات معلوم ہوئے کہ پتھر ان کے کپڑے لے کر بنی اسرائیل کے مجمع تک چلا گیا حضرت موسیٰ علیہ السلام اس کو پکارتے رہے جیسے وہ سنتا اور سمجھتا ہے اور آپ کے عصا مارنے کے نشانات پتھر پر ظاہر ہوئے

(۵)۔ معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ نے اپنے انبیاء علیہم السلام کو خَلقی وخُلقی کمالات سے نوازا ہے اور ان کو تمام عیوب سے پاک ظاہری ونقائص باطنی سے منزہ کیا ہے

(۶)۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی بشریت کا بھی ثبوت ہوا کہ اس سے مغلوب ہو کر غصہ میں پتھر کو مارنے لگے (عمدہ ۲-۵۰) پھر محقق

عینی نے دوسری روایت ابی ہریرہؓ کے تحت مندرجہ ذیل احکام ذکر کئے۔

(۱)۔ابن بطال نے فرمایااس سے عریاں غسل کا جواز معلوم ہوا کہ کیونکہ حق تعالیٰ نے حضرت ایوب علیہ السلام کوٹڈیاں جمع کرنے پر ملامت کی مگر عریانا غسل کرنے پر عتاب نہیں فرمایا

(۲)۔اس سے حق تعالیٰ کی کسی صفت کے ساتھ حلف کرنے کا جواز نکلا کہ حضرت ایوب علیہ السلام نے **بلی و عزتک** کہا یعنی خدا کی عزت کی قسم کھائی

(۳)۔داؤدی نے فرمایا کہ اس سے کفاف کی فضیلت فقر پر ثابت ہوئی کیونکہ حضرت ایوب علیہ السلام سونے کی ٹڈیاں دولت کی حرص یا فخر ومباہات کے نظریہ سے نہیں جمع کر رہے تھے بلکہ صرف اپنی ضروریات زندگی کے خیال سے اور پیغمبر کے بارے میں یہ بھی خیال نہیں ہوسکتا کہ اس کو اللہ تعالیٰ وہ دولت دینا کی دیتے جو آخرت میں ان کے حصے سے کم کردی جاتی۔

(۴)۔اس سے حلال مال کی حرص کا بھی جواز معلوم ہوا

(۵)۔غنی کی فضیلت معلوم ہوئی کیونکہ اس کو برکت کے لفظ سے تعبیر کیا گیا(عمدہ ۵۲-۲)

سیدنا حضرت موسیٰ علیہ السلام اور بنی اسرائیل کے قرآنی واقعات

تذییل وتکمیل: سیدنا حضرت موسیٰ علیہ السلام وہارون علیہ السلام بنی اسرائیل اور فرعون، قارون وہامان کے حالات وواقعات اس قدر اہم، بصیرت افروز اور عبرت آموز ہیں کہ قرآن مجید کی ۳۷ سورتوں کی پانچ سو سے زائد آیات میں ان کا ذکر وتذکرہ ہوا ہے اس لیے بغرض افادۂ علمی وعملی یہاں زیادہ اہم واقعات کو یکجائی طور پر پیش کیا جاتا ہے

واضح ہو کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نہایت جلیل القدر اولوالعزم اور خدا کے محبوب برگزیدہ نبی تھے سورہ اعراف میں ارشاد ہوا "**یا موسیٰ انی اصطفیتک علی الناس برسالاتی وبکلامی**" (اے موسیٰ میں نے تجھ کو اپنی رسالت وشرف ہم کلامی بخشی کہ سب لوگوں پر ترجیح وبزرگی عطا کی ہے) سورہ طٰہٰ میں فرمایا "**وانا اخترتک**" (میں نے تجھ کو چن لیا) "**قد اوتیت سؤلک یا موسیٰ**" (تیری مانگ ہماری طرف سے پوری کی گئی) "**ولقد مننا علیک مرۃ اخریٰ**" (ہم نے پھر تجھ پر احسان کیا) "**والقیت علیک محبۃ منی ولتصنع علیٰ عینی**" (ہم نے اپنے فضل خاص سے) تجھ پر محبت کا سایہ ڈال دیا کہ اجنبی بھی تجھ سے محبت کرنے لگے اور ہم چاہتے ہیں کہ تو ہماری خاص نگرانی میں پرورش پائے) "**لا تخافا اننی معکما اسمع واریٰ**" (ڈرومت میں تمہارے ساتھ ہوں میں سب کچھ دیکھ اور سن رہا ہوں)

غرض حضرت موسیٰ علیہ السلام کی جلالت قدر اور وجاہت عنداللہ بے شمار آیات سے ظاہر ہوتی ہے اور احادیث میں بھی آپ کے بڑے مناقب اور فضائل ہیں اور قرآن مجید میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے واقعات کو اس لئے بہ کثرت پیش کی ہے کہ آنے والی قوموں کے عروج وزوال اور رشد گمراہی کے بارے میں موعظت وبصیرت مل سکے۔خود حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قوم بنی اسرائیل عظیم ترین شرف اور جاہ جلال رکھنے والی قوم تھی کہ حضرت ابراہیم، حضرت اسحٰق، حضرت یعقوب وحضرت یوسف علیہ السلام ایسے جلیل القدر انبیاء اسی قوم میں سے ہوئے ہیں پہلے ان کا اقتدار ارض مقدس فلسطین وشام میں رہا **اذ جعل فیکم انبیاء وجعلکم ملوکا وآتاکم ما لم یؤت احدا من العالمین** (مائدہ) (اسی نے تم میں انبیاء پیدا کئے، تم کو سلطنتوں کا حکمران بنایا اور تم کو وہ نعمتیں دیں جو دنیا میں کسی کو نہیں دی تھیں) پھر مصر میں حضرت یوسف علیہ السلام کے زمانہ میں اور ان کے بعد بھی بڑا اقتدار بنی اسرائیل کو حاصل رہا غرض مدت دراز تک یہ قوم اپنے دور کی مہذب دینا کے سب سے بڑے حکمران رہے، مگر پھر جب انہوں نے خدا کے احکام سے روگردانی کی عیش وتنعم میں پڑ گئے تو ان پر بزدلی اور

وہن کی حالت مسلط ہوگئی مصر کی بادشاہت قبطی قوم نے حاصل کی اور فراعنہ مصر نے قوم بنی اسرائیل کو غلام بنالیا ایک عرصہ تک یہ لوگ ان کی غلامی میں بسر کرتے رہے اور مستضعفین فی الارض کے مصداق بن گئے جیسا کہ آج بھی بہت سی جگہ مسلمانوں کی حالت ہے

حضرت موسیٰ علیہ السلام کی بعثت و رسالت کے دو بڑے مقصد تھے ایک فراعنہ وقبطیوں کی اصلاح حال اور ان کو دعوت حق دینا، دوسرے بنی اسرائیل کو غلامی سے نجات دلا کر پھر ارض مقدس کیطرف واپس کرکے ان کو راہِ ہدایت دکھلانا۔ تاکہ وہ باعزت دینی زندگی بسر کر سکیں اور یہاں یہ نکتہ قابل غور ہے کہ فرعونِ مصر کی غلامی سے نجات دلا کر بھی حضرت حق جل مجدہ اور اس کے پیغمبر برحق نے یہ نہیں چاہا کہ بنی اسرائیل پھر سے مصر میں آباد ہوں کیونکہ وہ اس وقت ارضِ[1] مصر کے ماحول میں رہ کر جو عقائد و اعمال کا بگاڑ بنی اسرائیل میں پیدا ہو چکا تھا حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اس کی اصلاح کیلئے نہایت ہی صبر وضبط اور غیر معمولی مسلسل جدو جہد سے کام لینا پڑا۔

اب مختصراً حالات پیش کئے جاتے ہیں اور چونکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی زندگی کے دو دور تھے ایک وہ جس کا تعلق مصری زندگی اور فرعون کے حالات سے ہے دوسرا وہ جو غرقِ فرعون کے بعد اُن کی امت بنی اسرائیل سے متعلق ہے اس لئے ہم بھی ہر دور کے حالات الگ الگ جمع کرتے ہیں واللہ الموفق

حالات وواقعات قبل غرق فرعون

حضرت موسیٰ علیہ السلام کی ولادت اور تربیت: حضرت یوسف علیہ السلام کے عہد سے بنی اسرائیل کی سکونت مصر ہی میں تھی حضرت یوسف علیہ السلام کا داخلہ مصر تقریباً ۱۹۰۰ قبل مسیح میں ہوا تھا اور بنی اسرائیل اس سے تقریباً ستائیس سال بعد مصر پہنچے ہیں اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے[2] زمانہ کا فرعون مصر ریمیسن ثانی اور اس کا بیٹا منفتاح تھا اول کا دور حکومت ۱۲۹۲ ھ ق م پر ختم ہوتا ہے یہی منفتاح (فرعون مصر) بحر قلزم میں غرق ہوا ہے۔ جس کی نعش مصری عجائب خانہ میں آج تک محفوظ ہے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا سلسلہ نسب یہ ہے موسیٰ بن عمران بن لاوی بن یعقوب اور حضرت ہارون علیہ السلام حضرت موسیٰ علیہ السلام کے حقیقی بڑے بھائی تھے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی پیدائش اس زمانہ میں ہوئی کہ فرعون اسرائیلی لڑکوں کو قتل کرنے کا حکم دے چکا تھا اور اس پر سختی سے عمل ہو رہا تھا اس لئے ان کی والدہ اور خاندان والے سخت پریشان تھے کہ ان کی کس طرح حفاظت کریں بہ مشکل تین ماہ گزار کر بالآخر مجبور ہوئے کہ ان کو گھر سے نکال کر روپوش کر دیں چنانچہ حسب الہام خداوندی لکڑی کا ایک صندوق بنا کر اور اس پر اچھی طرح روغن کرکے آپ کو اس میں محفوظ کرکے دریائے نیل میں چھوڑ دیا۔

یہ صندوق تیرتے ہوئے شاہی محل کے کنارے جالگا اور شاہی خاندان کی ایک عورت نے اس کو دریا سے نکلوا کر فرعون کے محل میں پہنچا دیا اور فرعون کی بیوی نے ان کو اپنا بیٹا بنانیکی آرزو میں رکھ لیا حضرت موسیٰ علیہ السلام کی والدہ دودھ پلانے پر مقرر ہوئیں تورات میں ہے کہ دودھ چھڑانے کے بعد ان کو فرعون کی بیٹی کے سپرد کر دیا گیا اور عہد جوانی تک انہوں نے شاہی محل میں تربیت پائی۔

---

[1] اس کتب کے "باب کراهة الاقامة في الارض المشرك" اور حدیث کے کلمات " لا يترئی ناراهما او را انا بری من كل مسلم يقيم بين اظهر المشركين" وغیرہ کی وجہ علت بھی سمجھ میں آسکتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کے والد بزرگوار اور سب خاندان والے مصر آگئے تھے تو حضرت یوسف علیہ السلام نے ان کے قیام وسکونت کے بجائے شہری مقامات کے دیہات اور الگ تھلگ بستیوں کو پسند کیا تھا کہ اس طرح مصریوں سے الگ رہ کر وہ اپنی مذہبی زندگی پر قائم اور مصری بت پرستی ودیگر مشرکانہ رسوم بد اخلاقی اور ان کے مبتذل شہری عادات وخصائل سے دور اور نفور رہیں گے ساتھ ہی اپنی شجاعانہ بدویانہ زندگی کے طرۂ امتیاز کو بھی قائم و باقی رکھ سکیں گے۔ یہ سکونت جشن کے علاقہ میں تھی۔

[2] حضرت موسیٰ علیہ السلام کی تربیت وغیرہ ریمیسن کے دوم عہد میں ہوئی تھی اس کے مرنے کے بعد منفتاح تخت سلطنت پر بیٹھا تھا اور اسی سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے مشہور مناظرات ومکالمات ہوئے ہیں اور او ہیں غرق ہوا ہے جس کی نعش اب تک قاہرہ کے دارالآثار میں محفوظ ہیں اور الیوم ننجيك الآیہ کا مصداق ہے (قصص الانبیاء ۳۰۳ وتفسیر النجار ۲/۸۳ وغیرہ) ترجمان القرآن مولانا آزاد ۲/۱۲۹ میں اس کا مصداق ریمیسن دوم لکھا ہے وہ صحیح نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔ مؤلف

بنی اسرائیل کی حمایت

ہوش سنبھالتے ہی حضرت موسیٰ نے دیکھا کہ ملک میں قوم بنی اسرائیل کے ساتھ ارباب حکومت کا سلوک امتیازی ہے اور اُن پر طرح طرح کے مظالم ہوتے ہیں چنانچہ انہوں نے اس قوم کی نصرت وحمایت شروع کر دی اور بادشاہ وقت تک حالات پہنچا کر مظالم میں کمی کرانے میں کامیاب ہو گئے وہ اکثر شہروں میں گشت کرتے اور بنی اسرائیل کے حالات معلوم کرتے تھے تا کہ ان کی مدد کریں

ایک مصری قبطی کا قتل

ایک دن موسیٰ علیہ السلام گشت میں تھے کہ ایک قبطی کو دیکھا جو ایک اسرائیلی سے بیگار لینے کے لیے جھگڑ رہا تھا آپ نے اس کو تعدی سے روکا مگر وہ باز نہ آیا تب آپ نے غصہ میں آ کر اس کے ایک تھپڑ مار دیا جس کو برداشت نہ کر سکا اور فوراً مر گیا

قبطی مصریوں نے بادشاہ کے یہاں استغاثہ دائر کر دیا تفتیش ہوئی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی نشاندہی ہوگئی اور آپ کی گرفتاری کا حکم جاری ہو گیا آپ کو یہ معلوم ہوا تو آپ نے مناسب سمجھ کر مصر چھوڑ کر ارض مدین کی طرف کوچ کر دیا

حضرت موسیٰ علیہ السلام ارض مدین میں

آپ مدین میں پہنچ گئے جو مصر سے آٹھ منزل ۱۲۸ میل دور تھا طبری میں ہے کہ اس تمام سفر میں آپ کی خوراک درختوں کے پتوں کے سوا کچھ نہ تھی اور برہنہ پا ہونے کی وجہ سے پاؤں کے تلوؤں کی کھال بھی چھل گئی تھی

حضرت موسیٰ علیہ السلام کا رشتہ مصاہرت

آپ کی ملاقات وہاں ایک شیخ وقت[1] سے ہوئی ان ہی کہ یہاں مہمان رہے اور انہوں نے آپ سے اپنی ایک صاحبزادی صفورہ کا نکاح بھی کر دیا جس کا مہر آٹھ یا دس سال تک ان کی بکریاں چرانا قرار پایا اور آپ نے دس سال پورے کر دیئے وہاں آپ کے ایک لڑکا بھی ہوا تھا جس کا نام حالت سفر کی مناسبت سے جیرسون رکھا جس کے معنی غربت ومسافرت کے ہیں

بعثت: ایک دن آپ بکریاں چراتے ہوئے مع اہل وعیال مدین سے بہت دور وادی مقدس کی طرف نکل گئے جہاں کوہ سینا کا سلسلہ پھیلا ہوا تھا وہاں وادی ایمن میں پہنچ کر آگ کی صورت میں تجلی الٰہی کے نور کا مشاہدہ کیا وہیں اپ کو حق تعالیٰ سے شرف ہم کلامی حاصل ہوا اور رسالت ونبوت کی ذمہ داریاں آپ کو سونپ دی گئیں

آیات اللہ دی گئیں

حضرت موسیٰ علیہ السلام کو بطور معجزاتِ نبوت ۹ نشانیاں دی گئیں ید بیضا، عصاءِ سنین نقص ثمرات۔ طوفان، جراد۔ قمل۔ ضفادع۔ دم، جو کا ظہور اپنے اپنے اوقات میں ہوا تفصیل حضرت علامہ عثمانی کے فوائد سورہ اعراف میں دیکھی جائے ان میں سے پہلی دو آیات عظیمہ ہیں اور باقی سات آیات عذاب ہیں

داخلہ مصر اور سلسلہ رشد وہدایت کا اجراء

مصر میں فرعون کے دربار میں پہنچ کر آپ نے بلا خوف وخطر کلمہ حق کہا اور مندرجہ ذیل احکام سنائے

(۱)۔ صرف ایک خدا پر یقین وایمان لائے (۲)۔ شرک سے تائب ہو۔ (۳)۔ ظلم سے باز آئے بنی اسرائیل کو غلامی سے نجات

[1] اس میں متعدد اقوال ہیں کہ وہ شیخ کون تھے قصص القرآن مولانا حفظ الرحمٰن اور قصص الانبیاء (نجار) میں سب اقوال درج ہیں اور اچھی بحث کی ہے مولف)

دے کر میرے ساتھ کر دے تا کہ میں انہیں پیغمبروں کی اس سرزمین پر لے جاؤں جہاں وہ بجز ذات واحد کے اور کسی کی عبادت نہ کریں۔

ربوبیت الٰہی پر فرعون سے مکالمہ

اس سلسلہ میں حضرت موسیٰ نے فرعون کو ہر طرح سے سمجھانے کی کوشش کی بہت سے مرتبہ اور مختلف مجالس میں مذاکرات ہوئے جن میں حضرت ہارون علیہ السلام بھی شرکت کرتے تھے فرعون نے اسی دوران خود اپنی ربوبیت کا دعویٰ کر دیا اور اس کو بھی وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دلائل حقہ کے مقابلہ میں آگے نہ چلا سکا تو اس نے اس راہ سے ہٹ کر مصری قوم کو حضرت موسیٰ علیہ السلام اور بنی اسرائیل کے خلاف بھڑکانا شروع کر دیا جب اس میں کامیابی نہ ہوئی تو مندرجہ ذیل صورت سامنے آئی

ساحران مصر سے مقابلہ

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے عصا کا اژدہا بننے کا معجزہ دکھایا تو فرعون نے اس کو سحر و جادو بتلایا اور مصر کے مشہور جادوگروں کو مقابلہ کے لیے جمع کیا مقابلہ ہوا تو اس میں بھی ساحروں کو ناکامی ہوئی اور وہ سب کے سب مسلمان ہو گئے

(۱۱) قتل اولاد کا حکم اور بنی اسرائیل کی مایوسی

فرعون نے دیکھا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور بنی اسرائیل کی طاقت برابر بڑھتی جارہی ہے اور یہ بالآخر میری حکومت اور قوم کے لئے بڑا خطرہ بن جانے والے ہیں تو اس نے سابق فرعون مصر کی طرح ایک دفعہ پھر یہ حکم جاری کر دیا کہ بنی اسرائیل کے لڑکوں کو پیدا ہوتے ہی قتل کر دیا جائے، بنی اسرائیل اس حکم سے گھبرا گئے اور حضرت موسیٰ کہنے لگے کہ ہم آپ سے پہلے بھی مصیبت میں تھے اور اب بھی اسی طرح ہیں، اور برابر مصائب کا سلسلہ جاری رہنے ہی کی صورت ہے، حضرت موسیٰ نے سمجھایا کہ تم مایوس نہ ہو، صبر و استقلال کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑو، خدا کا وعدہ سچا ہے تم ہی کامیاب ہو گے اور تمہارے دشمن ہلاک ہوں گے۔

(۱۲) حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قتل کی سازش

ادھر حضرت موسیٰ علیہ السلام قوم بنی اسرائیل کی ڈھارس بندھا رہے تھے اور فرعون سمجھ چکا تھا کہ ان لوگوں کا مقابلہ آسان نہیں ہے، نہ قتل اولاد کی مہم سے کچھ کام بنے گا، اس لئے اس نے حضرت موسیٰ علیہ السلام ہی کے قتل کی تجویز پاس کر دی، حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اس کا علم ہوا تو فرمایا: مجھے خدا کی حفاظت کافی ہے میں ایسے متکبروں سے نہیں ڈرتا جو آخرت پر ایمان نہیں رکھتے، (یعنی آخرت پر ایمان نہ رکھنے والوں سے ڈرنا بڑی غلطی ہے، ایسے لوگ کبھی مومنوں کے مقابلے پر کامیاب نہیں ہو سکتے۔۔)

(۱۳) مصریوں پر قہر خداوندی

اس عرصہ میں جب فرعون کے حکم سے دوبارہ بنی اسرائیل کی نرینہ اولاد قتل ہونے لگی اور حضرت موسیٰ کی توہین و تذلیل کی جانے لگی، تو حضرت موسیٰ نے فرعون اور اس کی قوم کو عذاب الٰہی سے ڈرایا، اور وہ نہ ڈرے تو ان پر بارش و سیلاب کا طوفان آیا، فرعون اور مصریوں نے گھبرا کر موسیٰ سے اس عذاب کے ٹلنے کی دعا کرائی، ایمان لانے اور بنی اسرائیل کو آزاد کرنے کا وعدہ کیا، جب یہ طوفان آپ کی دعا سے رک گیا تو اپنے وعدہ سے پھر گئے، اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے ٹڈی دل کا عذاب بھیج دیا، کہ وہ ہرے بھرے کھیتوں کو چاٹنے لگے، وہ لوگ پھر گھبرائے، اور پہلے کی طرح حضرت موسیٰ سے التجاء کی لیکن اس عذاب کے ٹل جانے پر پھر اپنے وعدے سے پھر گئے، اس کے بعد غلہ کھیتوں سے گھروں میں آ گیا تو اللہ کے حکم سے غلہ میں گھن لگ گیا، ان لوگوں نے اس عذاب کو پہلے کی طرح ٹلوایا اور بدستور سرکشی پر اترے رہے تو

اللہ تعالٰی نے ان کے کھانے پینے کواس طرح بےلطف کر دیا کہ ہر کھانے اور برتن میں مینڈک نکلنے لگے، اس کے بعد دم کا عذاب آیا کہ پینے کا پانی خون بن جاتا تھا ان کے علاوہ سنین (قحط) کا عذاب آیا اور نقص ثمرات (پھلوں کے نقصانات) کا عذاب بھی آیا، مگر فرعون اور قوم فرعون کو کسی طرح ہدایت نصیب نہ ہوئی، بلکہ تمرد وسرکشی میں بڑھتے ہی رہے اور آخری اور سب سے بڑا عذاب ان سب کے غرق کا مقدر ہوا۔

(۱۴) حضرت موسیٰ علیہ السلام کا بنی اسرائیل کو مصر سے لے کر نکلنا اور غرق فرعون وقوم فرعون

حضرت موسیٰ علیہ السلام لاکھوں افراد بنی اسرائیل کو (مع سروسامان) لے کر مصر سے ہجرت کرتے ہیں، اور بجائے ارض مقدس فلسطین کی طرف خشکی کے راستے کے، جو قریب بھی تھا، بحکم الٰہی بحر قلزم کا طویل راستہ اختیار کرتے ہیں، یہ سب مصر سے نکلے، تو فرعون اور ان کے لشکر نے ان کا تعاقب کیا تا کہ مصر واپس آ کر پھر بنی اسرائیل کو اور بھی زیادہ مظالم کا تختہ مشق بنائیں مگر خدا کی قدرت ومشیت کہ بنی اسرائیل کے بارہ قبیلے بحرہ قلزم میں داخل ہوئے تو ہر ایک کے سامنے خشک راستہ تھا، اور سب ایک دوسرے کو دیکھتے اور باتیں کرتے صحیح سلامت دوسرے کنارے پر پہنچ گئے، فرعون اور اس کے لشکر نے راستے دیکھے تو وہ بھی پیچھے لگے، مگر درمیان میں پہنچے تھے کہ پانی سب جگہ برابر آ گیا اور سب کے سب غرق ہو گئے، اس طرح حق وباطل کی یہ طویل جنگ بالآخر حق کی فتح پر ختم ہوگئی، وللہ الامر من قبل ومن بعد.

ضروری وضاحت: (۱) حضرت موسیٰ علیہ السلام وبنی اسرائیل بحر قلزم کی شاخ خلیج سوئس سے گزر کے وادی سینا میں اس جگہ داخل ہوئے تھے، جس کے قریب ''عیون موسیٰ'' کا معجزہ ظاہر ہوا اور وہ جگہ اسی نام سے موسوم ہوگئی۔

شیخ عبدالوہاب نجار نے بھی اسی کے قریب عبور کی جگہ متعین کی ہے، ملاحظہ ہو قصص الانبیاء ص ۲۰۳ دوسرا ایڈیشن اور غالباً یہ جگہ سویز واسماعیلیہ کے درمیان ہوگی، کما فی تفہیم القرآن ص ۷۴ ج ۲، واللہ تعالٰی اعلم

(۲) قصص القرآن ص ۳۴۶ ج ا نقشہ میں خلیج عقبہ کے دائیں جانب عرب دکھلایا گیا ہے، وہ غلط ہے کیونکہ عرب بحرہ قلزم کے دائیں جانب ہے۔

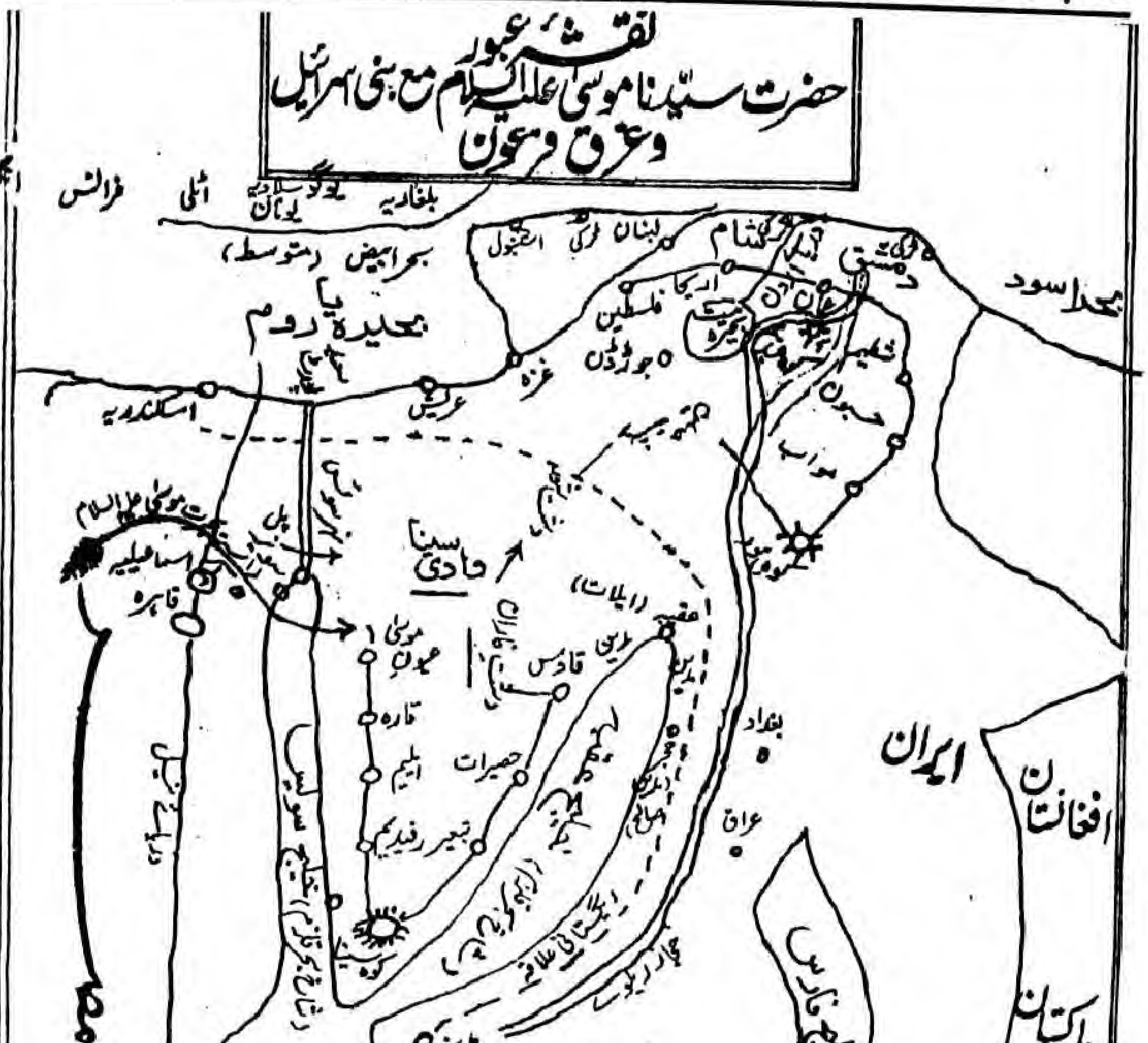
(۳) نہر سویز تقریباً ایک سومیل لمبی ہے، اور اس کے جنوبی کنارے پر ایک پل ہے جس سے گزر کر وادی سینا اور فلسطین کی ارض مقدس شروع ہوتی ہے اور اب بھی اسی راستے سے عریش وغیرہ بسوں سے جاتے ہیں

(۴)۔ اسی وادی سینا میں داخل ہو کر حضرت موسیٰ وبنی اسرائیل فارہ، ایلیم وغیرہ سے گزرتے ہوئے کوہ طور تک پہنچے تھے اور توراۃ حاصل کر کے تبعیر وغیرہ ہوتے ہوئے فتح فلسطین کی بڑھے تھے کہ قوم بنی اسرائیل نے بزدلی وبے حوصلگی دکھلائی اور اس کی سزا چالیس سال تک اس وادی کے دشت وبیابانوں میں گھومتے رہنا مقرر ہوئی جب یہ مدت پوری ہونے کی قریب ہوئی اور پھر آگے بڑھے تو کوہ طور پر حضرت ہارون علیہ السلام کا انتقال ہوا، حضرت موسیٰ علیہ السلام قوم کو لے کر آگے بڑھے، علاقہ موآب تک پہنچے اور پورے علاقہ کو حسبون وشطیم تک فتح کرتے چلے گئے وہاں کوہ عبدیم کے قریب آپ کی بھی وفات ہوگئی، آپ کے بعد آپ کے خلیفہ اول حضرت یوشع علیہ السلام قوم کو لے کر آگے بڑھے اور دریائے اردن کو پار کر کے شہر اریحا کو فتح کیا جو فلسطین کا پہلا شہر تھا، پھر تھوڑی ہی مدت میں پورا فلسطین ہی فتح کر لیا گیا۔

(۵)۔ وادی سینا کے ریگستانی علاقہ کے ختم ہونے پر شہر عریش واقع ہے، اس کے بعد شہر غزہ ہے (مولد امام شافعیؒ) چند سال قبل اسرائیلی حکومت نے عریش تک اپنا قبضہ کر لیا تھا، مگر مصر نے سویز کی حالیہ جنگ میں یہودیوں کو پیچھے دھکیل دیا تھا اور مصر کی قدیم سرحد غزہ تک دوبارہ قبضہ کر لیا تھا، جہاں یہودیوں کے ستائے ہوئے تقریباً تین لاکھ فلسطینی مہاجر مسلمان پناہ گزین ہیں۔

(۶)۔ خلیج عقبہ کے شمالی دہانہ پر عقبہ (ایلات) کے مقام پر حضرت موسیٰ وخضر علیہما السلام کی مشہور ملاقات ہوئی ہے۔

(۷)۔ مصر سے مغربی سمت میں ملا ہوا علاقہ لیبیا، پھر الجیریا، پھر مراکو (مراکش) ہے جس کے کنارے پر طنجہ ہے اور یہاں بحر ابیض کا



ضروری وضاحت

۱۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام و بنی اسرائیل بحر قلزم کی شاخ خلیج سوئز سے گذر کر وادیٔ سینا میں داخل ہوئے تھے، جس کے قریب "عیون موسیٰ" کا معجزہ ظاہر ہوا اور وہ جگہ اسی نام سے موسوم ہو گئی۔

دہانہ تنگ ہے، اور شمالی کنارے پر جبرالٹر (جبل الطارق) ہے جس سے ملا ہوا اسپین واندلس کا علاقہ ہے۔

(۸)۔ حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ اسلامی لشکر کے عرب سے وادی سینا کے ریگستانوں کو عبور کر کے ہی اسکندریہ پہنچے تھے اور ملک مصر کو فتح کیا تھا۔

(۹)۔ مصر میں اسوان وہ جگہ ہے جہاں اب مشہور عالم ''اسوان بند'' دریائے نیل پر تعمیر کیا گیا ہے، جس میں ایک کھرب، تین ارب مکعب میٹر پانی جمع ہوگا، پہلے نیل کا صرف پچاس ارب مکعب میٹر پانی مصر کی آبپاشی میں کام آتا تھا اور باقی سب بحر ابیض میں جا کر ختم ہو جاتا تھا، اب نیل کا سارا پانی ہی مصر میں کام آئے گا، جس سے مصر کی دولت میں غیر معمولی اضافہ ہوگا، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

(۱۰)۔ دریائے نیل کا ایک سرا حبشہ سے نکلا ہے جس کو بلیو نیل (النیل الازرق) کہتے ہیں، دوسرا یوگنڈا سے نکلا ہے، اور دونوں سوڈان میں پہنچ کر خرطوم پر مل گئے ہیں جیسا کہ نقشہ میں ہے۔

(۱۱)۔ خلیج سوئس کے شمالی سرے سے بحر ابیض تک پہلے زمانہ میں خشکی تھی کیونکہ نہر سویز نہیں بنی تھی اور اسی خشکی کے راستہ سے مصر وشام میں آمد ورفت ہوتی تھی، یہی راستہ قریب اور سہل بھی تھا، مگر باوجود اس کے حضرت موسیٰ اس راستہ کو ترک کر کے بحر قلزم کی خلیج سویز میں سے گزرے یہ بظاہر وحی الٰہی سے ہوا ہے اور اس کو خشکی کے راستے پر مصری فوجی چھاؤنیوں سے بچنے کے خیال سے قرار دینا، اور پھر بھی یہ کہ ارادہ تو خلیج کے شمالی حصہ کے پاس گزرنے کا تھا مگر فرعون ولشکر کے اچانک پیچھے سے پہنچ جانے کی وجہ سے خلیج کے اندر سے ان کو گزرنا پڑا جیسا کہ تفہیم القرآن ص ۱۰۸ ج ۳ میں بتلایا گیا ہے، درست نہیں معلوم ہوتا، نہ کوئی اس کا ماخذ ظاہر کیا گیا ہے، فوجی چھاؤنیاں اگر تھیں تو کیا خلیج کے شمالی حصہ پر کوئی چھاؤنی نہ ہوگی یا دہانے سے اتنی دور ہوگی کہ لاکھوں آدمی حکومتِ مصر سے بغاوت کر کے نکل جاتے اور انکو خبر نہ ہوتی، یہ بات معقول نہیں معلوم ہوتی اس لئے اس سارے واقعہ کو وحی الٰہی کے تحت اور معجزاتِ نبوت کی کارفرمائیوں کا ہی غیر معمولی رشتہ قرار دیں تو زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے جیسا کہ محقق امت نے کیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۱۲) عقبہ اور بحر میت کے درمیان کا علاقہ سابق زمانہ میں قوم لوط کا علاقہ تھا (تفہیم القرآن ص ۵۸ ج ۲)

(۱۳) خلیج عقبہ کے دونوں کناروں پر مدین کا علاقہ ہے، جہاں حضرت شعیب علیہ السلام کی قوم آباد تھی۔ (تفہیم القرآن ص ۵۸ ج ۲)

(۱۴) خلیج فارس کے شمال مغرب میں دریائے دجلہ وفرات ہیں، جن کے درمیان قوم نوح کا علاقہ تھا۔ (تفہیم القرآن ص ۵۸ ج ۲)

(۱۵) بحر عرب اور خلیج عدن کے شمال میں قوم عاد بستی تھی۔ (تفہیم القرآن ص ۵۸ ج ۲)

(۱۶) خلیج عقبہ کے شرقی سرے پر مدین ہے اور اس کے نیچے حجر (مداین صالح) جو قوم ثمود کا علاقہ تھا۔ (تفہیم القرآن ص ۵۸ ج ۲)

(اس نشان سے حجاز ریلوے مدینہ منورہ سے دمشق تک دکھائی گئی ہے جو ترکی دورِ خلافت میں ۱۹۰۰ء تا ۱۹۰۸ء ۸ سال کے عرصہ ۸ سو میل لمبی تیار ہوئی تھی اور جنگِ عظیم ۱۹۱۴ء میں اس کو پہلے برطانیہ اور پھر ترکوں نے سیاسی مفاد کے تحت تباہ کیا تھا۔ ۱۹۳۸ء میں مرحوم شاہ ابن سعود نے اس کو دوبارہ بنانے کا منصوبہ بنایا تھا مگر کامیابی نہ ہوئی، اب ۱۹۶۴ء سے پھر اس کا کام اعلیٰ پیمانہ پر شروع ہوا ہے اور توقع ہے کہ لائن مکمل ہونے پر روزانہ پانچ تیز رفتار گاڑیاں چلا کریں گی جو ایک دن میں دمشق سے مدینہ منورہ پہنچا دیا کریں گی اور حج کے موسم میں ۱۳ گاڑیاں چلا کریں گی جو ۱۵ ہزار عازمینِ حج کو روزانہ مدینہ منورہ پہنچا دیا کریں گی، ان شاء اللہ تعالیٰ (دعوت یکم مئی ۱۹۶۶ء)

حالات وواقعات بعد غرق فرعون

(۱) بنی اسرائیل کے لئے خورد ونوش وسایہ کا انتظام

حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنی امت یعنی قوم بنی اسرائیل کے لاکھوں افراد اور دوسرے مسلمانوں کو مصر کے دارالکفر والشرک سے

آزادی دلا کر جب صحیح وسلامت وادی سینا میں اتر گئے اور کچھ مدت کے لئے وہیں کوہ طور کے قریب ان کی بود و باش مقدر ہوگئی تو اس کیلئے لق ودق بے آب و گیاہ تقریباً پانچ سو میل لمبے میدان میں شدید گرمی کے سبب سب سے پہلے تو پانی کا مطالبہ پیش آیا اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کی استدعا پر حق تعالیٰ نے ان کو معجزہ عطا فرما دیا کہ زمین پر جہاں بھی اپنا عصا ماریں وہاں سے پانی ابل پڑے، چنانچہ ایسا کرنے پر بنی اسرائیل کے بارہ قبیلوں کیلئے بارہ چشمے بہنے لگے جو عیون موسیٰ کہلائے، اس کے بعد کھانے کا سوال ہوا تو من وسلویٰ اترنے لگا، گرمی سردی سے بچنے کی ضرورت پیش آئی تو بادلوں کا خصوصی سایہ رحمت مرحمت[1] ہوا اس طرح کہ جب وہ سفر کرتے تب بھی بادل سائبان کی طرح سایہ کرتے ہوئے ان کے ساتھ چلتے تھے (لہٰذا یہ تعبیر موزوں نہیں کہ کچھ مدت کے لئے مطلع ابر آلود کر دیا گیا تھا)

کوہ طور پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کا اعتکاف وچلہ

حق تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو کوہ سینا پر طلب فرمایا تا کہ انہیں بنی اسرائیل کے لئے شریعت عطا ہو، اس سے قبل حضرت موسیٰ علیہ السلام نے حسب ارشاد خداوندی پہاڑ پر ایک چلہ شب وروز عبادت میں گزارا تا کہ وحی الٰہی کی ذمہ داریاں سنبھالنے کے قابل ہو سکیں۔

(۳) بنی اسرائیل کی گئوسالہ پرستی

حضرت موسیٰ علیہ السلام ابھی توراۃ لے کر واپس نہ ہوئے تھے کہ بنی اسرائیل نے سامری کی تلقین سے گئو پوجا شروع کر دی تھی، سامری گو ظاہر میں مسلمان تھا مگر اس کے دل میں کفر وشرک رچا ہوا تھا، اس لئے اس نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی غیر موجودگی سے فائدہ اٹھایا ایک بچھڑا بنا کر اس میں حضرت جبرائیلؑ کے پاؤں کے نیچے کی مٹھی بھر خاک اٹھائی ہوئی ڈال دی، جس کے بعد اس میں سے بچھڑے کی سی آواز نکلنے لگی اور لوگ اس کو خدا سمجھ کر پوجنے لگے (فوائد شاہ عبدالقادرؒ) اور روح المعانی ص ۲۵۳ ج ۱۶ میں ہے کہ اثر الرسول سے مراد اثر فرس الرسول ہے، یا اثر فرس جبرائیل بھی چونکہ اثر جبرائیل ہی ہے، اس لئے اثر رسول کہا گیا۔

اس کے بعد صاحب روح المعانی نے لکھا کہ یہی تفسیر صحابہ وتابعین اور اکثر مفسرین سے منقول ہے پھر ابو مسلم کی تفسیر نقل کر کے اس کی تغلیط کی، قصص القرآن میں حضرت مولانا حفظ الرحمان صاحب نے تفسیر ابی مسلم کو مرجوح قرار دیا ہے اور لکھا کہ آیت قرآنی کا سیاق وسباق اور قبول حق وترک حق کے متعلق مختلف مقامات میں قرآن مجید کا اسلوب بیان دونوں امور ابو مسلم کی تفسیر کا قطعاً انکار کرتے ہیں اور اس کو تاویل محض ظاہر کرتے ہیں۔ الخ ص ۴۶۳ ج ۱ بہر حال جمہور کی تفسیر ہی صحیح ہے اور قرآن مجید کے اسلوب بیان کے مطابق ہے (۴۶۵ ج ۱)

واضح ہو کہ مولانا آزاد نے بھی ترجمان القرآن ص ۴۵۷ ج ۲ میں ابو مسلم کی تفسیر اختیار کی ہے، اس کے بعد تفہیم القرآن دیکھی گئی تو اس میں مفسرین کے دونوں گروہ کی تغلیط کی گئی ہے اور اپنی رائے الگ لکھی ہے، کہ قرآن مجید اپنی طرف سے کسی واقعہ کا بیان نہیں کر رہا ہے، بلکہ وہ صرف یہ کہہ رہا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی باز پرس پر سامری نے یہ بات بنائی الخ، اور سامری ایک فتنہ پرداز شخص تھا، جس نے خوب سوچ سمجھ کر ایک زبردست مکر وفریب کی اسکیم تیار کی تھی، اس نے صرف یہی نہیں کیا کہ سونے کا بچھڑا بنا کر اس میں کسی تدبیر سے بچھڑے کی سی آواز پیدا کر دی،۔۔۔ پھر یہ جسارت کی کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے سامنے ایک پرفریب داستان گھڑ کر رکھ دی الخ، قرآن اس سارے معاملے کو سامری کے فریب ہی کی حیثیت سے پیش کر رہا ہے۔ اپنی طرف سے بطور واقعہ بیان نہیں کر رہا۔ (ص ۱۱۹ ج ۳ وص ۱۲۰ ج ۳)

---

[1] ابن کثیر ص ۹۵ ج ۱ میں ہے کہ وہ غمام ابر کا سایہ ہمارے عام ابروں کے سایہ سے زیادہ ٹھنڈا اور خوشگوار تھا اور وہ غمام وہی تھا جس میں بدر کے موقع پر ملائکہ کا نزول ہوا تھا اور جس میں حق تعالیٰ جل ذکرہ کی تشریف آوری ہوگی (هل ينظرون الا ان ياتيهم الله فى ظل من الغمام والملائكة) حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ وہی بنی اسرائیل کے ساتھ میدان تیہ میں تھا'' مؤلف''

مگر جس استبعاد سے قرآن مجید کو بچانے کیلئے تیسری رائے پیدا کی گئی ہے، وہ کہاں تک رفع ہوا جبکہ عملاً جسداله خوار قرآنی تصریح ہے اور خود مولانا کو بھی یہ تسلیم ہے کہ سامری نے کسی تدبیر سے آواز پیدا کردی تھی، پھر وہ کرامت تھی یا نہیں اور کس کی تھی، اسی طرح دوسرے امور پر مزید غور کرنا تھا یوں ہی قدیم مفسرین کی تغلیط مناسب نہ تھی۔ واللہ تعالیٰ اعلم

(۴) شرک کی سزا کیونکر ملی

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے حق تعالیٰ کی بارگاہ میں رجوع کیا کہ بنی اسرائیل کے شرک یعنی گئو پوجا کی سزا معلوم کریں جواب ملا کہ اس کی سزا قتل نفس ہے اور نسائی شریف میں ہے کہ مجرم اپنی جانوں کو ختم کریں اس طرح کے ہر شخص اپنے قریب ترین عزیز کو اپنے ہاتھ سے قتل کرے، مثلاً باپ بیٹے کو، بیٹا باپ کو، بھائی بھائی کو، بنی اسرائیل کو یہ حکم ماننا پڑا اور تورات میں اس طرح قتل ہونے والوں کی تعداد تین ہزار مذکور ہے، جبکہ اسلامی روایت میں اس سے بہت زیادہ ہے، تفسیر ابن کثیر میں تعداد ستر ہزار مروی ہے، حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا سے یہ سزا باقی لوگوں سے اٹھادی گئی اور ان کی خطاء حق تعالیٰ نے یوں ہی معاف فرمادی، تنبیہ کی گئی کہ آئندہ ہرگز شرک نہ کریں۔

(۵) ستر سرداران بنی اسرائیل کا انتخاب اور کلام الٰہی سننا

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ان قصوں سے فارغ ہوکر بنی اسرائیل پر ایمان وعمل کے لئے تورات پیش کی تو انہوں نے کہا کہ ہم کیسے یقین کریں کہ یہ خدا کا کلام ہے؟! ہم تو جب مانیں گے کہ خدا کو بے حجاب دیکھ لیں، اور وہ ہم سے کہے کہ یہ تورات میری کتاب ہے اس پر ایمان لے آؤ۔ **حتی نری الله جهرة**[1] کا یہی صحیح ترجمہ ہے جو ہم نے کیا۔

تفسیر ابن کثیر ص ۹۳ ج ۱ میں ہے کہ حضرت قتادۃ اور ربیع بن انس نے کہا حتیٰ نری اللہ جھرۃ ای عیانا اور ابوجعفر نے ربیع بن انس سے نقل کیا ہے کہ جو ستر آدمی حضرت موسیٰ کے ساتھ طور پر گئے تھے، اور حق تعالیٰ کا کلام بھی سن لیا تھا، انہوں نے کہا کہ اب ہم خدا کو دیکھنا بھی چاہتے ہیں اس پر انہوں نے ایک آواز سنی اور بے ہوش ہوگئے، سدی نے کہا کہ صاعقہ سے ان سب کی موت ہوگئی، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے عرض کیا **لو شئت اهلكتهم من قبل واياى اتهلكنا بما فعل السفهاء منا**، حق تعالیٰ نے فرمایا کہ یہ سب بھی شرک کرنے والوں میں سے تھے، تاہم حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا سے پھر زندہ ہوگئے، اس طرح کہ ایک ایک زندہ ہوتا تھا اور ایک دوسرے کو دیکھتا تھا کہ کیسے جی اٹھتا ہے۔

ابن جریر سے اس طرح روایت ہے کہ ستر آدمی جب طور پر پہنچے تو انہوں نے موسیٰ علیہ السلام سے عرض کیا کہ ہمیں رب کا کلام سنوادیں، جب حق تعالیٰ کو موسیٰ علیہ السلام سے کلام کرتے ہوئے سن چکے تو پھر کہا۔ **لن نومن لک حتى نرى الله جهرة**، پھر صاعقہ آیا، اس سے سب مرگئے اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کی التجاؤں سے پھر زندہ ہوئے، الخ (تفسیر ابن کثیر ص ۹۴ ج ۱)

(۶) بنی اسرائیل کا قبول تورات میں تامل

ستر سرداران نے جب اپنی قوم کو جاکر سمجھایا اور سارا قصہ سنا کر حضرت موسیٰ علیہ السلام کی رسالت اور تورات کے کلام الٰہی ہونے کا یقین دلانا چاہا اور اس وقت بھی وہ معاندانہ روش سے باز نہ آئے تو اس پر نتق جبل کا واقعہ پیش آیا۔

نتق جبل کا واقعہ

حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر ص ۲۶۰ ج ۲ میں آیت **واذ نتقنا الجبل** کے تحت صحابہ کرام سے یہ تفسیر نقل کی ہے کہ حضرت موسیٰ

---

[1] ترجمان القرآن ص ۲۶۵ ج ۱ میں اس کا ترجمہ "جب تک کہ کھلے طور پر اللہ کو (تم سے بات کرتا ہوا) نہ دیکھ لیں، تفہیم القرآن ص ۷۷ ج ۱ میں ہے، جب تک کہ اپنی آنکھوں سے علانیہ خدا کو (تم سے کلام کرتے) نہ دیکھ لیں، ظاہر ہے کہ یہ دونوں ترجمے قوسین کے ذریعہ دوسرا تصور دیتے ہیں، جس کی صحت محتاج دلیل ہے، اگر بنی اسرائیل کا مطالبہ خود خدا ہی کو دیکھنے کا مان لیا جائے تو اس میں کیا استبعاد ہے اور بے ضرورت بریکٹ لگا کر دوسرا مفہوم پیدا کرنے کا کیا جواز ہے۔" مؤلف"

علیہ السلام توراۃ لے کر بنی اسرائیل کے پاس پہنچے، اور احکام الٰہی سنائے تو احکام ان پر شاق گزرے، اس لئے ان کے ماننے سے انکار کر دیا، اس پر حق تعالیٰ نے ان کے سروں پر کوہ طور کو فرشتوں کے ذریعے اٹھا کر اونچا کر دیا تاکہ وہ ڈریں کہ اگر احکام تورات کی اطاعت نہیں کریں گے تو اس پہاڑ کے نیچے دب کر فنا ہو جائیں گے۔ کانہ ظلۃ وظنوا انہ واقع بھم (گویا وہ ان پر سائبان ہے وہ ڈرے کہ ان پر آ گرے گا) نسائی شریف میں ہے کہ فرشتوں نے کوہ طور کو اٹھا کر بنی اسرائیل کے سروں پر معلق کر دیا تھا آگے ہے کہ جب بنی اسرائیل نے احکام الٰہی ماننے میں تامل کیا تو حق تعالیٰ نے جبل طور کو وحی کے ذریعہ حکم کیا، جس سے وہ اپنی جگہ سے اکھڑ کر آسمان میں معلق ہو گیا، اور بنی اسرائیل کے سروں پر لٹک گیا، اس سے خوفزدہ ہو کر وہ سب سجدوں میں گر گئے اور اطاعت قبول کی (ابن کثیر ص ۲۶۱ ج ۲)

سورہ اعراف میں نتق جبل کا لفظ ہے، یعنی جڑ سے اکھڑ کر ہٹ جانا، اور سورہ بقرہ میں رفع الطور کا لفظ ہے یعنی اپنی جگہ سے اٹھانا مگر اس مطلب کو خلاف عقل خیال کر کے بعض لوگوں نے بدل[1] دیا ہے۔

یہ صورت جبر واکراہ کی نہ تھی

مفتی عبدہ نے اپنی تفسیر میں لکھا کہ یہ جبر واکرہ کا معاملہ نہ تھا، بلکہ آیت اللہ کا آخری مظاہرہ تھا جو ان کی رشد و ہدایت کی تقویت وتائید میں کیا گیا (قصص القرآن ص ۷۷۴ ج ۱)

اس اعتراض و جواب کی زحمت سے بچنے کے لئے ایک دوسرا راستہ بھی ہے جو تفہیم القرآن میں اختیار کیا گیا ہے اور ہم نے حاشیہ میں اس کو نقل کر دیا ہے۔

(۸) ارض مقدس فلسطین میں داخلہ کا حکم

توراۃ ملنے کے بعد حق تعالیٰ کی طرف سے بنی اسرائیل کو حکم ملا کہ اپنے آباؤ اجداد کے ملک فلسطین کو فتح کرو اور وہیں جا کر بودو باش کرو، مگر انہوں نے کہا کہ وہاں تو بڑے ظالم لوگ بستے ہیں، جب تک وہ وہاں سے نہ نکل جائیں ہم وہاں نہیں جا سکتے، حضرت موسیٰ علیہ السلام کے خاص صحابی یوشع وکالب نے ہمت دلائی کہ خدا پر بھروسہ کر کے چلو، تم ہی غالب ہو گے، مگر بنی اسرائیل پر بدستور بزدلی و پست ہمتی چھائی رہی اور

---

[1] ترجمان القرآن ص ۳۴۳ ج ۲ میں ہے "اور جب ایسا ہوا تھا کہ ہم نے ان کے اوپر پہاڑ کو زلزلہ میں ڈالا تھا، گویا ایک سائبان ہے (جو ہل رہا ہے) اور وہ (دہشت کی شدت میں) سمجھتے تھے کہ بس ان کے سروں پر آ گرا" مولانا حفظ الرحمان صاحب نے لکھا کہ یہ نقل کردہ معنی صاف بول رہے ہیں کہ وہ منطوق قرآنی کے خلاف کھینچ تان کر بنائے گئے ہیں (قصص القرآن ص ۷۷۴ ج ۱)

تفہیم القرآن ص ۹۵ ج ۲ میں بھی بجائے احادیث واقوال صحابہ کے بائبل کی عبرت نقل کی گئی ہے جس میں پہاڑ کے زور سے ہلنے کا ذکر ہے گویا وہی زلزلہ والی بات تھی جس کو مولانا آزاد نے اختیار کیا ہے۔

آگے موہم الفاظ ہیں کہ عہد لیتے ہوئے خارج میں ان پر ایسا ماحول طاری کر دیا تھا کہ جس میں انہیں خدا کی جلالت وعظمت اور اس کے عہد کی اہمیت کا پورا پورا احساس ہو، ظاہر ہے کہ ان الفاظ کو بائبل کی مذکورہ بالا نقل کردہ عبارت کے بعد پڑھنے والا دوسرا مطلب لے گا اور اگر یہی عبارت ہماری نقل کردہ مفسرین کی تفسیر کے بعد لایا جائے تو اور مطلب ہوگا۔

اس کے بعد یہ بھی لکھا گیا:۔ یہ گمان نہ کرنا چاہیے کہ وہ (بنی اسرائیل) خدا کے میثاق باندھنے پر آمادہ نہ تھے، اور انہیں زبردستی خوفزدہ کر کے اس پر آمادہ کیا گیا تھا، واقعہ یہ ہے کہ وہ سب کے سب اہل ایمان تھے اور دامن کوہ میں میثاق باندھنے کیلئے ہی گئے تھے، مگر اللہ نے معمولی طور پر ان سے عہد واقرار لینے کی بجائے مناسب جانا کہ اس عہد واقرار کی اہمیت ان کو اچھی طرح محسوس کرادی جائے، تاکہ اقرار کرتے وقت انہیں یہ احساس رہے کہ وہ کس قادر مطلق ہستی سے اقرار کر رہے ہیں اور اس کے ساتھ بدعہدی کرنے کا انجام کیا کچھ ہو سکتا ہے۔

(نوٹ) واقعۂ نتق جبل کی تفسیر میں آپ نے دیکھا کہ بہ نسبت ترجمان کے تفہیم میں تحقیق کا ایک قدم تو ضرور آگے بڑھ گیا ہے لیکن دیکھنا یہ ہے کہ اگر اس طرح ہم آزاد تفسیر کا طریقہ اپناتے رہے، یعنی احادیث وآثار صحابہ وتابعین سے قطع کر کے معانی ومفاہیم قرآن مجید کی تعیین کرتے رہے تو بالآخر اس کا کیا انجام ہوگا؟

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے زیادہ زور دیا تو کہنے لگے تم اپنے خدا کے ساتھ جا کر خود ہی اس کو فتح کرلو ہم تو یہاں سے آگے سرکنے والے نہیں ہیں۔

(۹) وادی تیہ میں بھٹکنے کی سزا

اس پر حق تعالیٰ کی طرف سے عتاب ہوا اور بنی اسرائیل کے لئے یہ سزا مقرر ہوئی کہ چالیس سال تک اسی وادی سینا کے بیابانوں اور صحراؤں میں بھٹکتے پھریں گے اور کوئی عزت و سربلندی کی زندگی ان کو میسر نہ ہوگی۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے دعا کی کہ ایسی بدکار قوم سے ان کو الگ کردے مگر حق تعالیٰ کو یہ بھی منظور نہ تھا، کیونکہ ان کی ہدایت و رہنمائی کی صورت بھی بغیر حضرت موسیٰ علیہ السلام و ہارون علیہ السلام کے نہ تھی، دوسرے نئی نسل کی تربیت صحیح کرنی تھی تاکہ وہ ارض مقدس کو فتح کریں اس لئے وہ دونوں بھی آخر تک بنی اسرائیل کے ساتھ ہی رہے اور جو واقعات آئندہ پیش آئے اب وہ آگے لکھے جاتے ہیں۔

(۱۰) واقعہ قتل و ذبح بقرہ

ایک مرتبہ بنی اسرائیل میں کوئی قتل ہوگیا اور قاتل کا پتہ چلنا دشوار ہوگیا باہمی کشت وخوں کی نوبت آئی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی طرف رجوع کیا گیا حضرت موسیٰ علیہ السلام نے حق تعالیٰ کی جناب میں عرض کیا، ارشاد ہوا کہ یہ لوگ ایک گائے ذبح کریں، پھر گائے کے ایک حصہ کو مقتول کے جسم سے مس کریں، ایسا کریں گے تو مقتول زندہ ہوکر خود ہی اپنے قاتل کا نام بتلا دے گا، بہت کچھ ردوکد کے بعد وہ ذبح بقرہ پر آمادہ ہوئے اور خدا کے حکم سے مقتول نے زندہ ہوکر سارا واقعہ بتلایا، اس طرح پوری قوم خانہ جنگی سے بچ گئی۔

اس واقعہ میں علاوہ حق تعالیٰ کی عظیم قدرت و عظمت کے اظہار کے، ان ہی لوگوں کے ہاتھوں سے بقرہ کو ذبح کرانا بھی مقصود تھا جو ایک مدت تک اس کی پرستش کر چکے تھے، مولانا حفظ الرحمان صاحب نے لکھا کہ "ان آیات (متعلقہ ذبح بقرہ) کی وہ تفاسیر جو جدید[۱] معاصرین نے بیان کیں ہیں، نا قابل تسلیم ہیں اور قرآن عزیز کے منطوق کیخلاف" (قصص القرآن ص ۴۸۸ ج ۱)

تفہیم القرآن ص ۸۶ ج ۱ میں بھی قدیم مفسرین کے بیان کردہ مفہوم کی ہی تصویب کی گئی ہے۔

(۱۱) خسف قارون کا قصہ

قارون حضرت موسیٰ علیہ السلام کے حقیقی چچازاد بھائی تھا، اور وہ بھی بنی اسرائیل کے ساتھ مصر سے نکل آیا تھا (بائبل میں بھی اسی طرح ہے کمافی تفہیم القرآن ص ۶۶۵ ج ۳) بظاہر مسلمان تھا مگر سامری کی طرح وہ بھی منافق تھا، بہت بڑا دولتمند تھا، اور جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے زکوٰۃ و صدقات کا حکم دیا تو آپ کی کھلی مخالفت پر اتر آیا، آپ کی توہین کرنے لگا اور بنی اسرائیل کو بھی ستانے لگا، بالآخر حق تعالیٰ کے عذاب کا بھی مستحق ہوا کہ مع اپنے مال خزانوں کے زمین میں دھنس گیا مفسرین نے دوقول لکھے ہیں مگر حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے وتحقیق یہی ہے کہ یہ واقعہ وادئ تیہ کا ہے مصر کے زمانے کا نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

(۱۲) ایذا بنی اسرائیل کا قصہ

جیسا کہ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ حضرت شاہ صاحب کی رائے یہی ہے کہ یہ واقعہ مذکورہ حدیث الباب بھی وادی تیہ کا ہی ہے،

---

[۱] ترجمان القرآن ص ۳۶۹ ج ۱ میں ہے: ہم نے حکم دیا اس شخص پر (جو فی الحقیقت قاتل تھا) مقتول کے بعض (اجزائے جسم) سے ضرب لگاؤ جب ایسا کیا گیا تو حقیقت کھل گئی اور قاتل کی شخصیت معلوم ہوگئی، گویا بقرہ اور ذبح بقرہ سے اس واقعہ قتل کا کوئی تعلق نہیں ہے اور نہ اس واقعہ میں احیاء موتی کی کوئی نشانی دکھائی گئی ہے، بقول مولانا حفظ الرحمٰن صاحب اس واقعہ کو اچنبھا سمجھ باطل کرا اور رکیک تاویلات کی پناہ لینے کی ضرورت سمجھی گئی ہے۔

اگر چہ ایذاء کے اندر دوسرے واقعات بھی داخل ہو سکتے ہیں اور بنی اسرائیل کی گئوسالہ پرستی، قبول تورات سے انکار، ارض مقدس میں داخلہ سے انکار، من وسلویٰ پر ناشکری، وغیرہ کون سی چیز ایسی تھی کہ آپ کی ایذاء اور روحانی اذیت کا موجب نہ بنتی ہوگی؟

(۱۳) واقعہ ملاقات حضرت موسیٰ وخضر علیہما السلام

اس ملاقات کا تذکرہ انوارالباری ص۱۰۰ ج۳ میں بھی آچکا ہے، یہاں مزید تحقیق درج کی جاتی ہے، اس سلسلہ میں دو امر لائق ذکر ہیں، یہ واقعہ غرق فرعون سے پہلے کا ہے یا بعد کا، اور ملاقات کی جگہ کون سی ہے، ہم نے حضرت شاہ صاحب کی رائے وتحقیق انوارالباری ص۱۰۱ ج۳ میں لکھی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اس وقت جزیرہ سینا میں مقیم تھے اور وہیں سے چل کر خلیج[1] بحر قلزم کو عبور کر کے عقبہ (ایلہ) کے مقام پر حضرت خضر علیہ السلام سے ملاقات کی ہے۔

تفہیم القرآن میں یہ واقعہ قبل غرق فرعون اور زمانہ قیام مصر کا بتلایا گیا ہے اور اس کی وجوہ ذکر کی ہیں جن پر ہم بحث کریں گے، اسی طرح مجمع البحرین اس میں مقام خرطوم کو قرار دیا ہے، جو سوڈان میں ہے، اس پر بھی ہم کلام کریں گے واللہ الموفق

ملاقات کا واقعہ کس زمانہ کا ہے؟

تفہیم القرآن ص۳۴ ج۳ میں ہے کہ "فرعون کی ہلاکت کے بعد حضرت موسیٰ علیہ السلام کبھی مصر میں نہیں رہے بلکہ قرآن اس کی تصریح کرتا ہے کہ مصر سے خروج کے بعد ان کا سارا زمانہ سینا اور تیہ میں گزرا" اس سلسلہ میں زیادہ صحیح رائے ابن عطیہ کی ہے جسکو علامہ آلوسی صاحب روح المعانی اور ہمارے حضرت شاہ صاحب نے بھی اختیار کیا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنی قوم کے ساتھ پھر مصر میں داخل نہیں ہوئے یہی بات ہم انوارالباری ص۱۰۳ ج۳ میں بھی لکھ آئے ہیں لیکن اسی سے صاحب تفہیم کا ذہن ادھر بھی چلا گیا ہے کہ "یہ مشاہدات حضرت موسیٰ علیہ السلام کو ان کی نبوت کے ابتدائی دور میں کرائے گئے ہوں گے کیونکہ آغاز نبوت ہی میں ان انبیاء علیہ السلام کو اس طرح کی تعلیم وتربیت درکار ہوا کرتی ہے، دوسرے یہ کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو ان مشاہدات کی ضرورت اس زمانہ میں پیش آئی ہوگی جبکہ بنی اسرائیل کو بھی اسی طرح کے حالات سے سابقہ پیش آرہا تھا، جن سے مسلمان مکہ معظمہ میں دوچار تھے، ان دو وجوہ سے ہمارا قیاس یہ ہے کہ (والعلم عنداللہ) کہ اس واقعہ کے تعلق اس دور سے ہے جبکہ مصر میں بنی اسرائیل پر فرعون کے مظالم کا سلسلہ جاری تھا، اگر ہمارا یہ قیاس درست ہو تو پھر یہ گمان کیا جاسکتا ہے کہ غالباً حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ سفر سوڈان کی جانب تھا اور مجمع البحرین سے مراد وہ مقام ہے جہاں موجودہ شہر خرطوم کے قریب دریائے نیل کی دو بڑی شاخیں البحر الابیض اور البحر الازرق آکر ملتی ہیں"

پہلا مقدمہ صحیح تھا، اگر چہ زیادہ صحیح یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنی قوم کے ساتھ مصر نہیں لوٹے، لیکن صرف حضرت موسیٰ علیہ السلام کے مصر میں پھر کسی وقت بھی کسی غرض سے نہ آنے کی نفی قطعیات سے نہیں ہوسکتی۔

اس کے بعد دوسرا مقدمہ مشاہدات ولا محل بحث ہے اس لئے کہ واقعہ کی نوعیت تو بتلا رہی ہے کہ وہ آخری دور نبوت کا ہے جبکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پوری طرح[2] علوم نبوت وشریعت حاصل ہوکر کامل ومکمل ہو چکے تھے۔

اور بنی اسرائیل کے بڑے بڑے مجامع میں وعظ وارشاد کے ذریعہ علوم وحقائق کے دریا بہا رہے تھے خود بھی یہی سمجھتے تھے کہ میں اس

---

[1] غالباً وادی سینا سے خلیج عقبہ کے مشرقی حصہ پر جانے کے لئے کشتی کا راستہ مقرر تھا، اور اسی راستہ سے عقبہ کے مقام پر پہنچے ہیں، کیونکہ خلیج عقبہ کے مشرق میں حجاز سے عراق ومصر وشام کا راستہ عام تھا، اس کے برخلاف خشکی کے راستے سے وادی سینا کے لق ودق بیابانوں میں سے گزر کر عقبہ کے مقام پر پہنچنا اور وہ بھی ایک دو کا آدمیوں کا بہت دشوار تھا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

[2] کتب قصص قرآن میں بھی اس واقعہ کو بعد غرق فرعون اور وادی تیہ میں پہنچ جانے کے بعد کے قصص وواقعات میں لکھا ہے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

وقت سب سے بڑا عالمِ دنیا ہوں کہ نبی اعلم امت ہوا ہی کرتا ہے اور دوسرے لوگ بھی ان کو ایسا ہی خیال کرتے تھے اسی لیے عالم حیرت میں یہ سوال کر بیٹھے کہ کیا آپ سے زیادہ بھی علم والا کوئی شخص دنیا میں ہے؟ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے غالباً زیادہ غور و تعمق کے بغیر سادہ و برجستہ جواب "نہیں" سے دے دیا اور چونکہ اس کے ساتھ واللہ تعالیٰ اعلم بھی نہ فرمایا وہاں سے مناقشہ لفظیہ ہوگیا جس کی تفصیل انوار الباری میں ہو چکی ہے اسکے بعد حضرت خضر علیہ السلام کی ملاقات اور مشاہدات عجیبہ پیش آتے ہیں تو ان حالات میں تو ہمارے نزدیک عقلی و قیاسی رو سے بھی یہ واقعہ آخری دور نبوت کا ہونا چاہیے پھر جیسا کہ ہم انوار الباری میں لکھ چکے ہیں علماء محققین نے ثابت کیا ہے کہ اس ملاقات کے وقت بھی حضرت موسیٰ علیہ السلام صاحب شریعت نبی و رسول تھے اور علوم شریعت سے بہرہ ور چکے تھے حالانکہ یہ صاحب تفہیم کو بھی تسلیم ہے کہ تورات و شریعت کے علوم حضرت موسیٰ کو بدغرق فرعون وادئی سینا کی زندگی میں عطا ہوئے ہیں ایسی صورت میں اس کو اوائل دور نبوت کا واقعہ کیسے قرار دیا جاسکتا ہے؟ دور دور کی مناسبتیں نکال کر ایک نئی تحقیق بنا کر پیش کر دینے کی بات تو اور ہے مگر حق وہی ہے جو محققین علماء امت نے سمجھا اور سمجھایا یہاں میرے سامنے وہ نقلی و عقلی دلائل نہیں ہیں جو حضرت شاہ صاحب وغیرہ اکابر امت کے سامنے ہوں گے اس لئے صرف اپنی طرف سے ایک متعلقانہ رنگ کی بحث پیش کر دی ہے والعلم عند اللہ۔

مجمع البحرین کہاں ہے؟

انوار الباری ۱۰۰۔۳، ۱۰۱۔۳ میں عمدۃ القاری و روح المعانی سے سب اقوال اس بارے میں نقل ہو چکے ہیں یہاں صرف حضرت شاہ صاحب کی رائے ذکر کرنی ہے کہ خلیج عقبہ کے شمالی کنارے پر عقبہ ایلہ کا مقام مجمع البحرین سے مراد ہے کیونکہ حسب تصریح صاحب روح المعانی حقیقی التقاء مراد نہیں ہے اور مراد بحر روم سے التقاء بایں معنی ہے کہ وہ مقام اس کی محاذات و قرب میں آجاتا ہے جس طرح بحر فارس و روم کا ملتقی مراد لیا گیا ہے ہمارے نقشہ میں بھی وہ جگہ دیکھی جاسکتی ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) مثلاً قصص القرآن، تالیف محمد احمد جاد المولیٰ ص ۱۵۶ ج ۱ مطبوعہ مصر میں ہے: حضرت موسیٰ علیہ السلام بنی اسرائیل کے ایک مجمع میں وعظ فرما رہے تھے اور حالات و واقعات زمانہ بتلا کر نہایت موثر پیرائیہ اختیار کیا تھا جس سے لوگ نہایت متاثر ہو رہے تھے، تو ختم وعظ پر ایک شخص نے سوال کر لیا کہ کیا آپ سے بھی زیادہ علم اس وقت زمین پر کسی کو ہے؟ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا نہیں! کیا خدا نے اس کو انبیاء بنی اسرائیل میں سب سے بڑا نبی نہیں بنایا؟ کیا اس کے ذریعہ فرعون کو مغلوب نہیں کیا؟ کیا وہی صاحب معجزہ ید و عصا نہیں ہوا؟ اور کیا اسی کے عصا سے سمندر نہیں پھٹا؟ کیا خدا نے اسی کو تورات سے مشرف نہیں کیا؟ اور کیا اس کے ساتھ کھلے طور پر کلام نہیں فرمایا؟ کیا اس انتہائی شرف سے بھی زیادہ اور شرف ہوسکتا ہے؟ الخ

اس کے علاوہ تفسیر روح المعانی ص ۳۱۰/۱۵ میں ہے **لانها لم تكن وهو في مصر بالاجماع** (یہ قصہ ملاقاتِ موسیٰ و خضر علیہ السلام کا زمانۂ قیامِ مصر کا بالاجماع نہیں ہے) اور تفسیر ابن کثیر ص ۹۴/۳ میں روایت ہے کہ جب حضرت موسیٰ علیہ حضرت خضر علیہ السلام سے ملے اور کہا جئتک **لتعلمني مما علمت رشدا** (میں آپ کے پاس اس لئے آیا ہوں کہ آپ کے علم سے رشد حاصل کروں) تو حضرت خضر علیہ السلام نے جواب دیا، **اما يكفيك ان التوراة بيديك وان الوحي ياتيك** (کیا آپ کو یہ کافی نہیں کہ توراۃ آپ کے سامنے ہے اور وحی الٰہی آپ پر اُترتی ہے)

اس سے یہ بھی واضح ہے کہ یہ ملاقات نزول توراۃ کے بعد کا ہے اور نزول تورات خروج مصر کے بعد کا واقعہ ہے خود صاحب تفہیم القرآن نے بھی ص ۷۶-۷۸ و ص ۵۹۰ جلد سوم میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کو شریعت و کتاب کا عطا ہونا بعد خروج مصر قیام سینا کے زمانہ میں لکھا ہے جو ایک حقیقت ہے ان سب قرائن و شواہد کی موجودگی میں ملاقاتِ مذکور کو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے اوائل نبوت کے زمانۂ قیام مصر سے متعلق کرنا بعید از فہم ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

لمحہ فکریہ: اوپر کی بحث ہم نے اس لئے زیادہ تفصیل و وضاحت سے لکھی ہے کہ تحقیق کا معیار دکھلایا جائے جس امر کے متعلق صاحب روح المعانی نے فیصلہ کیا کہ بالاجماع وہ واقعہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قیام مصر کے زمانہ میں نہیں ہوا اور توراۃ ملنے کے بعد کو تو سب ہی مانتے ہیں پھر ہمارے علم میں اس واقعہ کو پہلے کسی محقق مفسر و عالم نے بھی زمانۂ مصر سے متعلق نہیں کیا نہ صاحب تفہیم ہی نے کسی کا حوالہ دیا ہے ایسی صورت میں اس کے لئے کچھ مناسبتیں قائم کر کے اوائل نبوت اور زمانۂ قیام مصر سے متعلق قرار دینا ہمارے نزدیک تحقیق کے معیار سے گری ہوئی بات ہے۔ مؤلف

حضرت شاہ صاحبؒ کے اس قول کے اور دوسرے سب اقوال سابقین کے علاوہ صاحب تفہیم القرآن نے ایک نئی تحقیق پیش کی ہے کہ مجمع البحرین سے مراد سوڈان کا مقام خرطوم ہے جہاں بحر ازرق و بحر ابیض ملتے ہیں ملاحظہ ہو ۳۵-۳ مع نقشہ) لیکن اشکال یہ ہے کہ یہ دونوں بحر تو نہیں ہیں یہ تو دریائے نیل کی دو شاخیں نیل ازرق اور نیل ابیض ہیں اور ان کو اٹلس میں بھی بلیو نیل اور وائٹ نیل لکھا جاتا ہے اس طرح وہ مجمع النحرین تو ہیں مگر مجمع البحرین نہیں عربی میں بحر کا اطلاق سمندر یا اس کی شاخوں پر آتا ہے اور سمندر کے علاوہ دوسرے دریاؤں پر نہر کا اطلاق ہوتا ہے۔

دوسرے یہ کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے سفر کے دوران مچھلی کے عجائب پیش آئے ہیں فاتخذ سبیلہ فی البحر سربا (اس (مچھلی) نے سمندر میں جانے کیلئے سرنگ کی طرح ایک راہ نکال لی) اور واتخذ سبیلہ فی البحر عجبا (اس (مچھلی) نے عجب طریقہ پر سمندر میں جانے کے لیے سرنگ کی طرح ایک راہ نکال لی ان کلمات سے سمندر کے قریب قریب چلنے کا ثبوت ہوتا ہے اور ان مواقع میں بحر کا ترجمہ سمندر کی جگہ دریا کرنے سے بات غیر واضح رہ جاتی ہے مصر کے زمانہ قیام میں اگر حضرت موسیٰ علیہ السلام نے سوڈان کی طرف سفر کیا تھا تو خرطوم تک راستہ قطع کرنے میں سمندر بہت کافی دور رہتا ہے اور مچھلی کے مذکورہ عجائب کا تعلق اگر دریائے نیل سے کیا جائے تو اس کو بحر کہنا مجاز ہے، جو بلا ضرورت ہے، اس لیے ہمارے نزدیک سب سے بہتر توجیہ مجمع البحرین کی حضرت شاہ صاحب والی ہے اور سب سے زیادہ مرجوح و بعید احتمال صاحب تفہیم والا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم اتم واحکم اس سلسلہ میں مزید بحث اور دلائل عقلیہ ونقلیہ ہم آئندہ کسی موقع پر پیش کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

وفات ہارون علیہ السلام کا قصہ

حضرت موسیٰ و ہارون علیہم السلام اور بنی اسرائیل کوہ سینا سے چل کر دشت فاران دشت شور اور دشت صین میں گھومتے پھرتے اور وقت گزارتے ہوئے تقریباً ۳۸ سال میں کوہ طور کے دامن میں پہنچے تھے کہ وہاں حضرت ہارون علیہ السلام کو پیام اجل آ پہنچا حضرت موسیٰ و ہارون دونوں پہاڑ مذکور کی چوٹی پر پہنچ گئے اور چند روز عبادت میں مشغول رہے حضرت ہارون علیہ السلام کا وہیں انتقال ہو گیا حضرت موسیٰ علیہ السلام تجہیز و تکفین کے بعد نیچے اتر آئے اور بنی اسرائیل کو ان کی وفات سے باخبر کیا ابن ابی حاتم کی روایت ہے کہ بنی اسرائیل نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو ان کے قتل کی تہمت لگائی جس سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو رنج ہوا اور حق تعالیٰ نے ان کو اس تہمت سے بری کرنے کے لیے فرشتوں کو حکم دیا کہ حضرت ہارون علیہ السلام کی نعش کو اٹھا کر بنی اسرائیل سامنے پیش کر دیں فرشتوں نے ان کی نعش کو اٹھا کر بنی اسرائیل کے سامنے پیش کیا اور انہوں نے یہ دیکھ کر اطمینان کر لیا کہ انکے جسم پر قتل وضرب وغیرہ کا کوئی نشان نہیں ہے علماء نے اس واقعہ کو بھی ایذاء بنی اسرائیل کے واقعات میں شمار کیا ہے۔

(۱۵) وفات حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قصہ

حضرت موسیٰ علیہ السلام بنی اسرائیل کی ہدایت و رہنمائی کا فرض شب و روز انجام دیتے ہوئے اور ان کی ایذاؤں پر صبر واستقلال سے کام لیتے ہوئے آگے بڑھے اور ارض مقدس فلسطین کے قریب پہنچ چکے تھے کہ شطیم کے قریب ان کو بھی پیام اجل مل گیا۔ بخاری ومسلم میں ہے کہ جب ان کی وفات کا وقت قریب آیا تو موت کا فرشتہ ان کے پاس آیا اور کہا کہ حق تعالیٰ کی طرف پیام اجل کو قبول کیجئے حضرت موسیٰ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ان کے ایک تھپڑ مار دیا جس سے ان کی آنکھ پھوٹ گئی تب فرشتہ نے جا کر حق تعالیٰ سے فریاد کی اور کہا کہ تیرا بندہ موت نہیں چاہتا اللہ تعالیٰ کے حکم سے آنکھ پھر درست ہوگئی اور فرمایا اب حضرت موسیٰ علیہ السلام سے جا کر کہو کہ کسی بیل کی کمر پر ہاتھ رکھدیں جس قدر بال تمہارے ہاتھ کے نیچے آجائیں گے ہم ہر بال کے عوض تمہاری عمر کا ایک سال بڑھا دیں گے، فرشتہ نے اسی طرح آ کر کہا حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کہا اتنی عمر مل جانے کے بعد پھر کیا ہوگا جواب ملا کہ پھر موت آجائے گی کہ اس سے چارہ نہیں، حضرت موسیٰ علیہ

السلام نے عرض کیا کہ اگر طویل سے طویل زندگی کا انجام بھی موت ہی ہے تو پھر وہ آج ہی کیوں نہ آ جائے، البتہ یہ استدعا ہے کہ آخری وقت میں مجھے ارض مقدس کے قریب کر دے۔ حق تعالیٰ کے حکم سے وہ اریحا کے قریب پہنچ گئے جو ارض مقدس کی سب سے پہلی بستی ہے اور اسی جگہ وہ کشیب احمر (سرخ ٹیلہ) ہے جہاں حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قبر مبارک ہے (فتح البار ۴۴۲-۲)

اس کے علاوہ دوسرے اقوال بھی ہیں تفہیم القرآن ۴۶۰-۱ کے نقشہ میں لکھا ہے کہ شطیم کے قریب کوہ عبدیم پر آپ کی وفات ہوئی اور آگے اریحا تک آپ کے خلیفہ اول حضرت یوشع گئے ہیں اور اس کو فتح کیا ہے بظاہر پہلا قول زیادہ قوی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا قبول ہوئی ہوگی اور دریائے اردن کو پار کر کے آپ ہی اریحا کے قریب پہنچے ہوں گے اور کشیب احمر ٹیلہ ہے پہاڑ نہیں ہے اس سے بھی اول کی تائید ملتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

فتح ارض مقدس فلسطین

تفہیم القرآن میں تو وفات حضرت موسیٰ علیہ السلام شطیم کے قریب کوہ عبدیم پر بتلائی ہے شاید اس قول کی تائید بائبل سے ہوئی ہو مگر جیسا کہ ہم نے عرض کیا کہ بخاری شریف (کتاب الانبیاء) میں حدیث ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے وقت وفات دعا کی ہے کہ مجھے ارض مقدس سے ایک پتھر پھینکنے کی مقدار سے قریب کر دے راوی حدیث حضرت ابو ہریرہ نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اگر میں اس مقام پر ہوں تو تمہیں حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قبر دکھلا دوں کہ راستہ سے ایک طرف کثیب احمر سرخ ٹیلہ کے نشیب میں واقع ہے ضیاء مقدسی کا قول حافظ نے نقل کیا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قبر کی جگہ اریحا میں کثیب احمر کے قریب مشہور و معروف ہے اور اریحا ارض مقدسہ میں سے ہے عمار کی روایت یہ بھی ہے کہ فرشتہ موت نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بدن مبارک کو صرف ایک بار سونگھ لیا اور اس سے ان کی وفات ہوگئی اور اس کے بعد سے موت کا فرشتہ بجائے اعلانیہ کے خفیہ طور سے آنے لگا یہ بھی روایت ہے کہ موت کا فرشتہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے پاس جنت کا سیب لایا تھا جس کو سونگھنے کے بعد آپ کی وفات ہوگئی یہ بھی مروی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے کفن و دفن کا سب کام فرشتوں نے انجام دیا اور آپ کی عمر ۱۲۰ سال ہوئی (فتح الباری ۲۸۰-۲)

اوپر کی تصریحات کی روشنی مین ہماری رائے ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام و یوشع دونوں ہی دریائے شرق اردن کو پار کر کے آگے بڑھے ہیں اور اریحا تک پہنچ گئے ہیں یہ گویا حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ارض مقدس تک پہنچنے کی دعا قبول ہوئی تھی اور فتح ارض مقدس کی ابتداء بھی کی تھی اور آپ کے بعد حضرت یوشع نے نوجوانان بنی اسرائیل کو ساتھ لے جا کر اریحا وغیرہ کو فتح کر کے پورے فلسطین پر قبضہ کیا ہے والتعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم

حدیث الباب کے تحت ایذا بنی اسرائیل کے قصہ سے شروع کر کے ہم نے کوشش کی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور بنی اسرائیل کے اہم واقعات زندگی کو مختصر یکجا کر کے پیش کر دیں پھر چونکہ ان کے قصہ میں نہایت اہم بصیرتیں اور عبرتیں بھی ہیں اور قرآن مجید میں اول نمبر پر علم و عقیدہ کی اصلاح و تکمیل ہے جو جا بجا حضرت حق جل ذکرہ کی ذات وصفات کا تعارف کرانے کی شکل میں بیان ہوئی ہے اس کے بعد انبیاء علیہم السلام اور امم سابقہ کی عملی زندگی پیش کی گئی ہے جو امت محمدیہ کی عملی زندگی سنوارنے کا بہترین ذریعہ ہے اس لیے مناسب معلوم ہوا کہ بصائر و عبر کو قصص القرآن سے ہی نقل کر دیا جائے کیونکہ حضرت مولانا حفظ الرحمٰن صاحب نے آخر قصہ حضرت موسیٰ علیہ السلام میں نہایت عمدہ اسلوب سے ان کو جمع کر دیا ہے۔ جزاہ اللہ خیر الجزاء ورضی عنہ احسن الرضی.

بصیرتیں و عبرتیں

حضرت موسیٰ علیہ السلام، بنی اسرائیل فرعون اور قوم فرعون کی یہ طویل تاریخی داستان ایک قصہ اور ایک حکایت نہیں ہے بلکہ حق و باطل کے معرکہ ظلم و عدل کی جنگ آزادی وغلامی کی کشمکش، مجبور و پست کی سربلندی اور جابر و سربلند کی پستی و ہلاکت حق کی کامرانی اور باطل

کی ذلت ورسوائی صبر ابتلاء اور شکر واحسان کی مظاہر غرض ناسپاسی وناشکری کے بدنتائج کی ایسی پرعظمت اور نتائج سے لبریز حقائق کی ایسی پر مغز داستان ہے جس کی آغوش مین بے شمار عبرتیں اور ان گنت بصیرتیں پنہاں ہیں اور ہر صاحب ذوق کو اس کے مبلغ علم اور وقت نظر کے مطابق دعوت فکر ونظر دیتی ہیں ان میں سے مشتے نمونہ از خروارے" یہ چند بصائر خصوصیت کے ساتھ قابل غور اور لائق فکر ہیں

(۱)۔اگر انسان کو کوئی مصیبت اور بتلاء پیش آ جائے تو اس کو چاہیے کہ "صبر ورضا" کے ساتھ اسکو انگیز کرے اگر ایسا کرے گا تو بلاشبہ اس کو خیر عظیم حاصل ہوگی اور وہ یقیناً فائز المرام اور کامیاب ہوگا حضرت موسیٰ علیہ السلام اور فرعون کی پوری داستان اس کی زندہ شہادت ہے

(۲)۔جو شخص اپنے معاملات مین خدا پر بھروسہ اور اعتماد رکھتا ہے اور اسی کو خلوص دل کے ساتھ اپنا پشتیبان سمجھتا ہے تو خدائے تعالیٰ ضرور اس کی مشکلات کو آسان کر دیتا ہے اور اسکے مصائب کو نجات وکامرانی کے ساتھ بدل دیتا ہے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قبطی کو قتل کر دینا اور اس پر ان کے قتل کے مشورے پھر ان دشمنوں ہی میں سے ایک شخص کو ہمدرد بن کر حضرت موسیٰ علیہ السلام کو مطلع کرنا اور اس طرح ان کا مدین جانا وحی الہی سے مشرف ہونا اور رسالت کے جلیل القدر منصب سے سرفراز ہونا اس کی روشن شہادتیں ہیں

(۳)۔جس کا معاملہ حق کے ساتھ عشق تک پہنچ جاتا ہے اس کے لئے باطل کی بڑی سے بڑی طاقت بھی ہیچ اور بے وجود ہو کر رہ جاتی ہے، غور کیجئے! حضرت موسیٰ علیہ السلام اور فرعون کے درمیان مادی طاقت کے پیش نظر کیا نسبت ہے ایک بے چارہ ومجبور اور دوسرا یا صد ہزار قہرمانی کبر وغرور سے معمور، مگر جب فرعون نے برسر دربار حضرت موسیٰ علیہ السلام کو کہا "اِنِّی لَاَ ظُنُّکَ یَا مُوْسٰی مَسْحُوْرًا" (اے موسیٰ میں بالیقین تجھے جادو مارا سمجھتا ہوں، تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بھی بے دھڑک جواب دیا کہ "لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ اَنْزَلَ ھٰٓؤُلَآءِ اِلَّا رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ بَصَآئِرَ وَاِنِّی لَاَظُنُّکَ یَا فِرْعَوْنُ مَثْبُوْرًا" (تو بلاشبہ جانتا ہے کہ ان آیات کو آسمانوں اور زمینوں کے پروردگار نے صرف بصیرتیں بنا کر نازل کیا ہے اور اے فرعون! میں تجھ کو بلاشبہ ہلاک شدہ سمجھتا ہوں) یعنی خدا تعالیٰ کے ان کھلے نشانوں کے باوجود نافرمانی کا انجام ہلاکت کے سوا کچھ اور نہیں ہے۔

(۴) اگر کوئی خدا کا بندہ حق کی نصرت وحمایت کے لئے سرفروشانہ کھڑا ہو جاتا ہے تو خدا دشمنوں اور باطل پرستوں ہی میں سے اس کے معین ومددگار پیدا کر دیتا ہے۔

تمہارے سامنے حضرت موسیٰ علیہ السلام ہی کی مثال موجود ہے کہ جب فرعون اور ان کے سرداروں نے اس کے قتل کا فیصلہ کر لیا تو ان ہی میں سے ایک مرد حق پیدا ہو گیا جس نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی جانب سے پوری مدافعت کی، اس طرح قبطی کے قتل کے بعد جب ان کے قتل کا فیصلہ کیا گیا تو ایک باخدا قبطی نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اس کی اطلاع کی اور ان کو مصر سے نکل جانے کا نیک مشورہ دیا جو آگے چل کر حضرت موسیٰ علیہ السلام کی عظیم کامرانیوں کا باعث بنا۔

(۵) اگر ایک بار بھی کوئی لذت ایمانی سے لطف اندوز ہو جائے اور صدق دلی سے اس کو قبول کر لے تو یہ نشہ اس کو ایسا مست بنا دیتا ہے کہ اس کے ہر ریشہ جان سے وہی صدائے حق نکلنے لگتی ہے، کیا یہ اعجاز نہیں کہ جو "ساحر" چند منٹ پہلے فرعون کی زبردست طاقت سے مرعوب اور اس کے حکم کی تکمیل کو حرز جان بنائے ہوئے تھے، اور جو اپنے کرشموں کی کامیابیوں پر انعام واکرام کا معاملہ طے کر رہے تھے وہی چند منٹ کے بعد حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دست مبارک پر دولت ایمان کے نشے سے سرشار ہو گئے تو فرعون کی سخت سے سخت دھمکیوں اور اور جابرانہ عذاب وعقاب کو ایک کھیل سے زیادہ نہ سمجھتے ہوئے بے باکانہ انداز میں یہ کہتے ہوئے نظر آتے ہیں "قَالُوْا لَنْ نُّؤْثِرَکَ عَلٰی مَاجَآءَ نَا مِنَ الْبَیِّنٰتِ وَالَّذِیْ فَطَرَنَا فَاقْضِ مَآ اَنْتَ قَاضٍ اِنَّمَا تَقْضِیْ ھٰذِهِ الْحَیٰوةَ الدُّنْیَا" (انہوں نے کہا کہ ہم کبھی یہ

نہیں کر سکتے کہ جو روشن دلیلیں ہمارے سامنے آ گئیں ہیں اور جس خدا نے ہمیں پیدا کیا ہے اس سے منہ موڑ کر تیرا حکم مان لیں تو جو فیصلہ کر چکا ہے اس کو کر گزر تو زیادہ سے زیادہ جو کر سکتا ہے وہ یہی ہے کہ دنیا کی اس زندگی کا فیصلہ کر دے)

(۶) صبر کا پھل ہمیشہ میٹھا ہوتا ہے خواہ اس پھل کے حاصل ہونے میں کتنی ہی تاخیر ہو، مگر جب بھی وہ پھل لگے گا میٹھا ہی ہوگا، بنی اسرائیل مصر میں کتنے عرصے تک بیچارگی، غلامی اور پریشان حالی میں بسر کرتے رہے، اور نرینہ اولاد کے قتل اور لڑکیوں کے باندیاں بننے کی ذلت و رسوائی کو برداشت کرتے رہے مگر آخر وہ وقت آ ہی گیا جبکہ ان کو صبر کا میٹھا پھل حاصل ہوا اور فرعون کی تباہی اور ان کی باعزت رستگاری نے ان کے لئے ہر قسم کی کامرانیوں کی راہیں کھول دیں "وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ الْحُسْنٰى عَلٰى بَنِىٓ اِسْرَآئِيْلَ بِمَا صَبَرُوْا" اور بنی اسرائیل پر تیرے رب کا کلمہ نیک پورا ہو رہا ہے، بسبب اس بات کے کہ انہوں نے صبر سے کام لیا۔

(۷) غلامی اور محکومانہ زندگی کا سب سے بڑا اثر یہ ہوتا ہے کہ ہمت وعزم کی روح پست ہو کر رہ جاتی ہے اور انسان اس ناپاک زندگی کے ذلت آمیز امن وسکون کو نعمت سمجھے اور حقیر راحتوں کو سب سے بڑی عظمت تصور کرنے لگتا ہے، اور جدجہد کی زندگی سے پریشان وحیران نظر آتا ہے، اس کی زندہ شہادت بھی بنی اسرائیل کی زندگی کا وہ نقشہ ہے جس میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے آیات وبینات دکھانے، عزم وہمت کی تلقین کرتے اور خدا کے وعدہ کامرانی کو باور کرانے کے باوجود ان میں زندگی اور پامردی کے آثار نظر نہیں آتے اور وہ قدم قدم پر شکووں اور حیرانیوں کا مظاہرہ کرتے نظر آتے ہیں۔

ارض مقدس میں داخلہ اور وعدہ نصرت کے باوجود بت پرست دشمنوں کے مقابلہ سے انکار کرتے وقت جو ہی تاریخی جملے انہوں نے کہے وہ اس حقیقت کے لئے شاہد عدل ہیں۔"فاذهب انت وربک فقاتلآ انا ههنا قاعدون" (اے موسیٰ علیہ السلام تو اور تیرا رب دونوں جا کر ان سے لڑو بلاشبہ ہم تو یہاں بیٹھے ہیں)

(۸) وراثت زمین یا وراثت ملک اسی قوم کا حصہ ہیں جو بے سروسامانی سے ہراساں نہ ہو کر اور بے ہمتی کا ثبوت نہ دے کر ہر قسم کی مشکلات اور موانع کا مقابلہ کرتی ہیں اور "صبر" اور "خدا کی مدد پر بھروسہ" کرتے ہوئے میدان جدوجہد میں ثابت قدم رہتی ہے۔

(۹) باطل کی طاقت کتنی ہی زبردست اور پر از شوکت وصولت کیوں نہ ہو انجام کار اس کو نامرادی کا منہ دیکھنا پڑے گا اور آخر انجام میں کامیابی وکامرانی کا سہرا ان ہی کے لئے ہے جو نیکوکار اور باہمت ہیں "والعاقبة للمتقين"

(۱۰) یہ "عادۃ اللہ" ہے کہ جابر وظالم قومیں جن قوموں کو حقیر وذلیل سمجھتی ہیں، ایک دن آتا ہے کہ وہی خدا کی زمین کی وارث بنتی ہیں اور حکومت واقتدار کی مالک ہو جاتی ہیں اور ظالم قوموں کا اقتدار خاک میں مل جاتا ہے، حضرت موسیٰ علیہ السلام اور فرعون کی مکمل داستان اس کے لئے روشن ثبوت ہے۔"ونريد ان نمن على الذين استضعفوا فى الارض ونجعلهم ائمة و نجعلهم الوارثين ونمكن لهم فى الارض ونرى فرعون و هامان و جنودهما منهم ماكانوا يحذرون"

(۱۱) ہمیشہ دعوت حق کی مخالفت طاقت وحکومت اور دولت وثروت میں سرشار جماعتوں کی جانب سے ہوئی اور ہمیشہ ہی انہوں نے حق کے مقابلہ میں شکست اٹھائی اور ناکام ونامراد رہے، اس کے ثبوت کیلئے نہ صرف حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قصہ تنہا شاہد ہے بلکہ تمام انبیاء علیہ السلام کی دعوت حق اور اس کی مخالف طاقتوں کی مخالفت کا انجام اس حقیقت کے لئے تاریخی شاہد ہیں۔

(۱۲) جو ہستی یا جو جماعت دیدہ دانستہ حق کو ناحق جانتے ہوئے بھی سرکشی کرے، اور خدا کی دی ہوئی نشانیوں کی منکر ونافرمان بنے تو اس کیلئے خدا کا قانون یہ ہے کہ وہ ان سے قبول حق کی استعداد فنا کر دیتا ہے کیونکہ یہ ان کی پیہم سرکشی کا قدرتی ثمرہ ہے "ساصرف عن اياتى الذين يتكبرون فى الارض بغير الحق" (عنقریب میں اپنی نشانیوں سے ان کی نگاہیں پھیر دوں گا، جو ناحق خدا کی زمین میں سرکشی کرتے ہیں)، اس آیت اور اس قسم کی دوسری آیات کا یہی مطلب ہے جو سطور بالا میں ذکر کیا گیا ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ خدائے

تعالیٰ کسی کو بے عقلی اور گمراہی پر مجبور کرتا ہے۔

(۱۳) یہ بہت بڑی گمراہی ہے کہ انسان کو جب حق کی بدولت کامیابی وکامرانی حاصل ہو جائے تو خدا کے شکر وسپاس اور عبودیت ونیاز کی جگہ مخالفین حق کی طرح غافل ہو جائے افسوس کہ بنی اسرائیل کی داستان کا وہ حصہ'' جوفرعون سے نجات پا کر بحرقلزم عبور کرنے سے شروع ہوتا ہے'' اس گمراہی سے معمور ہے۔

(۱۴) دین کے بارے میں ایک بہت بڑی گمراہی یہ ہے کہ'' انسان'' صداقت وسچائی کے ساتھ اس پر عمل نہ کرتا ہو بلکہ نفس کی خواہش کے مطابق اس میں حیلہ سازی کر کے اس سے خود کو بچانے کی کوشش کرتا ہو یہود نے سبت کے تعظیم کی خلاف ورزی میں یہی کیا، وہ سبت شروع ہونے سے پہلے، رات میں سمندر کے کنارے گڑھے کھود لیتے اور صبح کو سبت کے دن مچھلیاں پانی کے بہاؤ سے اس میں آ جاتیں تھیں اور پھر شام کو ان کو اٹھا لاتے اور کہتے ہم نے سبت کی کوئی توہین نہیں کی، مگر خدا کے عذاب نے ان کو بتلا دیا کہ دین میں حیلہ سازی کس قدر خوفناک جرم ہے۔

(۱۵) کوئی حق کو قبول کرے یا نہ کرے حق کے داعی کا فرض ہے کہ وہ موعظت حق سے باز نہ رہے چنانچہ سبت کی بے حرمتی پر ان ہی میں سے بعض اہل حق نے ان کو سمجھایا............تو بعض اہل حق نے یہ کہا کہ یہ ماننے والے نہیں ہیں ان کا سمجھانا بے کار ہے مگر پختہ کار داعیان حق نے جواب دیا'' **معذرة الى ربكم ولعلهم يتقون**'' (قیامت میں خدا کے سامنے ہم معذرت تو کرسکیں گے کہ ہم حق کی تبلیغ برابر ادا کرتے رہے اور ہم کو غیب کا کیا علم، کیا عجب ہے کہ یہ پرہیز گار بن جائیں۔؟)

(۱۶)۔ کسی قوم پر جابر وظالم حکمران کا مسلط ہونا اس حکمران کی عنداللہ مقبولیت وسرفرازی کی دلیل نہیں ہے بلکہ وہ خدا کا ایک عذاب ہے جو محکوم قوم کی بدعملیوں کی پاداش عمل کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے مگر محکوم قوم کی ذہنیت پر جابر طاقت کا اس قدر غلبہ چھا جاتا ہے کہ وہ اس کی قہرمانیت کو ظالم حکمران پر خدا کی رحمت اور اس کے اعمال کا انعام سمجھنے لگتی ہے چنانچہ فرعون اور بنی اسرائیل کی تاریخ کا وہ حصہ جس میں حضرت موسیٰ علیہ السلام بنی اسرائیل کو فرعون کو سے نجات دلانے کیلئے ان کو ابھارا اور انہوں نے قدم قدم پر حضرت موسیٰ علیہ السلام سے اپنی شکایتوں اور مصر میں غلامانہ خوشحال زندگی بسر کرنے کی دوبارہ تمناؤں کا اظہار کیا اس کیلئے شاہد عدل ہے قرآن عزیز نے اس حقیقت کو اس معجزانہ انداز میں بیان کیا ہے ''**واذ تاذن ربک لیبعثن علیهم الیٰ یوم القیامة من یسومهم سوء العذاب**'' (اور جب ایسا ہوا کہ تیرے پروردگار نے اعلان کر دیا تھا (اگر بنی اسرائیل بدعملی اور سرکشی سے باز نہ آئے تو) وہ قیامت کے دن تک ان پر ایسے لوگوں کو مسلط کرے گا جو انہیں ذلیل کرنے والے عذاب میں مبتلا رکھیں گے

(۱۷)۔ جب فرعون اور اس کی قوم کی سرکشی حد سے تجاوز کر گئی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے خدا تعالیٰ سے دعا کی: خدایا! اب ان بدکرداروں کو اس کی سرکشی اور بدعملی کی سزا دے کہ یہ کسی طرح راہ راست پر نہیں آتے مگر جب بھی حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا کی استجابت کا وقت آتا اور خدا کے عذاب کی علامتیں شروع ہوتیں تب فوراً فرعون اور اس کی قوم حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کہتی اگر اس مرتبہ یہ عذاب ہم پر سے دفع ہو گیا تو ہم ضرور تیری بات مان لیں گے اور جب وہ دفع ہو جاتا تو پھر بدستور تمرد اور سرکشی کرنے لگتے اس طرح ایک عرصہ تک ان کو مہلت ملتی رہی اور جب کسی طرح کج روی سے باز نہ آئے تو آخر کار عذاب الٰہی نے اچانک ان کو آ لیا اور ہمیشہ کے لیے ان کو نیست ونابود کر دیا اسی طرح سبت کی بے حرمتی کرنے والوں کو مہلت ملتی رہی مگر جب وہ کسی طرح باز نہ آئے تو خدا کے عذاب نے ان کا خاتمہ کر دیا۔

یہ اور امم ماضیہ کے اسی قسم کے دوسرے واقعات اس امر کی دلیل ہیں کہ جب کوئی قوم یا جماعت بدکرداری اور سرکشی میں مبتلا ہوتی ہے تو خدا کا قانون یہ ہے کہ ان کو فوراً ہی گرفت میں نہیں لیا جاتا ہے بلکہ بتدریج مہلت ملتی رہتی ہے کہ اب باز آ جائے اب سمجھ میں آ جائے اور اصلاح حال کر لے لیکن جب وہ آمادۂ اصلاح نہیں ہوتی اور ان کی سرکشی وبدعملی ایک خاص حد تک پہنچ جاتی ہے تو پھر خدا کی گرفت کا سخت پنجہ

ان کو پکڑ لیتا ہے اور بے یار و مددگار فنا کے گھاٹ اتر جاتے ہیں

(۱۸)۔ ''کسی ہستی کے لیے بھی وہ نبی یا رسول ہی کیوں نہ ہو'' یہ مناسب نہیں کہ وہ یہ دعویٰ کرے کہ مجھ سے بڑا عالم کائنات میں کوئی نہیں بلکہ اس کو خدا کے علم کے سپرد کردینا بہتر ہے کیونکہ فوق کل ذی علم علیم اس کا ارشاد عالی ہے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جلیل القدر رسول و پیغمبر اور جامع صفات و کمالات ہوتے کے بعد جب یہ فرمایا کہ میں سب سے بڑا عالم ہوں تو خدا نے ان کو تنبیہ کی اور خضر علیہ اسلام سے ملاقات کرا کے یہ بتلایا کہ ان صفات کمال کے باوجود علم الٰہی کے اسرار اس قدر بے غایت و بے نہایت ہیں کہ اُن میں سے چند امور کو اس نے ایک بزرگ ہستی پر ظاہر کیا تو حضرت موسیٰ علیہ السلام ان تکوینی اسرار کو سمجھنے سے قاصر رہے۔

(۱۹)۔ پیروانِ ملت اسلامیہ کے لیے ''غلامی'' بہت بڑی لعنت اور خدا کا بہت بڑا غضب ہے اور اس پر قانع ہو جانا تو یا عذاب الٰہی اور لعنت خداوندی پر قناعت کرنے سے مرادف ہے یہی وجہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرعون کو دعوت حق دیتے ہوئے پہلا مطالبہ یہ کیا کہ بنی اسرائیل کو اپنی غلامی سے آزاد کر دے تا کہ وہ میرے ساتھ ہو کر آزادانہ توحید الٰہی کے پرستار رہ سکیں اور ان کی مذہبی زندگی کے کسی شعبہ میں بھی جابرانہ اور کافرانہ اقتدار حائل نہ رہ سکے۔ **وقال موسى يفرعون انى رسول من رب العالمين . حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق قد جئتكم ببينة من ربكم فارسل معى بنى اسرائيل.** (اعراف) (اور موسیٰ نے کہا: اے فرعون! میں جہانوں کے پروردگار کا بھیجا ہوا ایلچی ہوں میرے لئے کسی طرح زیبا نہیں کہ اللہ پر حق اور سچ کے علاوہ کچھ اور کہوں بلا شبہ میں تمہارے لئے تمہارے پروردگار کے پاس سے دلیل اور اشارہ لایا ہوں پس تو میرے ساتھ بنی اسرائیل کو بھیج دے۔'' فاتیا فرعون فقولا انا رسول رب العلمین ان ارسل معنا بنی اسرائیل۔ (شعراء) (پس تم دونوں فرعون کے پاس جاؤ اور کہو کہ......... ہم بلا شبہ جہانوں کے پروردگار کے پیغمبر اور ایلچی ہیں یہ پیغام لے کر آئے ہیں کہ تو بنی اسرائیل کو ہمارے ساتھ بھیج دے اور غلامی سے ان کو چھٹکارا دے۔

سورہ شعراء کی یہ آیت تو اس مسئلہ کی اہمیت کو اس درجہ فریق ظاہر کر رہی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام جیسے جلیل القدر اور اولوالعزم پیغمبر کی بعثت کی غرض و غایت ہی یہ تھی کہ انبیاء علیہم السلام کے مشہور خانوادہ بنی اسرائیل کو فرعون کے جابرانہ اور کافرانہ اقتدار کی غلامی سے آزاد کرائیں اور نجات دلائیں۔

نیز سورہ اعراف کی آیات کو اگر غائر نظر مطالعہ کی اجائے تو وہاں بھی یہی حقیقت نمایاں ہے اس لئے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام فرعون کے دربار میں اول اپنی رسالت کا اعلان کرتے ہیں اور پھر خدا کی جانب سے رشد و ہدایت کی دعوت دیتے اور آیات بینات کی جانب مبذول کراتے ہوئے اپنی بعثت کا مال اور نتیجہ یہی بیان فرماتے ہیں **"فارسل معی بنی اسرائیل"** پس بنی اسرائیل کو (اپنی غلامی سے نجات دے کر) میرے ساتھ کر دے۔

پھر یہ بات بھی توجہ کے لائق ہے کہ دعوئے نبوت و رسالت کے بعد اگر چہ عرصہ دراز تک حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قیام مصر میں رہا تاہم بنی اسرائیل پر اس وقت تک قانون ہدایت (تورات) نہیں اترا جب ان کو فرعون کی غلامی سے نجات نہیں مل گئی اور وہ ظالمانہ اقتدار کے پنجہ استبداد سے نجات پا کر ارضِ مقدس کی طرف واپس نہیں گئے۔ **فاعتبروا يا اولى الابصار.**

باب التستر فی الغسل عندالناس

(لوگوں میں نہاتے وقت پردہ کرنا)

(۲۷۳) حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالک عن ابی النضر مولی عمر ابن عبیدالله ان ابامرة مولیٰ ام هانی بنت ابی طالب اخبره انه سمع ام هانی بنت ابی طالب تقول ذهبت الی رسول الله صلی علیه وسلم عام الفتح فوجدته یغتسل و فاطمة تستره فقال من هذه فقلت انا ام هانی.

(۲۷۴) حدثنا عبدان قال اخبرنا عبدالله قال اخبرنا سفیان عن الاعمش عن سالم بن ابی الجعد عن کریب عن ابن عباس عن میمونةؓ قالت سترت النبی صلی علیه وسلم وهو یغتسل من الجنابة فغسل یدیه ثم صب بیمینه علی شماله فغسل فرجه وما اصابه ثم مسح بیده علی الحائط اوالارض ثم توضاوضوءهٗ للصلوة غیر رجلیه ثم افاض علی جسده الماء ثم تنحی فغسل قدمیه تابعه ابو عوانة و ابن فضیل فی الستر.

ترجمہ ۲۷۳: ام ہانی بنت ابی طالب کے مولیٰ ابومرہ نے بتایا کہ انہوں نے ام ہانی بنت ابی طالب کو یہ کہتے سنا کہ میں فتح مکہ کے دن رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی تو میں نے دیکھا کہ آپ غسل کر رہے ہیں اور فاطمہ نے پردہ کر رکھا ہے حضور ﷺ نے پوچھا یہ کون ہے میں نے عرض کی کہ میں ام ہانی ہوں۔

ترجمہ ۲۷۴: حضرت میمونہؓ نے فرمایا کہ میں نے جب نبی کریم ﷺ غسل جنابت کر رہے تھے آپ کا پردہ کیا تھا تو آپ نے اپنے ہاتھ دھوئے پھر داہنے ہاتھ سے بائیں پر پانی بہایا اور شرم گاہ دھوئی اور جو کچھ اس میں لگ گیا تھا اسے دھویا پھر ہاتھ کو زمین پر یا دیوار پر رگڑ کر دھویا پھر نماز کی طرح وضو کیا پاؤں کے علاوہ اپنے بدن پر پانی بہایا اور اس جگہ سے ہٹ کر دونوں قدموں کو دھویا اس حدیث کی متابعت ابو عوانہ اور ابن فضیل نے ستر کے ذکر کے ساتھ کی ہے۔

تشریح: باب سابق میں امام بخاری نے الگ اور تنہا غسل کرنے کا حکم بتلایا تھا یہاں دوسروں کے باب میں دوسروں کی موجودگی میں غسل کا شرعی طریقہ بتلایا کہ ایسے وقت تستر ضروری ہے یہی تشریح حافظ ابن حجر اور محقق عینی وغیرہ نے بھی کی ہے اور یہی وجہ ہے کہ مناسبت بھی دونوں بابوں کی ہے۔

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا مقصد امام بخاری یہ ہے کہ دوسروں کی موجودگی میں غسل کرنا ہو تو آڑ اور پردہ کر کے غسل کر سکتا ہے غرض تستر تو فضا میں بھی مطلوب ہے اگرچہ کپڑے یا کم از کم خط ہی سے ہو اور اگر وہاں کسی کے گزرنے کا خطرہ نہ وہ تو ایسا نہ کرنے میں بھی حرج نہیں ہے اسی طرح حمام و غسل خانہ میں بھی ننگے ہو کر غسل کرنا درست ہے۔

حضرت شیخ الحدیث کی توجیہ

آپ نے (لامع الدراری ۱۱۱۔۱) میں **والاوجه عند هذا العبد الضعیف** الخ سے بتلایا کہ اس ترجمہ ثانیہ کی غرض ایجاب تستر عندالناس نہیں ہے کیونکہ وہ تو معروف بات تھی اس کو ثابت کرنے کی ضرورت نہ تھی۔ وہ غسل کے ساتھ مخصوص تھی لہٰذا وجہ یہ ہے کہ امام بخاریؒ بدن کے اعلیٰ حصہ کے تستر کی افضلیت بتلانا چاہتے ہیں یعنی دوسروں کی موجودگی میں غسل ازار کے ساتھ تو ہونا ہی چاہیے ساتھ ہی اعلیٰ حصہ جسم کو مستور کرنا مزید فضیلت ہے جس پر روایات باب دلالت کر رہی ہیں کہ ان میں مطلق ستر کا لفظ ہے یعنی حضور انور ﷺ کے پورے جسم مبارک کو دوسروں سے پردہ میں کیا گیا لیکن یہ توجیہ اس لیے ضعیف ہے کہ جس طرح پورے جسم مبارک کا تستر محتمل ہے نصف کا بھی محتمل ہے دوسری

دونوں باب کا مقابلہ اسی کو مقتضی ہے کہ پہلے تنہا غسل کرنا عریانا کا جواز بتلایا تو دوسروں میں اوروں کی موجودگی کے وقت تستر بتلایا گیا اور اگر وہ پہلے باب کے اندر ضمناً ثابت ہو گیا تھا تو بیان واجب کیلئے دوسرا باب لانا زیادہ مناسب ہے بہ نسبت اس کے کہ امر واجب کو تو ضمناً مان لیا جائے اور مستقل باب کو صرف بیان امر مستحب کے لیے متعین کیا جائے اور غالباً اسی لیے شارحین میں سے کسی نے یہ نکتہ پیدا نہیں کیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

فائدہ جلیلہ: محقق عینی نے لکھا کہ حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ غسل کے وقت لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ ہونا واجب ہے لہٰذا جس طرح ایک شخص اپنے قابل ستر جسم کو دوسروں پر بے ضرورت ظاہر نہیں کر سکتا اسی طرح دوسروں کو بھی جائز نہیں کہ وہ کسی کے قابل ستر جسم کو بے ضرورت دیکھیں۔

اسی لیے ابن بطال نے ائمہ کے فتویٰ کا اس مسئلہ پر اتفاق کیا ہے کہ جو شخص حمام میں بغیر تہمد کے داخل ہوگا اس کی شہادت قبول نہ ہو گی اور یہی قول امام ابوحنیفہ۔ آپ کے اصحاب۔ امام مالک، ثوری و امام شافعی کا ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اگر تہمد اتار کر حوض میں اترا اور اترتے کے وقت جسم کا قابل ستر حصہ کھل گیا تو امام شافعی و مالک کی اس شہادت کو بھی ساقط کرتے ہیں ۔، امام ابوحنیفہؒ و ثوریؒ نہیں کرتے اور اتنی بات میں اس کو معذور قرار دیتے ہیں کہ اتنی زیادہ احتیاط دشوار ہے پھر اس امر پر بھی اجماع ہے کہ مرد اپنی بیوی کا اور بیوی اپنے شوہر کا قابل ستر جسم بھی دیکھ سکتے ہیں۔ علامہ نوویؒ نے حدیث الباب سے یہ مسئلہ بھی نکالا کہ ایک شخص اپنی محارم عورتوں کے سامنے غسل کر سکتا ہے بشرطیکہ ان کے اور اس کے درمیان کپڑے وغیرہ کا پردہ حائل ہو (عمدہ ۵۴-۳)

باب اذا احتملت المرأة

(جب عورت کو احتلام ہو)

(۲۷۵) حدثنا عبداللہ بن یوسف قال اخبرنا مالک عن ھشام بن عروۃ عن ابیہ عن زینب بنت ابی سلمۃ عن ام سلمۃ ام المومنین انھا قالت جآت ام سلیم امراۃ ابی طلحہ الی رسول اللہ صلی علیہ وسلم فقالت یا رسو ل اللہ ان اللہ لا یستحیی من الحق ھل علی المراء ۃ من غسل اذا ھی احتملت فقال رسول اللہ ﷺ نعم اذا راء ت الماء .

ترجمہ: حضرت ام المومنین ام سلمہؓ نے فرمایا کہ ام سلیم ابوطلحہ کی بیوی رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور کہا کہ اللہ تعالیٰ حق بات سے حیا نہیں کرتا۔ کیا عورت پر بھی جبکہ اسے احتلام ہو جاتا ہے؟ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہاں اگر پانی دیکھے۔

تشریح: حدیث الباب سے یہ بتلانا ہے کہ مرد کی طرح عورت کو بھی احتلام ہوتا ہے یعنی بحالت خواب جماع کی حالت دیکھتا اور اس صورت میں اگر بیداری کے بعد کپڑے پر منی کا اثر معلوم ہو تو غسل واجب ہو جاتا ہے، یہ واقعہ مختلف طرق و متون کے ساتھ نقل ہوا ہے جن کی تفصیل فتح الباری اور اس سے زیادہ عمدۃ القاری میں مذکور ہے

علامہ ابن عبدالبر نے فرمایا اس سے معلوم ہوا کہ سب عورتوں کو احتلام نہیں ہوتا اور اسی لیے حضرت عائشہ اور حضرت ام سلمہ نے اس کو اوپرا اور عجیب سا سمجھا تھا اور پھر یہ کہ بعض مردوں کو بھی احتلام نہیں ہوتا تو عورتوں میں اس کا کم یا نادر ہونا قرین عقل بھی ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے انکار و استعجاب کو ان کی صغرسنی پر بھی محمول کیا گیا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ وہ حضور اکرم ﷺ کے ساتھ رہتی تھیں اور آپ ہی کے پاس ان کو زمانہ حیض آتا تھا۔ یعنی حضور ﷺ سے قبل وفات ان کو کوئی طویل مفارقت پیش نہیں آئی اسی وجہ سے آپ کی زندگی میں وہ احتلام سے واقف نہ ہوئی ہوں گی کیونکہ اس کو اکثر عورتیں اور مرد بھی جب ہی جانتے ہیں کہ وہ ایک ساتھ رہنے کے بعد کسی طویل مدت کے لیے جدا ہوں لیکن پہلی توجیہ زیادہ اصح وانسب ہے اس لیے کہ حضرت ام سلمہؓ سے بھی انکار استعجاب منقول ہے جبکہ وہ بڑی عمر کی تھیں اور اپنے

پہلے شوہر سے بعد وفات جدا رہیں۔ پھر انہوں نے اس کو جاننے کے باوجود حضرت عائشہؓ کی طرح کیسے انکار کیا؟ اس سے یہی بات منقح ہوتی ہے کہ بعض عورتوں کو بغیر حالت بیداری کے جماع کے انزال ہوتا ہی نہیں (عمدۃ القاری ۷۵-۲)

محقق عینی اور حافظ ابن حجر نے لکھا کہ اس حدیث سے اس خیال کا بھی رد ہوتا گیا کہ ماء مراءۃ کا خروج و بروز ہوتا ہی نہیں اور یہ کہ اس کے انزال کو صرف اس کی شہوت سے ہی معلوم کیا جاسکتا ہے لہٰذا اذا راءت الماء سے مراد اذا علمت به ہے یعنی رویت بمعنی علم ہے یہ خیال درست نہیں کیونکہ کلام کو ظاہر ہی پر محمول کرنا زیادہ صحیح وصواب ہے (فتح الباری ۲۶۹-۱) وعمدہ ۷۵-۱۵)

بحث ونظر: احتلام کے بارے میں مرد وعورت کی مساوات کا حکم تو اوپر واضح ہو چکا ہے کہ حالت نوم میں بہ صورت انزال دونوں پر غسل واجب ہو جاتا ہے اسی طرح یہ حکم بھی یکساں ہے کہ بصورت عدم انزال دونوں پر واجب نہ ہوگا خواہ وہ خواب کے اندر کچھ بھی نہ دیکھیں ۔البتہ حنفیہ کے یہاں ایک روایت غیر اصول سے یہ بھی نقل ہوئی ہے کہ اگر عورت احتلام والے خواب کو یاد رکھے اور انزال اور تلذذ کو بھی تو اس پر غسل واجب ہے اگر چہ کپڑے وغیرہ پر کوئی اثر منی وغیرہ کا نہ دیکھے اس روایت کا حوالہ انوار المحمود ۱۰۲-۱ میں ہے اور بدائع ۳۶-۱ میں ہے کہ ابن رستم نے اپنی نوادر میں ذکر کیا جب مرد کو احتلام ہوا اور اس کے احلیل سے پانی کا رج نہ ہو تو اس پر غسل نہیں ہے لیکن اگر عورت جو احتلام ہو اور پانی ظاہر فرج تک نہ خارج ہو تب بھی اس پر غسل واجب ہے کیونکہ ممکن ہے کہ پانی وہاں تک آ چکا ہو اور نکل نہ سکا ہو جس طرح غیر مختون مرد کے لیے مسئلہ ہے کہ پانی قلفہ تک آ جائے تو غسل واجب ہو جاتا ہے۔

تفصیل مذاہب مع تنقیح

امام ترمذی نے باب یستیقظ ویری بللا ولا یذکر احتلاما میں حدیث حضرت عائشہ نقل کی ہے کہ جو شخص تری دیکھے اور احتلام یاد نہ ہو تو غسل کرے اور جس کو احتلام تو یاد ہو اور تری نہ دیکھے اس پر غسل نہیں حضرت ام سلمہ نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ اگر عورت ایسا دیکھے تو اس پر بھی غسل ہے؟ ارشاد فرمایا ہاں اس پر بھی ہے کیونکہ عورتیں تو مردوں ہی کی طرح ہیں اس کے بعد امام ترمذی نے لکھا کہ یہی قول بہت سے اہل علم وصحابہ وتابعین کا ہے کہ بیداری پر اگر تری دیکھی جائے تو غسل کرنا چاہیے اور یہی مذہب سفیان واحمد کا ہے اور بعض اہل علم وتابعین کا یہ ہے کہ غسل صرف اس وقت واجب ہوگا کہ وہ تری نطفہ (منی) کی ہو یہ مذہب امام شافعی واسحٰق کا ہے اور اگر احتلام ہو لیکن تری نہ دیکھی جائے تو اس پر عامہ اہل علم کے نزدیک غسل نہیں ہے۔

عمدۃ القاری ۷۵۶-۱ میں اس طرح ہے ابن المنذر نے کہا کہ مقتدر اہل علم کا اس امر پر اتفاق ہے کہ ایک شخص کو اگر احتلام ہوا اور تری نہ دیکھے تو اس پر غسل نہیں ہے، البتہ اس صورت میں اختلاف ہوا کہ تری کا اثر تو دیکھے مگر احتلام یاد نہ ہو اس میں ایک جماعت غسل کی قائل ہے جو یہ ہیں حضرت ابن عباس، عطاء شعبی سعید بن جبیر ونخعی اور امام احمد نے فرمایا کہ مجھے بھی غسل ہی پسندیدہ ہے بجز اس شخص کے جو اندرون جسم کی برودت کا مریض ہو۔

ابواسحٰق نے کہا اگر تری نطفہ کی ہو تو غسل کرے، حسن سے روایت ہے کہ اگر شب میں اس کو بیوی کی طرف میلان ہوا تھا اور پھر تری دیکھی تو غسل نہیں ہے ورنہ غسل کرے گا۔ ان کے علاوہ ایک تیسرا قول بھی ہے کہ جب تک اس تری پر ماء دافق کا یقین نہ ہو اس پر غسل نہیں ہے یہ قول مجاہد وقتادہ کا ہے امام مالک وشافعی وابو یوسف نے کہا کہ ماء دافق کا علم ہو تو غسل کرے علامہ خطابی نے کہ ظاہر حدیث الباب سے تو فقط تری دیکھنے کا وجوب معلوم ہوتا ہے خواہ اس امر کا یقین نہ بھی ہو وہ ماء دافق ہے یہ قول ایک جماعت تابعین کا بھی ہے اور اکثر اہل علم کی رائے یہ ہے کہ جب تک یہ علم نہ ہو کہ وہ تری ماء دافق کی ہے غسل واجب نہیں ہے (عمدہ ۷۵-۲)

صاحب تحفہ کی رائے: آپ نے لکھا: یہ احادیث مجرد منی کو معتبر ٹھہراتی ہے خواہ اس کے ساتھ دفق وشہوت ہو یا نہ ہو اور یہی ظاہر بھی ہے

اوراسی کے قائل امام ابوحنیفہ بھی ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔ (تحفۃ الاحوذی ۱۱۳۔۱)

صاحب بدائع کی تحقیق: آپ نے لکھا کہ اگر بیداری کے بعد اپنی ران یا کپڑے پر تری کا اثر بہ صورت مذی دیکھا اور احتلام یاد نہ ہوتو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہ ہوگا البتہ وہ تری بہ صورت منی دیکھی گئی ہو تو سب کے نزدیک غسل ضروری ہوگا کیونکہ وہ بظاہر احتلام ہی کی وجہ سے ہے بہ صورت ودی ہوتب بھی غسل کے واجب نہ ہونے پر یہ سب متفق ہیں کہ وہ بول غلیظ کی قسم ہے (بدائع ۳۷۔۱)

عینی کی تحقیق: علامہ محقق عینی نے رمزالحقائق شرح کنزالدقائق میں لکھا: اگر تری دیکھے اور احتلام یاد نہ ہوتو امام اعظم امام محمد کے نزدیک غسل واجب ہے امام ابویوسف اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نہیں (رمز ۶)

ملاعلی قاری کی تحقیق: علامہ محدث ملاعلی قاری نے لکھا کہ اگر مذی دیکھے اور احتلام یاد نہ ہوتو امام ابویوسف کے نزدیک اس پر غسل واجب نہیں ہے (شرح نقایہ ۱۵۔۱)

اوپر کی تفصیل سے یہ بات منقح ہوئی کہ مطلق تری (منی و مذی کی) دیکھنے کی صورت میں وجوب غسل کا قول ائمہ میں سے صرف امام صاحب و امام محمد کا ہے اور امام احمد بھی صرف استحباب کے قائل ہیں جس کو صاحب عذر سے ختم کر دیتے ہیں اور اامام ابویوسف وائمہ ثلاثہ وجوب غسل کے لیے بـلـلِ ماء دافق یا بلل منی کی قید لگاتے ہیں۔

علامہ ابراہیم نخعی کا مذہب

آپ کی طرف یہ بات منسوب ہوئی کہ عورت پر خروج منی کی وجہ سے غسل نہیں ہے بعض حضرات نے اس کو آپ کے علم وفضل پر نظر کرتے ہوئے آپ کی طرف اس قول کی نسبت کو مشکوک سمجھا ہے مگر واقعہ یہ ہے کہ اس کی صحت تو غیر مشتبہ ہے کہ محدث ابن ابی شیبہ ایسے ثقہ نے اس کی نقل کی ہے اس لیے اس کو وجود لذتِ انزال مع عدم خروج الماء لی الفرج الظاهر پر محمول کیا ہے جو حنفیہ کی ظاہری روایت کے موافق ہے اور اس کے تاویل کے بعد خروج منی کی صورت میں مرد وعورت پر وجوب غسل کا مسئلہ اجماعی بن جاتا ہے

امام محمد کا مذہب: اوپر کی تفصیل سے معلوم ہوا کہ آپ امام اعظم کے ساتھ ہیں اور یہی بات آپ کی کتاب الآ ثار "با المراة ترى فى المنام ما يرى الرجل" سے بھی ثابت ہوتی ہے جس میں حدیث ام سلیم روایت کر کے آپ نے لکھا کہ اسی کو ہم اختیار کرتے ہیں اور یہی قول امام ابوحنیفہ کا ہے (کتاب الآ ثار ۹۸۔امطبوعہ مجلس علمی ڈابھیل کراچی) اور اس حدیث کو آپ نے اپنی سند میں بھی روایت کیا ہے جیسا کہ جامع المسانید ۲۶۶۔۱) میں ہے بلکہ حسب تصریح المعراج آپ کے یہاں اس مسئلہ میں ظاہر الروایت سے بھی زیادہ شدت موجود ہے درالمختار ۱۵۲۔امیں بحر سے بحوالہ المعراج نقل ہوا کہ اگر عورت کو احتلام ہو اور پانی ظاہر فرج تک بھی نہ خارج ہو، تب بھی امام محمدؒ کے نزدیک اس پر غسل واجب ہے حالانکہ ظاہر الروایۃ میں ایسی حالت میں غسل کا وجوب نہیں ہے، کیونکہ فرج ظاہر تک اس کا خروج شرط وجوب ہے اور اسی پر فتویٰ ہے (معارف السنن ۵۰۳۔۱)

غلطی کا ازالہ: یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ العرف شذی اور فیض الباری میں ایسی عبارت درج ہوگئی ہے کہ اس سے امام محمد کا مذہب ومسلک صحیح طور پر متعین کرنے میں غلطی ہوسکتی ہے لہٰذا اس کو ضبط ونقل کی غلطی سمجھنا چاہیے جیسا کہ اس کی طرف محترم علامہ بنوری دام فیضھم نے بھی اشارہ کیا ہے۔

حدیثی افادہ: محقق عینی نے حدیث الباب کے متعدد ومختلف طرق روایت کی تفصیل کی ہے اور پھر مختلف الفاظ ومتون حدیث کو بھی ذکر کیا ہے اور چونکہ بعض احادیث سے حضرت عائشہؓ کا بیان کردہ قصہ معلوم ہوتا ہے بعض سے حضرت ام سلمہؓ کا اس لیے اس کی تحقیق اس طرح ذکر کی ہے: قاضی عیاض نے کہا کہ اصل قصہ حضرت ام سلمہ کا ہے حضرت عائشہ کا نہیں ہے علامہ ابن عبدالبر نے محدث دہلوی سے دونوں کی تصحیح نقل کی ہے امام ابوداؤد نے روایت زہری عن عائشہ کی تقویت بتلائی علامہ نووی نے احتمال ذکر کیا کہ دونوں ہی نے ام سلیم پر نکیر کی ہوگی حافظ

نے اسکو جمع حسن کہا ہے امام مسلم نے چونکہ اس قصہ کو حضرت انس سے بھی نقل کیا ہے اس لئے ممکن ہے کہ انہوں نے اس حدیث کو ام سلیم لیا ہو یا کہا جائے کہ یہ قصہ حضرت انسؓ ام سلمہؓ اور حضرت عائشہؓ سب ہی کی موجودگی میں پیش آیا ہو، (ذکرہ فی شرح المہذب کمافی الفتح)

اس کے بعد حافظ نے یہ بھی لکھا کہ بظاہر حضرت انسؓ اصل قصہ کے وقت موجود نہ تھے بلکہ انہوں نے اپنی والدہ ام سلیم سے اس قصہ کو لیا ہے جیسا کہ اس کیطرف مسلم کی حدیث انس اشارہ بھی کررہی ہے، جس طرح امام احمد نے اسی قصہ کو حدیث ابن عمر سے بھی روایت کیا ہے اور بظاہر حضرت ابن عمر نے بھی ام سلیم وغیرہ سے لیا ہوگا ((عمدۃ القاری ۵۶-۲ فتح الباری ۲۶۸-۱)

مسند احمد، مسلم ترمذی شریف کی روایت میں حضرت ام سلمہ کے حضرت ام سلیم کے لیے یہ الفاظ مروی ہیں **فضحت النساء یا ام سلیم** (اے ام سلیم! تم نے حضور علیہ السلام سے ایسا سوال کر کے ساری عورتوں کو رسوا کردیا) اسکا مطلب حافظ نے لکھا کہ ایسی باتوں کو (فرط حیا شرم کے باعث مردوں سے چھپانا چاہیے تھا کیونکہ اس سے ان کی مردوں کی طرف غیر معمولی میلان وخواہش ظاہر ہوتی ہے تب ہی تو احتلام کی نوبت آتی ہے (فتح الباری ۲۶۸-۱)

فائدہ علمیہ: حضرت ام سلیم نے بطور استعجاب حضور علیہ السلام سے عرض کیا تھا **وهل يكون ذلك؟** کیا احتلام اور خروج منی عورتوں کو بھی ہو سکتا ہے؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا **نعم! فمن ان يكون الشبه ان ماء الرجل غليظ ابيض وماء المرأة رقيق اصفر فمن ايهما علا او سبق يكون منه الشبه** (مسلم) ہاں! ایسا ہوتا ہے ورنہ بچہ ماں میں ماں کی مشابہت کیسے آتی؟ مرد کا پانی گاڑھا سفید اور اور عورت کا رقیق زرد ہوتا ہے اور دونوں میں جس کا اوپر ہوجائے اسی کی شباہت زیادہ آتی ہے"

حضرت علامہ عثمانی نے لکھا: علامہ طیبیؒ نے فرمایا کہ حضور علیہ السلام کا یہ ارشاد مرد کی طرح عورت کے لیے منی ہونے پر دلیل ہے اور اس پر بھی کہ بچہ دونوں کے نطفہ سے پیدا ہوتا ہے کیونکہ اگر صرف مرد کے نطفہ سے ہوتا تو عورت کی شباہت اس میں نہ آتی۔ مرقاۃ میں دوسرے حضرات سے دوسرے طریقہ پر استدلال ذکر ہوا ہے اور علامہ نووی نے کہا کہ جب عورت کے لیے منی کا وجود ثبوت ہے تو اسکا انزال وخروج بھی ممکن ہے اگر چہ وہ نادر ہے (فتح الملہم ۴۶۶-۱)

حافظ نے یہ بھی توضیح کی کہ سبقت علامت تذکیر وتانیث ہے اور علو علامات شبہ ہیں فتح الملہم ۴۶۷-۱)

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ اطباء عورت میں وجود منی کے بارے میں مختلف ہیں تاہم وہ اس امر پر متفق ہیں اس میں علوق وحمل کی صلاحیت رکھنے والا پانی ضرور موجود ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب عرق الجنب وان المسلم لا ينجس

(جنبی کا پسینہ اور مسلمان نجس نہیں ہوتا)

(۲۷۶) حدثنا على ابن عبدالله قال حدثنا يحيى قال حدثنا حميد حدثنا بكير بن ابى رافع عن ابى هريره ان النبى صلى الله عليه وسلم لقيه فى بعض طريق المدينه وهو جنب فانخلست منه فذهبت فاغتسلت ثم جاء فقال ابن كنت يا ابا هريره ؟ قال كنت جنبا فكرهت ان اجالسک وانا على غير طهارة قال سبحان الله ان المومن لا ينجس.

ترجمہ: حضرت ابوہریرہؓ نے بتلایا کہ مدینہ کے کسی راستے پر نبی کریم علیہ السلام سے ان کی ملاقات ہوگئی اس وقت ابوہریرہؓ جنابت کی حالت میں تھے کہا اس لئے میں آہستہ سے نظر بچا کر چلا گیا اور غسل کر کے واپس آیا تو رسول اللہ علیہ السلام نے دریافت فرمایا: ابوہریرہ! کہاں چلے

گئے تھے؟ عرض کیا: میں جنابت کی حالت میں تھا اس لیے میں نے آپ کے ساتھ بغیر غسل بیٹھنا مناسب نہیں سمجھا آپ نے ارشاد فرمایا سبحان اللہ مومن ہرگز نجس نہیں ہوسکتا۔

تشریح: شرح السنہ میں ہے کہ حدیث ابی ہریرہ مذکورہ سے جواز مصافحہ جنبی اور جواز مخالطت واختلاط ثابت ہوتا ہے اور یہی مذہب جمہور علماء امت کا ہے اور وہ سب جنبی وحائضہ کے پسینہ کی طہارت پر متفق ہیں اور اس حدیث سے جنبی کے لیے تاخیر غسل کا جواز بھی مفہوم ہوا اور یہ بھی کہ وہ غسل سے قبل اپنی حوائج وضروریات میں مشغول ہوسکتا ہے کذافی المرقاۃ) اور امام بخاری نے بھی اس حدیث سے طہارۃ عرق جنبی پر استدلال کیا ہے کیونکہ جنابت کی وجہ سے اس کا بدن نجس وپلید نہیں ہوجاتا لہٰذا بدن سے نکلنے والا پسینہ بھی نجس نہ ہوگا (تحفۃ الاحوذی ۱۱۲۔۱)

امام ترمذی نے حدیث الباب کو عنوان "باب ماجاء فی مصافحۃ الجنب" کے تحت نکالا ہے کیونکہ دوسرے روایت ابیہریرۃؓ میں "**فاخذ بیدی فمشیت معه حتیٰ قعد**" مروی ہے (یعنی حضور علیہ السلام نے میرا ہاتھ پکڑ لیا اور میں آپ علیہ السلام کے ساتھ چلتا رہا تا آں کہ آپ علیہ السلام بیٹھ گئے) یہ روایت بخاری کے اگلے باب ص ۴۷۸ پر آرہی ہے، لہٰذا امام ترمذی کا استدلال درست ہے۔

بحث ونظر: حافظ نے لکھا کہ حضور علیہ السلام کے ارشاد "ان المؤمن لا ینجس" کے مفہوم (مخالف) سے بعض اہل الظاہر نے کافر کو نجس العین قرار دیا ہے اور اس نظریہ کی تائید قول باری تعالیٰ "**انما المشرکون نجس**" سے حاصل کی ہے، جمہور علماء امت نے حدیث کا جواب دیا ہے کہ مراد یہ ہے، مومن نجاستوں سے بچنے کا اہتمام کرتا ہے اس لئے اس کا اعضاء طاہر ہوتے ہیں اور مشرک چونکہ ان سے بچنے کا عادی نہیں ہوتا اس لئے وہ نجس ہوتا ہے، اور آیت کا جواب یہ دیا ہے کہ اس میں مشرکوں کی خرابی اعتقاد بتلائی گئی ہے تا کہ اس سے اجتناب کیا جائے، پھر جمہور کی بڑی دلیل یہ ہے کہ اہل کتاب عورتوں سے نکاح جائز کیا گیا ہے، ظاہر ہے کہ نکاح کے بعد ان سے مضاجعت واختلاط بھی ہوگا اور ان کے پسینہ سے بچنا بھی بہت دشوار ہوگا (لیکن اس کو خاص طور سے دھونے کا حکم شریعت نے کہیں نہیں دیا ہے) اور غسل جنابت بھی جس طرح مسلمہ سے جماع کے بعد ہوتا ہے، اسی طرح کافرہ کتابیہ سے جماع کے بعد ہوتا ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں کیا گیا، اس سے معلوم ہوا کہ کوئی زندہ آدمی نجس العین نہیں ہوتا، کیونکہ عورتوں مردوں میں کوئی فرق نہیں ہے، علامہ قرطبی نے شرح المسلم باب الجنائز میں عجیب بات لکھ دی ہے کہ امام شافعی کی طرح نجاست کافر کا قول منسوب کر دیا ہے، ہم مسئلہ میت پر کتاب الجنائز میں کلام کریں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ (فتح ۲۶۹ ج ۱)

محقق عینی کے ارشادات

فرمایا: پہلی بات جس کے لئے امام بخاری نے باب باندھا ہے کہ ثابت ہوتی ہے کہ مومن نجس (پلید) نہیں ہوتا، اور وہ طاہر ہی ہوتا ہے خواہ جنبی یا محدث بھی ہوجائے، اور وہ بحالت حیاتِ دنیوی بھی پاک ہے اور بعد موت بھی، اور اسی طرح اس کا جھوٹا، لعاب، پسینہ، اور آنکھ کے آنسو بھی پاک ہیں، پھر ان احکام ظاہری میں کافر کی یہ سب چیزیں بھی شرعاً پاک ہیں، البتہ امام شافعی سے میت کے بارے میں دو قول ہیں، جن میں زیادہ صحیح طہارت ہی کا قول ہے، امام بخاری نے اپنی صحیح میں حضرت ابن عباس سے تعلیقاً "**المسلم لا ینجس حیا ولا میتا**" ذکر کیا ہے اور حاکم نے مستدرک میں موصولاً اس کو روایت کیا ہے: **عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم "لا تنجسوا موتاکم فان المسلم لا ینجس حیا ولا میتا" قال صحیح علی شرطهما ولم یخرجاه.** (اپنے مردوں کو نجس نہ سمجھو، کیونکہ مسلم نجس نہیں ہوتا، نہ زندگی میں اور نہ مرنے کے بعد)...... ابن المنذر نے کہا، عوام اہل علم کا اس پر اجماع ہے کہ جنبی کا پسینہ پاک ہے اور یہی حضرت ابن عباسؓ، ابن عمر اور حضرت عائشہ سے ثابت ہے، اور حضرت امام اعظم، ابوحنیفہ وامام شافعی کا بھی یہی مذہب ہے، اور ان دونوں کے مذہب کے خلاف مجھے کسی دوسرے کا قول بھی معلوم نہیں ہوا۔

قرطبی[1] نے کہا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک کافر نجس ہے اور ابوبکر بن المنذ نے کہا کہ یہودی، پارسی ونصرانی کا پسینہ طاہر ہے، ابن حزم نے کہا کہ مشرکین کا پسینہ نجس ہے، انہوں نے کافر کے نجس العین ہونے کا دعویٰ کیا ہے، جواب یہ ہے کہ کفار نجس الافعال یا نجس الاعتقاد ہیں، نجس الاعضاء نہیں ہیں۔

اشکال وجواب: محقق عینی نے لکھا کہ اگر کہا جائے کہ جب مومن حیاً ومیتاً طاہر ہے تو اس کو مرنے پر غسل کیوں دیا جاتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ ہمارے اصحاب حنفیہ کا وجوب غسل میں اختلاف ہے، بعض لوگ اس کی وجہ موت کے وقت استرخانہ مفاصل کے سبب وجود حدث کو قرار دیتے ہیں ، نجاست کے سبب سے نہیں، کیونکہ آدمی کے لئے یہ خاص شرف وکرامت حاصل ہے کہ وہ موت کی وجہ سے نجس نہیں ہوتا، اگر ایسا ہوتا تو وہ دوسرے حیوانات کی طرح غسل سے بھی پاک نہ ہوسکتا تھا، پھر یہ کہ اگر حدث کی وجہ سے غسل دیا جاتا ہے تو زندگی کی طرح صرف اعضاء وضوء کے دھونے پر اکتفا کیوں نہیں کیا جاتا اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل تو رفع حدث کے لئے بھی سارا بدن دھونا تھا، مگر جس چیز کی ضرورت روزانہ بار بار ہوتی ہے، اس میں بڑی مشقت تھی، اس لئے تخفیف کر کے اختصار ہوا تھا، اور موت کا حدث چونکہ بار بار نہیں ہوتا، اس لئے اس میں تخفیف حکم کی ضرورت نہ تھی، جس طرح جنابت کیلئے غسل کا حکم ہوا تھا کہ وہ بھی قلیل الوقوع ہے اور اس کے لئے غسل اعضاء اربعہ پر اکتفاء کا تخفیفی حکم دینے کی ضرورت نہ ہوئی۔

عراقی حضرات وجوب غسل کا سبب نجاست بالموت کو مانتے ہیں، حدث کے سبب نہیں کیونکہ آدمی میں دم سائل ہے لہٰذا موت کی وجہ سے دوسرے حیوانات کی طرح تجس ہونا چاہیے، اسی لئے اگر کوئی شخص کنویں میں گر کر مر جائے تو کنواں نجس ہو جاتا ہے اور کوئی نماز پڑھنے والا اس کی میت کو اٹھالے تو اس کی نماز درست نہ ہوگی حالانکہ اگر وہ نجس نہ ہوتا تو نماز صحیح ہو جاتی، جس طرح کوئی حدث والے (بے وضو) کو اٹھالے تو نماز صحیح رہتی ہے (عمدہ ۶۰ ج ۲)

حافظ ابن حزم کا مذہب: جیسا کہ حافظ کی عبارت میں بعض اہل الظاہر کی طرف اشارہ گزر چکا ہے کہ وہ کافر ومشرک کو نجس العین قرار دیتے ہیں، حافظ ابن حزم اس بارے میں پیش پیش ہیں اور نہوں نے اپنی محلی ص ۱۲۹ ج ۱ میں مسئلہ نمبر ۱۳۴ اسی پر لکھا ہے، جس میں کفار رجال ونساء کتابی وغیر کتابی سب کے لعاب، پسینہ، دمع وغیرہ کو نجس وحرام اور واجب الاجتناب قرار دیا گیا ہے، آپ نے حسب عادت اپنی بات ثابت کرنے کیلئے پوراز ورقلم صرف کر دیا ہے، ان کے دلائل کا جواب بھی اوپر آچکا ہے، لیکن خود محشی محلی نے جوفٹ نوٹ ص ۱۳۰ ج ۱ میں دیا ہے، وہ بھی قابل ذکر ہے لکھا ہے کہ ابن حزم کا یہ قول شاذ ہے جو کسی اہل علم سے نقل نہیں ہوا، البتہ ابن کثیر نے اپنی تفسیر ص ۳۴۷ ج ۴ میں بعض اہل الظاہر کا قول نقل کیا ہے اور شاید وہاں مولف (ابن حزم) ہی مراد ہیں، اور طبری نے اپنی تفسیر ص ۷۴ ج ۱۰ میں حسن سے یہ قول نقل کیا ہے:

"لاتصافحوهم فمن صافحهم فليتوضاء" اور بہت ہی عجیب بات یہ ہے کہ ابوحیان نے نجاست عین والا قول خود طبری کی طرف منسوب کر دیا ہے، حالانکہ انہوں نے تو یہ قول دوسروں کا نقل کیا ہے، درحقیقت مؤلف (بن حزم) نے مغالطہ آمیز باتیں پیش کیں ہیں جن کو وہ دلائل سمجھتے ہیں، حق تعالیٰ نے جب اہل کتاب کے کھانے مومنوں کے لئے حلال قرار دیئے ہیں اور ان کے ساتھ کھانا بھی، اور کتابی عورتوں سے نکاح کو بھی جائز فرمایا جو زیادہ سے زیادہ اختلاط کا موجب ہے تو ایسی حالت میں ان کے ریق وعرق وغیرہ سے اجتناب کیونکر ممکن ہے؟

حق یہ ہے کہ آیت قرآنی میں نجاست معنوی کا بیان ان کے اعتقاد باطل کی رو سے ہوا ہے اور اس کے لئے وہ طہارت صحیحہ کا اہتمام نہیں کرتے۔ الخ

افادات انور: فرمایا: درمختار میں ہے کہ شراب کے عادی شخص کے پسینے سے اگر شراب کی بو آرہی ہو تو اس کا کپڑا نجس ہوگا اور مبسوط امام محمدؒ میں ہے کہ میت کا غسالہ نجس ہے، جس کو مشائخ نے اس صورت پر محمول کیا ہے کہ اس کے ساتھ میت کے بدن کی کوئی حقیقی نجاست مل جائے، ورنہ وہ صرف ماء مستعمل ہوگا، جس کی طہارت پر حنفیہ کے یہاں بھی فتویٰ ہے امام محمدؒ نے غسالہ میت کو اس لئے نجس کہا ہے کہ عام طور سے اس کا غسالہ نجاست سے خالی نہیں ہوتا (کما فی البحر ص ۹۱ ج ۱)

---

[1] پہلے حافظ سے اس نسبت پر استغراب ونکیر گزر چکی ہے۔ اس لئے قرطبی کا یہ قول صحیح نہیں ہے واللہ اعلم "مؤلف"

اسی طرح غسالہ کافر کے بارے میں امام صاحب سے نجاست کی روایت ہے (بدائع ص ۷۴ ج ۱) وہاں بھی یہی وجہ بیان ہوئی ہے کہ اکثر اس کے بدن پر نجاست حقیقی ہوتی ہے اس لئے اگر اس کی طہارت کا یقین ہو، مثلا اس طرح کہ ابھی فوری غسل کے بعد وہ کنویں میں اتر جائے تو اس کنویں کا پانی پاک ہی رہے گا۔

یہ زندہ کفار کا حال ہے اور مردہ کافر کا غسالہ نجس ہی ہوگا، اگر چہ اس کے بدن کی کوئی حقیقی نجاست بھی اس غسالہ میں شامل نہ ہو، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: میرا خیال ہے کہ امام بخاری بدن کافر کی نجاست کے قائل ہیں اور امام مالک کی طرف بھی ایسی ہی نسبت ہوئی ہے، حسن بصری نے بھی اس کو اختیار کیا ہے، لہذا ان کے قول پر اگر کوئی کافر و مشرک پانی میں ہاتھ ڈال دے گا تو وہ پانی نجس ہو جائے گا گویا وہ ان کے نزدیک خنزیر سے بھی بدتر ہے، جس کا جھوٹا ایک روایت میں امام مالک کے یہاں پاک ہے۔

عامہ اہل علم کے نزدیک چونکہ کفار و مشرکین کے اجسام نجس نہیں ہیں اس لئے جب تک ان کے بدن پر کوئی نجاست نہ لگی ہو ان کو پاک ہی سمجھا جائے گا اور "انما المشرکون نجس" میں اعتقادی و معنوی نجاست مراد ہے، اعیان و ابدان کی نہیں، اسی لئے حضور اکرم ﷺ نے ایک قیدی کو مسجد کے اندر ستون سے باندھ دیا تھا، اور اہل کتاب کا کھانا بھی مسلمانوں کے لئے حلال قرار دیا گیا ہے (کذافی المجموع ص ۵۶۲ ج ۲)

نجس کی تحقیق اور پہلا جواب

لفظ نجس باب سمع کا مصدر ہے اور نجاستہ باب کرم سے ہے، بمعنی گندہ و پلید ہونا، اسی سے کسی چیز کو نجس، نجِس، نجُس اور نجْس کہا جاتا ہے اور جمع انجاس آتی ہے (قاموس) محقق عینی نے ابن سیدہ سے نقل کیا ہے کہ نجس تینوں حرکات کے ساتھ ہر پلید چیز کیلئے بولا جاتا ہے اور آدمی کے لئے بھی رجل نجس کہا جاتا ہے، جب اس کے ساتھ کوئی پلیدی لگ جائے (عمدہ ۵۹ ج ۲)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اصل لغت میں نجس اس کو کہتے ہیں جو بذاتہ نجس و پلید ہو، جیسے انسان کا بول و براز، وہ چیز نہیں جس کو نجاست لگ جائے، اس لئے نجس کا اطلاق نجس کپڑے پر مناسب نہیں، بلکہ اس کو متنجس کہیں گے، کیونکہ اہل لغت صرف اسی چیز کو نجس کہیں گے جو ان کے نزدیک طبعاً گندی و پلید ہو اور جس کو فقہاء کی اصطلاح میں نجس کہا جانے لگا ہے، وہ اہل لغت کے لحاظ سے الگ ہے، اسی لئے اہل لغت نے اس کے لئے کوئی لفظ وضع نہیں کیا، اور فقہاء اس کے نہ ہونے سے نجس کے لفظ ہی میں معنوی توسع کرنے پر مجبور ہوئے کہ اس کو نجس و متنجس دونوں ہی میں استعمال کرنے لگے۔

اس تنقیح کے بعد حضرت ابن عباسؓ کی روایت "ان المومن لاینجس حیا و میتا" کے معنی واضح ہو گئے اور اس کا مرفوع ہونا معلول ہے، علامہ محمد[1] ابراہیم الوزیر نے بھی لکھا کہ اس کا اطلاق مومن[2] پر حقیقتاً نہ ہوسکتا ہے نہ مجازاً (اگر چہ نفی مجاز مشکل ہے) یہ فاضل زیدی ہیں اور ان کے یہاں اہل

---

[1] یہ مشہور معروف محقق و محدث ابن الوزیر الیمانی ہیں ۸۴۰ میں آپ کی وفات ہوئی ہے، شیعی فرقوں میں سے زیدیہ فرقے سے ان کا تعلق تھا، زیدیہ کی نسبت حضرت زید بن علی (زین العابدین) بن الحسین بن علی کرم اللہ وجہہ کی طرف ہے، جو ترمذی و ابوداؤد وغیرہ کے رواۃ میں ہیں، حافظ نے تہذیب ص ۴۱۹ ج ۳ میں ان کے حالات لکھے ہیں اور دت عس ق کا نشان لگایا ہے، اس فرقہ والے سب صحابہ نہیں کرتے، اور صرف تفضیل علیؓ کے قائل ہیں، ان کی حدیثی کتب "المجموع" ہے جو حضرت زید بن علیؒ کی تالیف ہے اور اس پر موصوف ابن الوزیر نے حاشیہ لکھا ہے، حضرت شاہ صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ ان کا حاشیہ مذکور ہے ان کی دقت نظر کا اندازہ ہوتا ہے، آپ کی مشہور تصانیف میں سے تنقیح الانظار فی علوم الآثار (متن توضیح الافکار) ہے جو مصر سے طبع ہو کر شائع ہو چکی ہے اور "العواصم والقواصم فی الذب عن سنۃ ابی القاسم" (یہ قلمی ہے اور اس کی چار ضخیم جلدیں مولانا عبدالرشید صاحب نعمانی عم فیضہم کے پاس موجود ہیں، جن کے حوالے آپ نے ذب ذبابات الدراسات کے حواشی ص ۳۲۱ ج ۲ وغیرہ میں دیئے ہیں) تیسری اہم تالیف "الروض الباسم فی الذب عن سنۃ ابی القاسم" دو جلدوں میں مصر سے شائع ہو گئی ہے اور راقم الحروف کے پاس موجود ہے، یہ گویا العواصم کا خلاصہ و اختصار ہے، اور بعض عبارتیں متحد ہیں، مثلاً حاشیہ ذب ص ۳۲۱ ج ۲ میں جو عبارت العواصم سے نقل ہوئی ہے وہ بعینہا الروض ص ۱۶۰ ج ۱ میں موجود ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

علامہ موصوف کی مذکورہ بالا تینوں کتابیں نہایت گراں قدر علوم و حقائق کے جواہر پاروں سے مزین ہیں (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

سنت کی مرویہ احادیث بھی حجت ہیں، حافظ ابن حجر نے انکو روایت حدیث کی اجازت بھی دی ہے۔ (حافظ ابن حجر[1] نے بھی موقوفاً ان ہی کو ترجیح دی ہے)

حدیث سے دوسرا جواب

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا، پہلے بتلا چکا ہوں کہ حدیث "ان الماء طهور لاینجس شیء" کو شیخ ابن ہمام نے الف لام عہد کا لے کر خاص...... پانی پر محمول کیا ہے، اور امام طحاوی نے بھی اس کو "کما زعمتم" کے ساتھ مقید کیا ہے، جیسا کہ سورہرہ میں مقید کیا ہے، اس تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ وہ پانی نجاست پڑنے سے بھی نجس نہیں ہوا کیونکہ اخراج نجاست اور کنویں سے پانی نکال دینے کے ذریعے سے اس کی پاکی ہوسکتی ہے، گویا بتلایا کہ کنوؤں کے پانی نجس نہیں ہوجاتے کہ پاک نہ ہوسکیں بلکہ متنجس ہوجاتے ہیں کہ ان کو پاک کیا جاسکتا ہے، مگر چونکہ فقہ میں نجس کا اطلاق متنجس پر بہ کثرت ہوا ہے، اس لئے یہ فرق کی بات ذہول میں پڑگئی، یہی صورت حدیث[2] "المؤمن لاینجس" میں بھی ہے کہ یہ بتلانا ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) اور بقول حضرت شاہ صاحبؒ کے ان کی دقت نظر کا بھی آئینہ دار ہیں، کئی جگہ انہوں نے امام اعظم کی طرف سے بے جا نقد کرنے والوں کا دفاع بھی خوب کیا ہے اور امام صاحب کی محدثانہ و مجتہدانہ جلالت قدر کو نمایاں کیا ہے۔

قابل نقد بات: مگر ہمیں ان کی یہ تحقیق سے گری ہوئی بات ضرور کھٹکی کہ انہوں نے تنقیح الانظار میں لکھ دیا، عمرو بن عبید حفظ واتقان میں امام ابوحنیفہ کے کم مرتبہ نہ رکھتے تھے، حالانکہ عمرو بن عبید کو عمرو بن علی نے متروک الحدیث، صاحب بدعت کہا، یحییٰ بن سعید نے بھی روایت کے بعد اس کو ترک کردیا تھا، یحییٰ و عبدالرحمن اس سے روایت نہ لیتے تھے، ابوحاتم نے متروک الحدیث کہا، نسائی نے لیس ثقتہ و لا یکتب حدیثہ لکھا، امام احمد نے لیس باھل ان یحدث عنہ کہا، ابن معین نے لیس شیٔ کہا، اور دوسرے حضرات نے جھوٹی حدیثیں بیان کرنے کا بھی الزام لگایا، پوری تفصیل تہذیب ص ۷۰ ج ۸ تا ص ۷۴ ج ۸ میں ہے۔ آخر میں ساجی کا قول نقل کیا کہ عمرو بن عبید کے مثالب (برائیاں) کہاں تک بیان ہوں، بہت لمبی داستان ہے اور اس کی روایت کردہ حدیثیں روایت اہل البیت سے مطابقت و مشابہت نہیں رکھتیں۔

ابن حبان نے کہا کہ پہلے وہ اہل ورع وعبادت میں سے تھے پھر بدل گئے اور مع اپنے ساتھیوں کے حسن کی مجلس ترک کردی، پھر وہ سب معتزلہ کہلائے اور عمرو بن عبید سبّ صحابہ کرتا، اور حدیث میں کذب تک کا ارتکاب کیا اگرچہ وہما گیا یعنی غلطی سے اور عمداً نہیں کہ تاہم اس میں کلام وطعن بہت بہت زیادہ ہے۔

امام اعظم کا ذکر خیر: غالباً ان ہی سب مطاعن ومثالب کی وجہ سے امام ابوداؤد نے فرمایا تھا کہ "امام ابوحنیفہ ایک ہزار عمرو بن عبید جیسوں سے بہتر ہیں" (تہذیب ص ۷۰ ج ۸) ایسی حالت میں محقق ابن الوزیر الیمانی کے مذکورہ بالا جملہ کی قیمت معلوم!! اور غلطی وخطا سے معصوم کون ہے؟ آپ کا پورا نام عزالدین محمد بن ابراہیم بن علی بن المرتضی الشہیر بابن الیمانی ہے، رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ۔ آپ کا تذکرہ مقدمہ انوارالباری ص ۱۴۴ ج ۲ میں نمبر ۲۵۴ ج ۲ پر ہونا چاہیے تھا (مؤلف)

[2] صحیح بخاری ص ۱۶۷ باب غسل المیت میں وقال سعد کی جگہ دوسرا نسخہ قال ابوعبداللہ النجس القذر بھی ہے، جو مطبوعہ بخاری کے حاشیہ پر ہے، حافظ نے لکھا: نسخہ صغانی میں قال ابوعبداللہ الخ ہے اور ابوعبداللہ سے مراد بخاری ہی ہیں اور ان کا مقصد اس وصف نجاست کی نفی کرنا ہے، مومن سے حقیقۃً بھی اور مجازاً بھی (فتح الباری ص ۸۳ ج ۳) حافظ کی اس تصریح سے بھی ابن الوزیر کے قول کی تائید ہوتی ہے، والحمدللہ مؤلف"

[1] حافظ نے باب غسل المیت (بخاری ص ۱۶۷) وقال ابن عباس المسلم لا ینجس حیا و لا میتا" پر لکھا: سعید بن منصور نے اس کو بواسطہ ابن عباس اس طرح موصولاً روایت کیا ہے "لا تنجسوا موتاکم فان المؤمن لیس ینجس حیا و لامیتا، اس کی اسناد صحیح ہے، یہ دارقطنی میں مرفوعاً بھی مروی ہے، اور اسی کی حاکم نے بھی ابوبکر وعثمان ابنی ابی شیبہ سے بطریق سفیان تخریج کی ہے، لیکن مصنف ابن ابی شیبہ میں سفیان سے سعید بن منصور کی طرح موقوفاً ہی ہے (فتح الباری ص ۱۸ ج ۲)

معارف السنن (للعلامۃ البنوری عم فیضھم میں قولہ "ان المؤمن لاینجس" پر عمدہ مجموع سے لکھا: اس طرح صحیحین کے بھی الفاظ ہیں اور ایک حدیث میں لا تنجسوا الخ وارد ہے، رواہ البخاری تعلیقاً موقوفا علی ابن عباس فی الجنائز (باب غسل میت) وقد وصلہ ابن ابی شیبۃ فی المصنف ورواہ الحاکم فی المستدرک مرفوعاً الخ (ص ۴۰۰ ج ۱ معارف)

یہاں رواہ البخاری کا مرجع بظاہر لا تنجسوا الحدیث ہے جو بخاری میں اس جگہ نہیں ہے، دوسرے لاتنجسوا الحدیث کی روایت مصنف سے مرفوعاً قرار دینا درست نہیں بلکہ حسب تحقیق حافظ موقوفاً ہی ہے جیسا کہ اوپر ذکر ہوا ہے اور حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی اس کی رفع کو معلول فرمایا، اسی لئے اس مقام کی مزید تحقیق ہوتو اچھا ہے۔ واللہ الموفق "مؤلف"

[2] اس موقع پر فیض الباری ص ۳۶۱ ج ۱ سطر ۱۹ میں خبط عبارت ہوگیا ہے، صحیح اس طرح سے ہے: وعلیہ قولہ علیہ السلام "المؤمن لا ینجس" اما قولہ تعالیٰ "انما المشرکون نجس...... فاعلم ان فی الایۃ حکمین الخ ہم نے اوپر حضرت شاہ صاحبؒ کی تقریر کو صحیح واضح کردیا ہے، چونکہ اس قسم کا خبط عبارت اور ضبط تقریر درس میں اوہام واغلاط بہ کثرت ہوتے ہیں اس لئے آئندہ طباعت فیض الباری، انوارالباری کی روشنی میں ہونی چاہیے، تاکہ اس کا فائدہ زیادہ اور صحیح و مستحکم بھی ہو۔ واللہ الموافق والمیسر "مؤلف"

کہ مومن کے اعضاء وجوارح اور بدن پلید ونجس نہیں ہوجاتا بلکہ نجاست حقیقی یا حکمی لگنے سے وہ متنجس (نجاست والا) ہوجاتا ہے اور جو غسل وغیرہ سے پاک ہوسکتا ہے یا یہ کہ جیسا تم سمجھتے ہوا ایسا نجس نہیں ہوجاتا کہ اس کے ساتھ ملنا جلنا مصافحہ کرنا ساتھ کھانا کھانا وغیرہ ترک کردو کیونکہ اس کی نجاست عارضی وحکمی اور قابل زوال ہے عینی وذاتی نہیں جو زائل نہ ہوسکے۔

آیت قرآنی کا جواب

فرمایا: آیت میں دو چیزوں کا ذکر ہے ایک نجاست مشرکین دوسری مسجد حرام میں ان کے داخلہ کی حرمت وممانعت اول کے بارے میں مذاہب کی تفصیل اوپر گزر چکی ہے بعض حضرات نے اس کو نجاست عین پر محمول کیا ہے اور بعض نے نجاست معنوی واعتقادی پر، پہلے حضرات کو تو یہ کہنا ہی چاہیے کہ کوئی کافر نہ مسجد حرام میں داخل ہوسکتا ہے نہ کسی دوسری مسجد میں کیونکہ ان کے نزدیک وہ آیت کے پہلے جملہ کی رُو سے نجس العین ہے حالانکہ احادیث صحیحین وغیرہما سے کفار کا دخول مسجد ثابت ہے قاضی ابوبکر بن العربی مالکی نے اس کا یہ جواب دیا کہ ایسے واقعات ممانعت کے سال سے قبل[1] کے ہیں پھر یہ کہ آیت اگرچہ مسجد حرام کی تخصیص ہے لیکن تعلیل کی وجہ سے حکم عام ہوگیا یعنی نجس ہونے کی وجہ سے حکم تمام مساجد کے لیے یکساں ہوگیا

شافعیہ سے نجاست مشرک کے بارے میں تصریحات نہیں ملتیں تاہم مسجد حرام میں داخلہ کو وہ بھی حرام کہتے ہیں اور دوسری سب مساجد میں سب جائز کہتے ہیں مالکیہ کی طرح حکم ممانعت کو عام نہیں کرتے

جامع صغیر وسیر کبیر کا فرق

حنفیہ مشرک کو نجس العین نہیں مانتے اور جامع صغیر امام محمد میں یہ بھی ہے کہ وہ مسجد حرام اور دوسری مساجد میں داخل ہوسکتا ہے مگر "سیر کبیر" امام محمد میں ظاہر نص قرآنی کے موافق یہی ہے کہ مسجد حرام میں ہمارے نزدیک بھی داخل نہیں ہوسکتا اور ہم اسی کو معتمد مانتے ہیں کیونکہ یہ امام محمدؒ کی آخری تصنیف ہے۔

حضرت شاہ صاحب نے مشکلات القرآن ۱۹۷۔۱) میں آیت انما المشرکون نجس پر تحریر فرمایا غالباً ظاہر مسئلہ سیر کبیر کا درست ہے جامع صغیر کا نہیں اور مشرکین میں نجاست علاوہ اعتقادی شرکی نجاست کے بھی ضرور ہے اگرچہ اس بارے میں عند الضرورت مستثنیٰ

---

[1] تفسیر جصاص (۱۰۱۔۲) میں ہے کہ فتح مکہ کے بعد جب وفد ثقیف رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا تو ان کے لیے مسجد نبوی میں خیمہ لگایا گیا صحابہ نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ! یہ تو نجس لوگ ہیں (ان کو مسجد میں ٹھہرانا مناسب نہیں آپ نے فرمایا ان لوگوں کی نجاست کا اثر زمین پر نہیں پڑتا کیونکہ ان کی اعتقادی نجاست ان کے نفس (قلوب یا جانوں) تک ہے اور روایت ہے کہ حضرت ابوسفیان بھی بحالت کفر مسجد نبوی میں داخل ہوا کرتے تھے غرض ممانعت خداوندی کا تعلق صرف مسجد حرام سے ہے اور مقصد حج عمرہ سے ان کو روکنا ہے جس کے لیے کفار ومشرکین عرب اپنا استحقاق جتلاتے تھے اور مساجد پر نہ وہ دعوی داری واستحقاق کا معاملہ کرتے تھے نہ ان کے داخلہ سے ممانعت کا حکم صادر ہوا ہے اسی لیے صرف امام مالک نے عام حکم سمجھا ہے امام شافعی بھی حنفیہ کی طرح آیت کو مسجد حرام کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔

امام بخاری بھی صرف مسجد حرام ہی کے لیے دخول کافر کو ناجائز کہتے ہوں گے کیونکہ انہوں نے مستقل باب "دخول المشرک فی المسجد" قائم کیا ہے جو کتاب الصلوۃ ۶۷ میں ہے اگرچہ ان پر بھی یہ اعتراض ہوا ہے کہ جو حدیث وہ استدلال جواز میں لائے ہیں اس کا واقعہ بھی نزول آیت انما المشرکون نجس سے قبل کا ہے۔

ضروری تنبیہ: اس موقع پر حافظ وعینی دونوں نے مذاہب کی تفصیل اس طرح کی ہے: حنفیہ مطلقاً جواز دخول کے قائل ہیں مالکیہ اور مزنی شافعی مطلقاً منع کرتے ہیں اور شافعیہ مسجد حرام وغیر مسجد حرام میں فرق کرتے ہیں (فتح الباری)

تفسیر مظہری ۱۷۶۔۴ میں آیت انما المشرکون نجس کے تحت لکھا کہ حنفیہ کے نزدیک کافر کا دخول مسجد حرام جائز ہے لہٰذا دوسری مساجد میں بطریق اولی جائز ہوگا اس سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کا مسلک خود حنفیہ نے بھی اور دوسروں نے غلط نقل کیا ہے ورنہ ان کا اور شافعیہ کا مسلک متحد ہے کیونکہ "سیر کبیر" امام محمد میں جو حسب تحقیق حضرت شاہ صاحب وعلامہ کوثری امام محمد کی آخری تصانیف میں سے ہے اور جامع صغیر سے بعد کی ہے اس میں ہے کہ مسجد حرام میں حنفیہ کے نزدیک بھی کافر مشرک کا دخول ناجائز ہے واللہ تعالیٰ اعلم (مولف)

صورتیں موجود ہیں اور اسی لیے اسلام لانے کے بعد کافر ومشرک پر غسل واجب ہوتا ہے۔ (کمافی الروض من اسلام عمر) اور کافر ومشرک کنویں میں گر جائیں تو کنویں کا پانی بھی نکالا جائے گا (کمافی ردالمحتار عن ابی حنیفہ) اس کے ساتھ ہی یہ بھی ماننا پڑے گا کہ ان کی نجاست ایسی بھی نہیں کہ زمین اس سے نجس ہو جائے (کمافی حدیث ثقیف عند الطحاوی) نیز یہ کہ حکم فلا یقربوا المسجد الحرام اسی کے ساتھ خاص ہے اگر چہ علت عام ہے کیونکہ کفار سب مساجد پر اپنا دعویٰ واستحقاق نہ جتلاتے تھے بلکہ صرف مسجد حرام کے دعوے دار تھے جس سے انکو محروم وممنوع کر دیا گیا اور حج وعمرہ سے روک دیا گیا کہ ان کو نجاست کفر وشرک کے ساتھ حج وعمرہ کا کوئی حق نہیں اور اس کے حکم کی سختی کو مبالغہ سے بیان کیا گیا کہ مسجد حرام کے قریب بھی نہ ہو سکیں گے اگر چہ مقصد خاص تھا یعنی صرف حج وعمرہ سے روکنا تاہم حضرت شاہ صاحب نے لکھا کہ میں اس حکم کو غرض ومقصد مذکور پر مقصود ومحدود نہیں سمجھتا بلکہ درمیانی صورت خیال کرتا ہوں (کہ حج وعمرہ کے ساتھ دخول مسجد حرام سے بھی روک دیئے گئے۔) الخ علامہ کوثری نے بلوغ الامانی فی سیرۃ الامام محمد بن الحسن الشیبانی ۶۴ میں لکھا کہ امام محمد کی تصانیف میں جو بطریق شہرت وتواتر منقول ہوئی ہیں وہ چھ ہیں مبسوط جامع صغیر جامع کبیر زیادات سیر صغیر سیر کبیر ان ہی کو ظاہر الروایۃ فی المذہب کہا جاتا ہے باقی کتب فقہیہ غیر ظاہر الروایہ کہلاتی ہیں کیونکہ بطریق آحاد منقول ہوئی ہیں ان چھ کتابوں میں سیر کبیر ''امام محمد'' کی اواخر مولفات میں سے ہے جس کی عظمت وقدر معروف ہے اس کتاب کا ترکی میں ترجمہ ہو گیا تھا تاکہ مجاہدین دولت عثمانیہ کو احکام جہاد پر اس سے پوری بصیرت حاصل ہو سکے اور یہ کتاب شرح سرخسی کے ساتھ دائرۃ المعارف حیدر آباد سے چاروں جلدوں میں شائع ہو چکی ہے'' الخ

لمحہ فکریہ: یہاں یہ تفصیل اس لیے بھی دی گئی ہے کہ فقہ حنفی کے اوائل واواخر کے فیصلوں پر پوری نظر ہونا ضروری ہے اور ہمارے حضرت شاہ صاحب حنفی مسائل میں اس امر کی بڑی چھان بین کیا کرتے تھے کہ کون سے مسائل حنفیہ زیادہ معتمد ہیں اسی لیے وہ فقہاء حنفیہ کے بیان کردہ بہت سی پکی استاد لیے ہوئے مسائل پر کڑی نظر کیا کرتے تھے حتی کہ بعض مسائل میں جب ان کو یہ اطمینان ہو جاتا تھا کہ بہ نسبت فقہاء حنفیہ کے دوسرے حضرات نے امام اعظم وغیرہ سے زیادہ صحیح وپختہ نقل پیش کی ہے تو اسی کو ترجیح دیا کرتے تھے مثلاً مسئلہ بیع ثمار قبل وبدو الصلاح میں وقت درس بخاری شریف فرمایا ہدایہ میں ہے کہ اگر بیع ثمار بلا اطلاق کر دی اور بعد کو ترک ثمار علی الاشجار کی اجازت دیدی تو مشتری کے لیے پھلوں کی بڑھوتری حلال ہے، لیکن شامی نے قید لگادی کہ یہ جب ہی ہے کہ عقد کے اندر ترک نہ مشروط ہو اور نہ معروف بین الناس ہو۔ ورنہ معروف کالمشروط ہوگا میرے نزدیک شامی کی تفصیل مذکور مختار نہیں ہے اور معروف کالمشروط نہ ہوگا یعنی پھلوں کی بڑھوتری مشتری کیلئے طیب ہوگی۔ ابن ہمام نے بھی بلا فصل حلال کہا ہے اور جب میں نے فتاویٰ تیمیہ میں امام ابوحنیفہؒ کی نقل دیکھی تو پورا اطمینان ہو گیا کہ شامی کی تفصیل غیر مختار ہے اور معروف کالمشروط والی بات ناقابل التفات ہے۔

انوارالباری کی اہمیت

ہم نے جو انوارالباری میں حضرت شاہ صاحب کے نہایت احتیاط کے ساتھ خصوصی افادات نقل کرنے کا التزام کیا ہے اور اسی طرح دوسرے حضرات محققین ومحدثین کی نقول قیمہ عالیہ کی کھوج وتلاش میں سر کھپانے کی دردسری مول لی ہے اس کا مقصد وحید یہ ہے کہ امت کے سامنے نکھرے ہوئے حقائق وعلوم آجائیں اور علوم نبوت کی شرح بطور حرف آخر آشکار ہو جائے اس غرض سے اکثر اوقات بحث بہت زیادہ لمبی بھی ہو جاتی ہے مگر امید ہے کہ ناظرین انوار الباری اسکو قدر کی نظر سے دیکھیں گے اور اہل علم ونظر انکو پڑھ کر اپنے مفید اصلاحی مشوروں سے بھی احقر کو مستفید کرتے رہیں گے ولہم الاجر عند اللہ۔

---

[1] افسوس آجکل کل علماء امت اور مفتیان دین متین میں شاذ ونادر ہی کوئی کتب ظاہر الروایت کا مطالعہ کرنے والا ملے گا جو ان کے تقدم وتاخر پر بھی نظر رکھے اور قبل وبعد کے فیصلہ کا موازنہ کرے اور فقہاء کے بیان کردہ مسائل کو احادیث وآثار اور اقوال سلف کی روشنی میں جانچنے والا تو اس وقت شاید ہی کوئی ہو پھر فقہاء حنفیہ کے درجات علم وتحقیق پر بھی نظر رکھنی کچھ کم اہم نہیں ہے جس کی طرف حضرت شاہ صاحب کے اشارات ملتے ہیں۔

نجاست کافر عند الحنفیہ

حضرت شاہ صاحب کی عبارت مشکلات القرآن سے اوپر درج ہوئی ہیں یہاں درس بخاری کے وقت آپ نے مزید فرمایا ہماری کتب حنفیہ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے کفار و مشرکین کی نجاست ابدان کو نجاست شرک کے سوا درجہ دیا ہے بدائع[1] میں امام ابوحنیفہ سے روایت موجود ہے کہ کنویں میں کافر گر جائے اور زندہ نکل آئے تب بھی سارا پانی نکالا جائے گا کتاب الذخیرہ میں بھی کتاب الصلوۃ للحسن سے یہی مسئلہ نقل ہوا ہے، اسی طرح کافر کے اسلام لانے پر غسل کا مسئلہ ہے کہ اس کے لیے بھی کتب فقہ حنفی میں وجوب کا قول موجود ہے غرض حنفیہ کے یہاں بھی کفار کی نجاست شرک سے زیادہ کا ضرور موجود ہے لیکن یہ حدود قائم کرنی دشوار ہیں کہ کہاں تک اس کا اجراء کرتے چلے جائیں گے اور کہاں پر روک دیں گے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کے اصول تحقیق

گہری نظر سے حضرت شاہ صاحبؒ کی شان تحقیق وریسرچ کو ملحوظ رکھئے تو اندازہ ہوگا کہ آپ نے متقدمین ومتاخرین کے علوم وتحقیقات کی چھان بین کی، اور ان کے درجات کی تعیین کر کے ایک نہایت عظیم الشان علمی باب کا افتتاح فرمایا تھا، اور اگر اسی طریقہ کو اپنایا جاتا تو بے نہایت علوم نبوت کے پٹ کھل جاتے ہیں، مگر صد ہزار افسوس!! ہوا یہ کہ حضرت شاہ صاحبؒ کے بعد نا قابل ذکر اسباب کے تحت بڑی تیزی سے علمی رجعت قہقری شروع ہوگئی، اور آج حالت یہاں تک گرگئی کہ بعض چوٹی کے مدارس عربیہ کے شیخ الحدیث بھی (جو توفیق مطالعہ سے محروم ہیں) بڑے فخر سے یہ کہہ دیتے ہیں کہ ہم تو صرف اپنے استاذ کی تحقیق بیان کریں گے، ہمیں دوسروں کی تحقیقات دیکھنے اور بیان کرنے کی ضرورت نہیں والی اللہ المشتکی۔

ہم نے چونکہ بہت تھوڑی مدت کے اندر علم کا غیر معمولی وحیرت انگیز عروج نزول دیکھا ہے اس لئے کبھی کبھی چند کلمات کہنے پر مجبور ہو جاتے ہیں، جن کی وجہ سے بعض حضرات کو ہم سے شکایت بھی ہوتی ہے، لیکن

من آنچہ شرط بلاغ است باتو می گویم   تو خواد از سخنم پندگیر، خواہ ملال

مشہور جواب اور اشکال

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا "انما المشرکون نجس" کا جواب جو صاحب کشاف وجصاص وغیرہ نے دیا ہے کہ مراد نجاست شرک ہے اور اسی کی وجہ سے ان کو قرب مسجد حرام اور حج وعمرہ وغیرہ سے روکا گیا ہے اس میں میرے نزدیک یہ اشکال ہے کہ لفظ قرآن کا ترک انکشاف غرض ومقصود کے بعد بھی اس طور سے نہیں ہوسکتا، کہ اس کا کوئی حکم واثر بھی باقی نہ رہے، البتہ اس قسم کا توسع احادیث میں ہوسکتا ہے، کیونکہ ان کی روایت بالمعنی عام ہوگئی تھی، قرآن مجید میں ایسا توسع اختیار کرنا دشوار ہے، خصوصاً ایسی صورت میں کہ آیت کے چند جملوں میں باہم کھلی مناسبت وتعلق موجود ہو جیسی یہاں دونوں جملوں میں ہے، کہ پہلے جملے میں کفار کا نجس ہونا ظاہر کیا گیا اور دوسرے میں قرب مسجد حرام سے روکا گیا، ان دونوں جملوں میں باہمی ربط بہت گہرا ہے اور لفظ نجس کا اثر حکم مذکور پر نہایت نمایاں ہے اسی لئے میں نے روایت "سیر کبیر" کو ترجیح دی ہے کہ ان کا دخول مسجد حرام میں ناجائز ہے، اور ان کی نجاست نجاست شرک سے مزید ہے، رہا دوسری مساجد کا دخول تو اس میں توسع ہوسکتا ہے اور اس کی وجہ میرے نزدیک یہ ہے کہ اصولیین نے عموم حکم کو صرف اعادہ وافراد محکومین کے لئے مانا ہے ازمنہ وامکنہ کے لئے نہیں، اگرچہ ایک جماعت اس طرف بھی گئی ہے مگر میرے نزدیک مختار وراجح بات یہی ہے کہ عموم حکم کا تعلق صرف افراد وآحاد سے ہے، اور احوال ازمنہ وامکنہ، چونکہ موضوع

---

[1] کذا فی رد المختار فی البئر تحت قولہ کا ذمی محدث الخ ۱۹۷۔ اگرچہ شامی نے یہ بھی لکھ دیا ہے کہ شاید نزح بئر احتیاطی ہے شامی کی یہ رائے قابل تامل ہے کیونکہ سیر کبیر کی تصریح کے بعد اس نزح بئر کے مسئلہ میں شدت آجاتی ہے اور پھر درجہ احتیاط نہیں بلکہ درجہ وجوب کا قول مناسب ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم فتاوی دار العلوم دیوبند ۳۴۔۸۳ جلد اول میں شامی کے احتیاطی قول کو نمایاں کیا گیا ہے حالانکہ ہمارے نزدیک تحقیق مذکورہ بالا کے بعد وہ مرجوح ہے مولف

احکام میں نہیں ہیں، اس لئے ان کو نہ لفظ شامل ہوتا ہے اور نہ وہ عموم حکم کے تحت آتے ہیں، لہٰذا اب نجاست شرک پر بھی محدود کرنے کی ضرورت نہیں، اور اس کو بے تکلف نجاست معروضہ پر محمول کر سکتے ہیں اور اس کے باوجود نہی وممانعت کو صرف مسجد حرام تک محدود کرنے میں بھی کوئی مضائقہ نہ ہوگا، اس لئے کہ عموم حکم فی الافراد، عموم حکم فی الامکنہ کو مستلزم نہیں (جس سے ساری مساجد اس کے تحت آجائیں گی)

عموم افراد قوی ہے: اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ نظریہ عموم حکم فی الافراد کا قوی ہے اور عموم فی الامکنہ وغیرہ کا ضعیف اور اسی لئے اس کا انکار بھی کیا گیا ہے۔

ابن رشد کا جواب: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: اشکال مذکور کا جواب ابن رشد نے یہ دیا ہے کہ مشرکین پر نجس کا اطلاق بطور مذمت کے ہوا ہے، یعنی حق تعالیٰ نے ان کی مذمت میں مبالغہ کر کے ان کو بمنزلہ انجاس قرار دیا ہے نہ یہ کہ وہ حقیقۃ انجاس ہیں۔

حاصل اجوبہ: آخر میں چار جواب یکجا مختصراً لکھے جاتے ہیں (۱) نجاست سے مراد نجاست شرک ہے، مگر اس میں لفظ کو غیر معروف معنی پر محمول کرنا پڑے گا، کیونکہ معروف تو نجاست متعارفہ ہے، جس سے طبائع کو تنفر ہو، دوسرے جواز دخول کے مسئلہ میں اشکال ہوگا چونکہ عدم قرب کا حکم صریح موجود ہے، تیسرے اس کا ربط فقہ حنفی کے ان مسائل سے نہ ہوگا جن سے نجات شرک پر مزید نجاست (یعنی نجاست ابدان) کا بھی ثبوت ملتا ہے، البتہ اگر روایات جامع صغیر کو اختیار و ترجیح ہو تو یہ جواب صحیح ہو سکتا ہے۔

(۲) مراد نہی وممانعت قرب سے حج وعمرہ کو روکنا ہے، محض دخول نہیں اس جواب میں یہ اشکال ہے کہ اس سے تعبیر قرآنی کو یکسر نظر انداز کرنا پڑتا ہے، جس کسی طرح جائز وموزوں نہیں، خصوصاً جبکہ آیت کے دونوں جملوں میں واضح مناسبت وتعلق موجود ہے، کیونکہ حکم نجاست بتلا رہا ہے کہ غرض شارع مطلقاً دخول کو روکنا ہے صرف حج وعمرہ سے روکنا نہیں ہے۔ (۳) لفظ نجس مذمت کے طور پر بولا گیا ہے اور جو لفظ مذمت یا مدح کے لئے بولا جاتا ہے اس میں لفظی رعایت نہیں ہوتی، بلکہ صرف معنی ومقصود کا لحاظ ہوتا ہے لہٰذا یہاں نجس حقیقی کے احکام مرتب نہیں ہوں گے (۴) مراد نجاست سے معنی متعارف ہی ہیں اور ممانعت دخول مسجد حرام سے بھی تسلیم ہے جیسا کہ روایت ''سیر کبیر'' میں ہے۔

سبحان اللہ کا محل استعمال

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: منظومہ ابن وہبان سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسے کلمات کا استعمال غیر موضوع مواقع میں درست نہیں لیکن میں کہتا ہوں کہ ایسا بہ کثرت ہوا اور دہوا ہے، جس طرح یہاں ہے کہ کلمہ مذکورہ تسبیح کیلئے واضع ہوا ہے مگر یہاں تعجب کے لئے بولا گیا، اس لئے اس کے غیر درست ہونے کا فیصلہ محل نظر ہے۔

باب الجنب يخرج ويمشي في السوق وغيره. وقال عطاء يحتجم الجنب ويقلم اظفاره ويحلق راسه وان لم يتوضاء

(جنبی باہر نکل سکتا ہے اور بازار وغیرہ جا سکتا ہے، اور عطاء نے کہا کہ جنبی پچھنے لگوا سکتا ہے، ناخن ترشوا سکتا ہے اور سر منڈوا سکتا ہے۔ اگرچہ وضو بھی نہ کیا ہو)

(۲۷۷) حدثنا عبد الاعلى بن حماد قال ثنا يزيد بن ذريع حدثنا سعيد عن قتادة ان انس بن مالك حدثهم ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يطوف على نسآئه في الليلة الواحدة وله يومئذ تسع نسوة

(۲۷۸) حدثنا عياش قال حدثنا عبدالاعلى قال ثنا حميد عن بكر عن ابي رافع عن ابي هريرة قال لقيني رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا جنب فاخذ بيدي فمشيت معه حتىٰ قعد فانسللت فاتيت الرحل فاغتسلت ثم جئت وهو قاعد فقال اين كنت يا ابا هريرة ؟فقلت له فقال سبحان الله ان المؤمن لا ينجس

ترجمہ ۲۷۷: حضرت انس بن مالک نے بیان کیا کہ نبی کریم اپنی تمام ازواج مطہرات کے پاس ایک ہی رات میں تشریف لے گئے اس وقت آپ علیہ کے نکاح میں نو بیبیاں تھیں۔

ترجمہ ۲۷۸: حضرت ابوہریرہ نے کہا کہ میری ملاقات رسول اللہ علیہ سے ہوئی، اس وقت میں جنبی تھا، آپ علیہ نے میرا ہاتھ پکڑ لیا اور میں آپ علیہ کے ساتھ چلنے لگا، آخر آپ علیہ ایک جگہ بیٹھ گئے اور میں آہستہ سے اپنے گھر آیا اور غسل کر کے حاضر خدمت ہوا، آپ علیہ ابھی بیٹھے ہوئے تھے، آپ علیہ نے دریافت فرمایا کہ ابوہریرہ کہاں چلے گئے تھے میں نے واقعہ بیان کیا آپ علیہ نے فرمایا سبحان اللہ مومن نجس نہیں ہوتا۔

تشریح: پہلی حدیث سے معلوم ہوا کہ غسل جنابت سے قبل چلنے پھرنے کی ممانعت نہیں، کیونکہ خود آپ علیہ سے ثابت ہے کہ آپ علیہ ایک بی بی کے پاس سے دوسری کے پاس بحالت جنابت تشریف لے گئے، ظاہر ہے کہ ازواج مطہرات کی کے بیوت اگرچہ قریب قریب تھے، مگر ایک گھر سے دوسرے گھر میں جانا تو ہوا، جس سے جواز خروج ومشی کا ثبوت ہوا، اسی سے ترجمۃ الباب کی مطابقت بھی ہوگئی، اگرچہ بازار میں جانے کا ثبوت نہیں ہوا تاہم قیاس کر کے وقت ضرورت میں اس کا جواز بھی مفہوم ہوتا ہے، لیکن امام بخاری اس سے زیادہ توسع کرنا چاہتے ہیں، جس کے لئے وغیرہ کا مجمل لفظ بڑھا کر وضاحت کے لئے آگے عطاء کا قول بھی ترجمہ کا جزو بنایا ہے، دوسری حدیث میں "ان المؤمن لاینجس" کے عموم سے بھی اپنے عام دعوے کے لئے ثبوت مہیا کیا ہے، یہ دونوں حدیثیں پہلے بھی گزر چکی ہیں۔

بحث ونظر: حافظ نے لکھا کہ امام بخاری نے عطاء کا اثر اپنے عام مسلک جواز تشاغل الجنب بغیر غسل پر استدلال کیلئے پیش کیا ہے، یعنی جنبی غسل سے قبل ہر شغل میں لگ سکتا ہے، مگر اس بارے میں عطاء کا خلاف دوسرے حضرات نے کیا ہے جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے حسن بصری وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ وہ سب کاموں سے پہلے وضوء کو مستحب قرار دیتے تھے (فتح ۲۷۰ ج ۱)

اس سے معلوم ہوا کہ حسن بصری وغیرہ وضو یا غسل سے قبل بحالت جنابت دوسرے کاموں میں مشغول ہونے کو پسند نہ کرتے تھے یا مکروہ سمجھتے تھے، محقق عینی نے لکھا:۔ یہ قول خروج ومشی فی السوق کا اگرچہ فقہاء کا ہے مگر ابن ابی شیبہ نے حضرت علی، حضرت عائشہ، حضرت ابن عمر، حضرت عمر، شداد بن اوس، سعید بن المسیب، مجاہد، ابن سیرین، زہری، محمد بن علی، نخعی سے اور محدث بیہقی نے سعد بن ابی وقاص، عبداللہ بن عمرو، ابن عباس، عطاء وحسن سے بھی نقل کیا ہے یہ سب بحالت جنابت کچھ نہ کھاتے تھے، نہ گھر سے نکلتے تھے، تا آنکہ وضو نہ کر لیتے تھے۔ (عمدہ ص ۱۲ ج ۳)

حضرت شاہ ولی اللہ کا ارشاد

آپ نے حجۃ اللہ "باب ما یباح للجنب والمحدث وما لایباح لهما" ص ۱۸۰ ج ۱ میں لکھا کہ جس کو رات میں جنابت لاحق ہو، اس کے لئے حضور علیہ نے ارشاد فرمایا کہ وضو کرو، اور شرم گاہ کو دھو لو اور پھر سو جاؤ! میں کہتا ہوں کہ جنابت چونکہ فرشتوں کی صفات وطبائع کے منافی ہے اور وہ ہر وقت انسان کے ساتھ لگے رہتے ہیں، اس لئے مومن کے لئے حق تعالیٰ کو یہی پسند ہوا کہ وہ بحالت جنابت یوں ہی آزادی ولاپرواہی سے اپنی حوائج، نوم واکل وغیرہ میں مشغول نہ ہو، اور طہارت کبری (غسل) نہ کر سکے تو کم از کم طہارت صغریٰ (وضو) ہی کر لے، کیونکہ فی الجملہ طہارت کا حصول دونوں ہی سے حاصل ہو جاتا ہے، اگرچہ شارع نے ان دونوں کو جدا جدا حدثوں پر تقسیم کر دیا ہے۔

افادۃ الانور: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا جنبی کے لئے قبل النوم طہارت مستحب ہے، جیسا کہ امام اعظم وامام محمد سے مروی ہے اور امام طحاوی نے امام ابو یوسف سے **لاباس بتر که** نقل کیا ہے، لیکن وہ بھی خلاف اولیٰ ہونے پر دال ہے، لہٰذا اس مسئلہ میں تینوں ائمہ کا کوئی اختلاف میرے نزدیک نہیں ہے اور وجوب طہارت کا قول صرف داؤد ظاہری کا ہے۔

معانی الآثار اور موطأ امام مالک میں حضرت ابن عمرؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ جنبی کے لئے قبل النوم ناقص الوضو بھی کافی ہے اور ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں بہ سند قوی مرفوعا روایت کیا ہے کہ جنبی اگر سونے سے پہلے وضو نہ کرے تو تیمم ہی کر لے (العرف الشذی ص ۶۴) پہلے گزر چکا ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ وضوء غیر مفروض کی جگہ تیمم کے جواز کو ترجیح دیتے تھے فتذکر وانہ ینفع لک واللہ الموفق والمیسر۔

حافظ ابن تیمیہ کا مسلک

آپ نے بھی امام بخاری کی طرح توسع کیا ہے اور لکھا ہے کہ جنبی کے لئے حلق راس اور قص ظفر و شارب وغیرہ میں کوئی کراہت نہیں ہے اور نہ اس کی کراہت پر کوئی دلیل شرعی موجود ہے۔ (فتاویٰ ص ۴۴ ج ۱)

حنفیہ کا مسلک: عالمگیری ص ۳۵۸ ج ۵ (مطبوعہ دمشق) میں ہے کہ بال منڈانا، ناخن کترانا، بحالت جنابت مکروہ ہے، اس مسئلہ پر اگرچہ اس وقت باوجود تلاش شافعی بحث نہیں ملی لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضور علیہ السلام بجز مشی و خروج کے اور کوئی فعل بحالت جنابت ثابت نہیں ہے، اور چونکہ وہ بہ ضرورت دخول بیوت دیگر ازواج ہوا ہے، اس لئے اس سے بقدر ضرورت ہی جواز بلا کراہت کا ثبوت ہوگا، اور دوسرے کاموں کے لئے بے ضرورت کراہت ہی رہے گی اس لئے کہ حضور ﷺ سے، بحالت جنابت قوم بھی بغیر وضو یا تیمم کے ثابت نہیں ہے اور ابن ابی شیبہ و بیہقی نے بہت سے صحابہؓ سے نقل کر دیا ہے کہ وہ بغیر وضو خروج و اکل وغیرہ کسی کام کو بھی پسند نہ کرتے تھے، اور محدث بیہقی نے تو عطاء کا نام بھی ان ہی لوگوں میں ذکر کیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ان کا قول جو امام بخاریؒ نے نقل کیا ہے وہ بھی صرف بیان جواز بوقت ضرورت کے لئے ہوگا اور جو بلا ضرورت مراد ہو تو وہ بھی ممکن ہے کیونکہ جواز کراہت کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے، یہ تاویل اس لئے کی جا رہی ہے کہ ان کے دونوں قول میں تطبیق ہو سکے، واللہ تعالیٰ اعلم

طبی نقطہ نظر: راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ حلق شعر و قص اظافیر کی تصریح کراہت فقہائے حنفیہ نے غالباً اس لئے بھی کی ہے کہ یہ امور بحالت جنابت مضر صحت[1] بھی ہیں اور جو چیزیں مضر صحت ہیں جسم میں ان کا تناول بھی شرعاً ناپسندیدہ ہے غرض اکل و نوم اور مشی فی الاسواق وغیرہ کے لحاظ سے احتجام، حلق راس اور تقلیم اظفار وغیرہ امور میں ظاہری باطنی مضرتیں دونوں جمع ہوگئی ہیں، اس لئے بحالت جنابت ان سب اُمور سے اجتناب کا التزام[2] و اعتناء کرنا چاہیے۔ واللہ الموفق۔

---

[1] حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے عنوان "خصال الفطرۃ" کے تحت حجۃ اللہ ص ۱۸۲ ج ۱ میں لکھا کہ انسان کے بدن کے بعض مواضع کے بال حدث و جنابت کی طرح انقباض خاطر کا موجب ہوتے ہیں، اور اسی طرح سر اور داڑھی کے پراگندہ بال بھی ہیں اور ان امور کی اہمیت سمجھنے کے لئے اطباء کی تصریحات کی طرف رجوع کرنا چاہیے، جن سے معلوم ہوگا کہ بہت سے جاری عوارض، حزن قلب اور زوال نشاط کا سبب ہوتے ہیں، الخ معلوم ہوا کہ طبی نقطہ نظر کو بھی نظر انداز نہ کرنا چاہیے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

طبی نقطہ نظر سے مضرت کی مثال ایسی ہی ہے جیسے مشہور طبیب ابن ماسویہ نے لکھا کہ احتلام کے بعد اگر غسل نہ کرے، اور اسی حالت میں اپنی بیوی سے جماع کر لے تو اس سے بچہ پاگل یا مخبوط الحواس پیدا ہوگا (الطب النبوی لابن قیم ص ۲۱۸) ایسے ہی بحالت جنابت حلق راس و تقلیم اظفار کے بھی نقصانات ہو سکتے ہیں (حفظنا اللہ منہا)

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ایک جماع کے بعد دوسرے جماع سے قبل غسل یا وضوء کا شرعی تاکد بھی ظاہری و باطنی مصالح و فوائد پر مبنی ہے۔

خصال الفطرۃ کی تفصیل و توضیح: حدیث میں ہے کہ دس امور فطرت سے ہیں (جو حضرت ابراہیم علیہ السلام سے منقول ہیں اور تمام حنفی امتوں میں ان کا خصوصی اہتمام و رواج رہا ہے اور امت محمدیہ کو ان کا حکم بطور شعائر دیا گیا ہے کہ ان کو ترک نہیں کر سکتے) (۱) مونچھیں کم کرنا۔ (۲) داڑھی بڑھانا۔ (۳) مسواک استعمال کرنا (۴) منہ کو بذریعہ مضمضہ[3] کلی وغیرہ پوری طرح صاف رکھنا (۵) ناک کو پانی سے خوب صاف کرنا، (۶) ناخن کٹانا (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

---

[3] صحیح مسلم "باب خصال الفطرۃ" میں ہے کہ راوی حدیث مصعب نے کہا میں دسویں چیز بھول گیا، شاید وہ مضمضہ ہوگی اس پر قاضی نے کہا کہ شاید وہ نسیان شد، خصلت ختان ہوگی، جس کا ذکر پہلی حدیث الباب پانچ خصال فطرت کے اندر ہوا ہے۔ اور یہی بات زیادہ بہتر ہے واللہ اعلم (فتح الملہم ص ۴۲۱ ج ۱)

قیاس وآ ثار صحابہ

افسوس کہ مخالفینِ قیاس نے اگر اپنے کسی مسلک کو ثابت کرنے کیلئے قیاس سے کام لیا تھا تو بے محل، اور مجرد صحیح'' لکھنے کا التزام کرنے کے ساتھ آ ثار صحابہ کو بھی تراجم ابواب میں اپنے مسلک کی تائید میں تو جگہ دے دی گئی، لیکن دوسرے مسلک کے تائیدی آ ثار کو نظر انداز کر دیا گیا، جیسے اوپر کی بحث میں صرف عطاء کا قول اپنے مسلک کی سند میں پیش کر دیا گیا اور دوسرے کتنے ہی صحابہ کے مخالف آ ثار واقوال کو ذکر سے محروم کر دیا گیا، اس موقع پر کہنا پڑتا ہے کہ محدثینِ حنفیہ نے اس سلسلہ میں جس وسعت قلب ونظر کا ثبوت دیا ہے وہ دوسروں میں بہت کم ہے، امام طحاوی، محدث جمال الدین زیلعی، محقق عینی وغیرہ جہاں کسی مسئلہ میں احادیث وآ ثار جمع کرتے ہیں، تو بلاتعصب، تمام مذاہب حقہ کے دلائل ایک جگہ جمع کر دیتے ہیں، کاش! اسی روش کو ہمارے دوسرے اکابر امام بخاری، حافظ ابن حجر اور حافظ ابن تیمیہ وغیرہ بھی اختیار کرتے تو اس سے امت کو نفعِ عظیم ہوتا ولکن لاراد لقضائه ولا نقول الا ما یرضی به ربنا، ماشاء الله کام ومالم یشاء لم یکن، والحمد لله اولاً وآخراً وعلےٰ کل حال. رحمهم الله علیهم رحمة واسعة.

باب کینونة الجنب في المیت اذا توضأ قبل ان یغتسل

(غسل سے پہلے جنبی کا گھر میں ٹھہرنا جبکہ وضوء کرلے)

(۲۷۹) حدثنا ابو نعیم قال حدثنا هشام وشیبان عن یحیی عن ابی سلمة قال ساء لت عائشة اکان النبی صلی الله علیه وسلم یرقد وهو جنب قالت نعم ویتوضأ.

ترجمہ: حضرت ابوسلمہؓ نے کہا کہ میں نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے پوچھا کہ کیا نبی کریم ﷺ جنابت کی حالت میں گھر میں سوتے تھے؟ کہا ہاں! لیکن وضوء کر لیتے تھے۔

تشریح: بحالت جنابت گھر میں ٹھہرنے کی اجازت بتلائی ہے، کینونة، کان یکون کا مصدر ہے، اور اس وزن پر مصدر کم آتے ہیں،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) (۷) انگلیوں کے جوڑ اور دوسرے کان، ناک، ناف، بغل وغیرہ کے ان مواضع کو صاف کرنا جن میں میل کچیل اور گرد وغبار جمع ہوتا ہے (مجمع بحار الانوار ص ۸۴ ج ۱ میں ہے کہ ان سب کی صفائی ستھرائی کا اہتمام وضوء کے علاوہ مستقل سنت ہے) (۸) بغل کے بالوں کا دور کرنا (۹) زیر ناف بالوں کا دور کرنا (ہفتہ وار اس کا اہتمام بہتر ہے اور سہ روزہ یا روزانہ ہو سکے تو نہایت بہتر ہے کہ اس سے علاوہ صفائی کے قوتِ رجولیت میں بھی زیادتی ہوتی ہے (۱۰) پانی سے استنجاء کرنا (کہ پاکی و ستھرائی کا اعلیٰ میعار ہے اور بہت سی گندی بیماریوں سے محفوظ رکھتا ہے) آخر میں گزارش ہے کہ علماء وطلباء کو ''الطب النبوی'' لابن القیم کا بھی مطالعہ کرنا چاہیے!'' مؤلف''

ے اس موقع پر احقر نے بدائع الصنائع، مجمع الانہر شرح ملتقی الانہر، فتاویٰ خیریہ وغیرہ کتب فقہ دیکھیں، مگر بجز عالمگیری کے جنبی کے لئے حلق راس وتقلیم اظفار وغیرہ کے مسائل نہیں ملے، حالانکہ کتب فقہ کی کتاب الکراہیت اور باب الحظر والاباحۃ جیسے ابواب میں اس قسم کے مسائل بہت اہتمام واعتناء کے ساتھ درج ہونے تھے، ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ مشتغل بالفقہ کو صرف فقہی کتب کے مطالعہ پر انحصار نہ کرنا چاہیے، بلکہ کتب حدیث کا بہ کثرت مطالعہ کرنا چاہیے، اور اپنے علم واعمال کی تکمیل کرنی چاہیے کیونکہ کتب فقہ میں سے بہت سے شرعی احکام بیان وتفصیل سے رہ گئے ہیں۔

العرف الشذی ص ۶۴ ۱ اور معارف السنن ص ۴۰۰ ج ۱ میں مطلقاً لکھا گیا کہ جنبی کے لئے وہ سب معاملات جائز ہیں جو غیر جنبی کے لئے جائز ہیں، بجز دخول مسجد، طواف وقراءت قرآن کے، یہ بھی اختصار مخل ہے، کیونکہ دوسرے افعال ومعاملات اس درجہ میں ناجائز نہ سہی، مگر بہت سے افعال کی کراہت سے تو انکار نہیں ہو سکتا، اور نوم وغیرہ سے قبل استحباب وضوء کا مسئلہ تو سب کے نزدیک ہے، جس کی غرض تخفیف حدث ہے اور لئے جنبی وغیر جنبی میں فرق بیّن ہے۔

حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ حضور اکرم ﷺ بحالت جنابت میں کوئی چیز نہ کھاتے تھے تا آنکہ وضوء کر لیتے تھے (مجمع الزوائد از طبرانی وغیرہ ص ۲۷۴ ج ۱) حضرت عمرؓ نے حضور اکرم ﷺ سے سوال کیا کہ کیا آپ ﷺ نے بحالت جنابت کھایا؟ فرمایا! ہاں وضوء کر کے میں نے کھایا پیا ہے لیکن قراءة وصلوٰة بغیر غسل کے نہیں کروں گا (......) حضرت میمونہ بنت سعد نے حضور ﷺ سے پوچھا کہ کیا ہم بحالت جنابت کھا سکتے ہیں؟ فرمایا بغیر وضوء کے نہ کھانا چاہیے، عرض کیا سو سکتے ہیں؟ فرمایا بغیر وضوء کے مجھے وہ بھی پسند نہیں، کیونکہ ڈر ہے کہ موت آ جائے، اور حضرت جبرائیل جنابت کی وجہ سے اس کے جنازے میں شرکت نہ کریں۔ (ص ۲۷۵)

محقق عینی نے لکھا کہ ذوات الیاء میں سے تو حیدودۃ اور طیرورۃ آئے ہیں اور ذوات الولو میں سے کینونۃ کے علاوہ کیعوعۃ، دیمومۃ، قیدودۃ آیا ہے، محقق عینی نے مزید لکھا: کہا گیا ہے کہ امام بخاری نے اس ترجمۃ الباب سے حدیث ابی داؤد وغیرہ کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے جو حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ فرشتے اس گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں کتا، تصویر، یا جنبی ہو، میں کہتا ہوں کہ یہ بات مستبعد ہے کیونکہ اس جنبی سے مراد وہ ہے وہ غسل جنابت میں تساہل کرتا ہو، اور غسل نہ کرنے کا عادی ہو کہ اس کی نماز بھی فوت ہو جاتی ہو، وہ جنبی مراد نہیں جس سے باوجود ارادہ واہتمام غسل کے اتفاقی طور سے تاخیر ہو جاتی ہو یا مراد وہ جنبی ہے جو غسل سے قبل رفع حدث کا اہتمام وضوء سے بھی نہ کرے، کیونکہ وضوء سے بھی حدث کا ایک حصہ رفع ہو جاتا ہے، یہ تاویل اس لئے بھی ضروری ہوئی کہ حدیث ابی داؤد مذکور کی تصحیح ابن حبان وحکام نے کی ہے اور نجی کی وجہ سے تضعیف اس لئے صحیح نہیں کہ عجلی نے اس کی توثیق کردی ہے (عمدہ (ص ۶۳ ج ۲)

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ شاید امام بخاری نے حدیث ابی داؤد مذکور کی طرف اشارہ کیا ہے، کیونکہ وہ ان کی شرط کے موافق نہ تھی، اس لئے نہ لا سکے (اور غالباً یہ بتلاتا ہے کہ وہ حدیث اس ترجمۃ الباب وحدیث الباب کے خلاف نہیں ہے کیونکہ وضوء کر لینے سے وہ عدم دخول ملائکہ والی خرابی رفع ہو جاتی ہے، لہٰذا ارادہ واشارۂ تضعیف کی ضرورت نہیں۔ واللہ اعلم۔

نیز فرمایا کہ جب کوئی جنبی ہو جائے اور جلد غسل نہ کرے تو شریعت نے اس کے لئے وضوء اور تیمم کی اجازت دیدی ہے اور یہ تیمم پانی کی موجودگی میں بھی درست ہے جیسا کہ صاحب بحر کی رائے ہے، شامی کی رائے اس بارے میں کمزور ہے، کیونکہ حضور علیہ السلام سے تیمم کا ثبوت صحیح ہے اور وہاں پانی کا فقدان خلاف روایت ہے اور حضور علیہ السلام کا بحالت جنابت سونا بغیر وضوء یا تیمم کے ثابت نہیں بجز اضطجاع و استراحت قلیلہ قبیل فجر کے، اور وضوغل کا مختصر ہے اور مختصر کا مختصر تیمم ہے۔ (یہ ٹکڑا حضرت مولانا محمد چراغ صاحب کی ضبط کردہ تقریر درس بخاری قلمی سے لیا گیا ہے۔ ولہم الشکر)

باب نوم الجنب
(جنبی کا سونا)

(۲۸۰) حدثنا قتیبة بن سعید قال حدثنا اللیث عن نافع عن ابن عمر ان عمر بن الخطاب ساء ل رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم ایرقد احدنا وھو جنب قال نعم! اذا توضأ احدکم فلیرقد وھو جنب.

ترجمہ: حضرت عمر بن خطابؓ نے رسول اللہ علیہ السلام سے پوچھا کیا ہم جنابت کی حالت میں سو سکتے ہیں، فرمایا ہاں! وضوء کر کے جنابت کی حالت میں بھی سو سکتے ہیں۔

تشریح: مقصد امام بخاری یہ ہے کہ جنابت کی حالت میں سونا چاہے تو وضوء کر لے اور اسی کو حدیث الباب سے ثابت کیا ہے، پھر یہ وضوء شرعی ہے یا لغوی، اور واجب ہے یا مستحب، اس میں اختلاف ہوا ہے اس لئے یہاں پوری تفصیل دی جاتی ہے۔

تفصیل مذاہب: ہمارے نزدیک افعال مختلف قسم کے ہیں اور ان کے اختلاف سے مسائل کے درجات بھی متفاوت ہوئے ہیں، مثلاً بحالت جنابت خروج ومشی یا مبادی غسل کے طور پر جو افعال ہوں ان کا جواز بلا کراہت ہے، اور ان میں اختلاف بھی منقول نہیں ہوا ہے، اس کے بعد درجہ نوم واکل کا ہے، جس کیلئے جمہور نے طہارت صغریٰ (وضو) کو مستحب قرار دیا اور ابن حبیب مالکی وداؤد ظاہری نے اس کو واجب کہا ہے، ابن حزم ظاہری نے اس بارے میں داؤد ظاہری کی مخالفت کی ہے اور جمہور کی طرح مستحب کا قول اختیار کیا ہے ایک قول یہ بھی ہے کہ وضو کی بھی ضرورت نہیں۔ اس کو امام ابو یوسف ثوری، حسن بن حسی اور ابن المسیب نے اختیار کیا ہے (کما فی العمدہ) اس کے بعد تیسرا درجہ معاودت جماع کا ہے کہ اس میں بھی جمہور کی رائے تو استحباب وضوء کی ہی ہے اور ابن حبیب مالکی، اور اہل الظاہر مع ابن حزم وجوب کے قائل ہیں، ان کا استدلال یہ ہے کہ حضرت عمر، ابن عمر، عکرمہ، ابراہیم عطاء وغیرہ بھی اس کے قائل تھے، اور حدیث میں وضو کا امر ہوا ہے، جواب یہ

ہے کہ یہ آثار اور امر حدیث استحباب پر محمول ہیں، کیونکہ اس حدیث میں زیادتی فانه انشط للعود کی بھی مروی ہے، جس سے ظاہر ہوا کہ امر وضوء استحبابی یا ارشادی ہے، وجوبی نہیں اور اسی سے محدث ابن خزیمہ نے بھی جمہور کے مسلک پر استدلال کیا ہے، امام طحاوی نے دعویٰ کیا ہے کہ حدیث مذکور منسوخ ہے الخ (امانی الاحبار ص۱۹۴ ج ۲)

امام طحاوی نے اس پوری بحث کو بڑی تفصیل کے ساتھ لکھا ہے اور امانی الاحبار میں ۱۷۹ ج ۲ سے ۱۹۷ ج ۲ تک محقق عینی وغیرہ کی تحقیقات درج ہوئیں ہیں، اگرچہ صاحب الامانی الاحبار نے یہ نشان دہی نہیں کی کہ ان کی عبارتیں کون کون سی ہیں اور تالیف مذکور کی اسی کمی کی طرف ہم نے پہلے بھی اشارہ کیا ہے۔

کون سا وضوء مراد ہے؟

امام ترمذی نے حدیث عمرؓ روایت کر کے لکھا کہ نوم سے قبل وضوء کا قول بہت سے اصحاب رسول اللہ ﷺ اور تابعین کا ہے اور اسی کے قائل سفیان ثوری، ابن مبارک، شافعی، احمد و اسحاق ہیں، امانی الاحبار ص۱۹۰ ج ۲ میں ہے کہ یہی ہمارے اصحاب (حنفیہ) کا بھی مذہب ہے البتہ امام طحاوی نے صرف امام ابو یوسف کا قول انکار استحباب کا نقل کیا ہے اور کنز العمال میں حضرت علیؓ سے **فلیتوضأ وضوء للصلوٰۃ** مروی ہے، جس سے وضوءِ صلوٰۃ کی تعیین ہوتی ہے۔

محقق عینی نے لکھا، امام ابوحنیفہ، اوزاعی، لیث، محمد، شافعی، مالک، احمد، اسحاق ابن المبارک اور دوسرے حضرات نے جنبی کے لئے وضوءِ صلوٰۃ ہی کا قول اختیار کیا ہے۔ الخ (عمدہ ص۶۴ ج ۲)

دلائل: صحیح مسلم کی حدیث ابن عمر ہے کہ حضور ﷺ جب بحالت جنابت سونے کا ارادہ فرما لیتے تھے تو وضوء صلوٰۃ کرتے تھے صحیح بخاری کی حدیث عائشہ ہے کہ آپ ﷺ غسل فرج کرتے اور پھر وضوء صلوٰۃ فرماتے تھے ابن ابی شیبہ کی حدیث شداد بن اوسؓ ہے جب تم میں سے کوئی بحالت جنابت سونے کا ارادہ کرے تو وضو کرلے کیونکہ وہ نصف غسل جنابت ہے، بیہقی کی حدیث عائشہؓ ہے کہ حضور ﷺ بحالتِ جنابت سونے کا ارادہ فرماتے تو وضوء یا تیمم فرماتے تھے، لہذا ابن عمرؓ سے جو ترکِ غسلِ رجلین مروی ہے وہ بظاہر کسی عذر سے ہوگا (قالہ الحافظ فی الفتح) الخ معارف السنن للعلامۃ البنوری ص۳۹۱ ج ۱)

رائے امام طحاوی: امام طحاوی نے پہلے نوم قبل الغسل کے لئے وضوء شرعی پر زور دیا ہے یعنی بمقابلہ مسلک امام ابی یوسفؒ کے اس کی ضرورت ثابت کی ہے، پھر اکل و شرب قبل الغسل (بحالت جنابت) پر کلام کی ہے اور اس میں بجائے وضوء شرعی کے وضوء لغوی یعنی تنظیف (مضمضہ و غسل رجلین وغیرہ) پر اکتفا کو مسنون قرار دیا ہے اور روایت ابن عمر و عائشہ کو اس بارے میں نسخ پر محمول کیا ہے، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ سے عملاً ناقص وضوء کا ثبوت ہوا جو ان کی قولی روایات کے خلاف ہے، اس سے معلوم ہوا کہ وضوء تام کا حکم ان کے نزدیک منسوخ ہو گیا ہوگا اور امام طحاوی کا اس سے مقصد یہ بھی ہے کہ وجوب کے درجہ کو گھٹا کر سنیت و استحباب کی ترجیح کو ظاہر کریں۔ اس کے بعد معاودۃ جماع کی صورت میں حدیث سے وضوء شرعی کا زیادہ تاکد بھی بتلایا، اور چونکہ اس کے بارے میں حدیث عائشہؓ **کان یجامع ثم یعود ولا یتوضأ** بھی مروی ہے، اس لئے اس کو بھی ناسخ کہا ہے۔ اور مقصد یہی ظاہر ہے کہ یہاں ابن حزم وغیرہ کے مقابلہ میں وجوب وضوء شرعی

۱؎ ابن ابی شیبہ نے حضرت سعید بن المسیب سے نقل کیا کہ جنبی کھانے سے قبل ہاتھ منہ دھولے مجاہد سے نقل ہے کہ وہ ہاتھ دھو کر کھالیا کرتے تھے، زہری سے نقل ہوا کہ جنبی کھانے سے پہلے ہاتھ دھولے، ابوالضحیٰ سے منقول ہے کہ جنبی کھا پی سکتا ہے اور بازار جا سکتا ہے اور ابراہیم سے نقل ہوا کہ جنبی وضوء سے پہلے بھی پینے کی چیز پی سکتا ہے، محدث ابن سید الناس نے لکھا کہ "یہی مذہب امام احمد کا ہے (کمافی النیل) اس لئے کہ امر وضوء کی احادیث نوم کے بارے میں ہیں" اور یہی مذہب امام ابو حنیفہ، ثوری، حسن بن حی اور اوزاعی کا ہے اور مدونہ میں امام مالک سے بھی اسی طرح ہے الخ (امانی الاحبار ص۱۹۱ ج ۲)

۲؎ جس طرح علامہ شوکانی نے لکھا کہ تمام ادلہ کو جمع کرنا ضروری ہے اس طرح کہ امر وضوء والی احادیث کو استحباب پر محمول کریں جس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ محدث ابن خزیمہ و ابن حبان نے اپنی اپنی صحیح میں حدیث ابن عمر ذکر کی ہے کہ حضور ﷺ نے نوم قبل غسل جنابت کے سوال پر فرمایا کہ ہاں! ہو سکتا ہے، مگر وضوء کرلے اگر چاہے الخ یعنی ان شاء اگر چاہے) استحباب سے ہی نکل سکتا ہے فتح الملہم ص۴۶۹ ج ۱)

کے خلاف مواد کی طرف اشارہ کریں اس موقع پر امانی الاحبار ص۱۹۳ ج ۲ میں اس بحث کو سلجھا کر لکھا گیا ہے، اور حافظ ابن حجر پر محقق عینی وصاحب اوجز کی طرف سے کیا ہوا عمدہ نقد بھی ذکر کیا گیا ہے۔

قول فیصل: یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ امام طحاویؒ نے روایت ابن اسحاق عن الاسود پر جو کلام کیا ہے، اور چونکہ وہی روایت اسی طریق سے مسلم میں بھی ہے، اور دونوں کے سیاق میں بڑا فرق ہے، اس پر تنبیہ کرتے ہوئے ہمارے شاہ صاحب نے یہ امر منقح کیا ہے کہ حضور اکرم علیہ السلام اگر شروع رات میں بحالت جنابت سونے کا ارادہ فرماتے تھے تو بعض اوقات غسل فرما لیتے تھے اور بعض دفعہ وضو اور کبھی تیمم بھی جیسا کہ بیہقی کی روایت سے ثابت ہوا ہے اور یہ تیمم چونکہ بظاہر پانی کی موجودگی میں تھا، اس سے یہ بھی ثابت ہوا ہے کہ یہ وضوء مستحب تھا جس میں تیمم بجائے وضوء بحالت موجودگی ماء بھی درست ہے۔

اور جب آپ علیہ السلام کو ایسی صورت آخر شب میں پیش آتی تھی تو ایسا بھی ہوا ہوگا کہ آپ علیہ السلام بغیر وضوء کے سو گئے، کیونکہ جلد ہی اٹھ کر وضوء کرنا تھا، اور درمیان جنابت و غسل کے بہت تھوڑا وقفہ تھا، لہٰذا آپ نے اول شب کی جنابت کی طرح اس کا اعتناء و اہتمام نہیں فرمایا، غرض حضور علیہ السلام نے زیادہ وقفہ کیلئے ترکِ وضوء کو گوارا نہیں فرمایا، اگرچہ وہ صرف مندوب و مستحب ہی تھا، نیز کم وقفہ کی صورت میں ضرورت بیان جواز کے لئے بھی گوارا فرما لیا ہوگا، لہٰذا میرے نزدیک بہتر یہ ہے کہ لفظ روایت ابی اسحٰق ''ولا یمس ماء'' کو بھی حسب قواعد اپنے عموم پر باقی رکھا جائے اور وہ واقعہ آخر شب میں بیداری کے بعد کا مانا جائے، جس سے سیاق طحاوی ''ویحی آخرہ ثم ان کانت لہ حاجۃ قضی حاجۃ'' بھی دال ہے، اس طرح ان کان جنبا توضأ کا تعلق وربط اول حدیث ''نام اول اللیل'' سے رہے گا۔

حضرت شاہ صاحبؒ کی اس رائے یا قول فیصل کو فتح الملہم ص۴۶۲ ج۱ میں اور معارف السنن ص۳۹۵ ج۱ میں زیادہ وضاحت سے بیان کیا گیا ہے، وہاں بھی دیکھا جائے۔ واللہ الموفق

حضرت شاہ صاحب کے خصوصی افادات

فرمایا: تنویر الحوالک میں معجم طبرانی سے روایت ہے کہ ''ملائکہ رحمت جنبی کے جنازہ میں شریک نہیں ہوتے'' لہٰذا یہ بہت بڑا نقصان ہے، اور جہاں شریعت میں کوئی ضرر بیان ہوا ہے اور باوجود اس کے کوئی وعید یا صریح ممانعت اس فعل کے لئے وارد نہیں ہوئی ہے، ایسا موقع محل نظر واختلاف بن گیا ہے، بعض علماء نے معانی ومقصد پر نظر کر کے اس کو واجب قرار دیا ہے جیسا کہ شرح المنہاج میں ہے کہ کھانے پر بسم اللہ کہنا ایک روایت میں امام شافعی کے نزدیک واجب ہے اور وضوء سے قبل بسم اللہ کہنا امام بخاری کے نزدیک واجب ہے، کیونکہ شیطان ہر ایسے کام میں شریک ہو جاتا ہے، جس کے شروع میں خدا کا نام نہ لیا جائے اور کھانے کی برکت بسم اللہ نہ کہنے سے جاتی رہتی ہے، ظاہر ہے کہ یہ دونوں بڑے نقصان کی باتیں ہیں۔

دوسرے حضرات نے الفاظ پر نظر کی ہے کہ اگر شارع نے امر ونہی کا صیغہ استعمال کیا تب تو وجوب کے قائل ہوئے، نہیں تو نہیں۔ اور ظاہر بھی یہی ہے کہ وجوب وحرمت کا مدار خطاب وکلام پر ہونا چاہیے معنی پر نہیں۔

حضرت نے مزید فرمایا کہ میرے نزدیک حضور علیہ السلام کا بحالت جنابت سونا بغیر غسل یا وضو کے ثابت نہیں ہے اور تیمم بھی ثابت ہے جیسا کہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے کما فی الفتح اور بحر میں ہے کہ جن افعال کے لیے وضو شرط وضروری نہیں ہے ان میں باوجود پانی کی موجودگی کے بھی تیمم صحیح ہے اور یہی ایک جماعت علماء کا مختار ہے اور میرے نزدیک بھی صحیح ہے اور علامہ شامی نے جو اس کے خلاف کو اختیار کیا ہے وہ صحیح نہیں کیونکہ صاحب بحر کا مختار نص حدیث کے مطابق ہے وابوالجہیم کے واقعہ میں ہے کہ حضور علیہ السلام نے جواب سلام دینے کے لیے تیمم فرمایا۔

یہ حدیث امام طحاویؒ نے بھی باب ذکر الجنب والحائض میں روایت کی ہے امام نوویؒ نے لکھا کہ اس سے فرائض کی طرح نوافل وفضائل کے لیے بھی جواز تیمم کی دلیل ملتی ہے اور یہ سارے علماء کا مذہب ہے علامہ عینی نے لکھا کہ امام طحاوی نے اس سے جواز تیمم للجنازہ کے لیے استدلال کیا ہے جبکہ اس کے فوت ہونے کا خطرہ ہو اور یہی قول کوفیین اور لیث واوزاعی کا بھی ہے کیونکہ حضور علیہ السلام نے بحالت حضر اقامت یعنی پانی کی موجودگی میں جواب سلام فوت ہونے کا خیال فرما کر تیمم کیا ہے امام مالک شافعی واحمد نے اس کو منع کیا ہے اور یہ حدیث ان پر حجت ہے (امانی الاحبار ۲۷۔۲)

سعایہ میں ہے کہ حدیث ابی الجہم وغیرہ ان افعال کے لیے دلیل جواز تیمم ہیں جن کیلئے طہارت شرط نہیں ہے جیسے کہ سلام کا جواب دینا الخ ۳۰۔۲ تا ۳۱۱۔۲ میں بھی مفید علمی بحث قابل مطالعہ ہے

ضروری فائدہ: حدیث الباب فتح الباری وعمدۃ القاری میں بغیر عنوان مذکور باب نوم الجنب درج ہے اور ہم نے مطبوعہ نسخہ بخاری کے موافق یہاں اندراج کیا ہے بہ صورتِ عدم بابِ سابق کے تحت ہوگی اور مطابقت ترجمہ یہ ہوگی کہ جب حالت جنابت میں سونے کا جواز معلوم ہو گیا تو اس حالت میں استقراریت کا بھی ثبوت ہو گیا اور مستقل باب کی صورت میں حافظ ابن حجر نے لکھا کہ بظاہر تو یہ باب زائد ہے کیونکہ آگے دوسرا باب الجنب یتوضاء آ ہی رہا ہے لیکن یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ یہ ترجمہ مطلق ہے اور اگلے باب میں قید وضو کے ساتھ ہے۔ محقق عینی نے اس توجیہ پر نقد کیا کہ اطلاق وتقیید سے فائدہ تو کچھ حاصل نہ ہوا کیونکہ دونوں کا حاصل تو ایک ہی ہے لہذا بے ضرورت ولا حاصل تکرار کا نقد قائم رہے گا۔

باب الجنب يتوضأ ثم ينام

جنبی وضو کرے پھر سوئے

۲۸۱) حدثنا يحيى بن بكير قال ثنا الليث عن عبيدالله بن ابى جعفر عن محمد بن عبد الرحمن عن عروة عن عائشة قالت كان النبى صلى الله عليه وسلم اذا اراد ان ينام وهو جنب غسل فرجه وتوضأ للصلوة

۲۸۲) حدثنا موسى بن اسمٰعيل قال ثنا جويرية عن نافع عن عبد الله بن عمر قال استفتى عمر النبى صلى الله عليه وسلم اينام احدنا وهو جنب قال نعم اذا توضأ

(۲۸۳) حدثنا عبدالله بن يوسف قال اخبرنا مالک عن عبدالله بن دينار عن عبدالله بن عمر انه قال ذكر عمر بن الخطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم انه تصيبه الجنابة من الليل فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ واغسل ذكرك ثم نم .

ترجمہ ۲۸۱: حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ نبی کریم علیہ السلام جب جنابت کی حالت میں ہوتے اور سونے کا ارادہ کرتے تو شرم گاہ کو دھو لیتے اور نماز کی طرح وضو کرتے تھے۔

ترجمہ ۲۸۲: حضرت عمر نے نبی کریم علیہ السلام سے دریافت کیا کہ کیا ہم جنابت کی حالت میں سو سکتے ہیں؟ آپ نے فرمایا ہاں! لیکن وضو کر کے۔

ترجمہ ۲۸۳: حضرت عمر نے رسول اللہ علیہ السلام سے عرض کیا کہ رات میں انہیں غسل کی ضرورت ہو جایا کرتی ہے تو رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا کہ وضو کر لیا کرو اور شرم گاہ دھو کر سو یا کرو۔

تشریح: مقصد امام بخاری جنبی کے سونے سے پہلے وضو شرعی کا استحباب بتلاتا ہے۔

بحث ونظر: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ پہلے حدیث الباب میں راوی سے اختصار مخل ہوا ہے کیونکہ مراد نماز کے لیے وضو کرنا نہیں ہے بلکہ نماز والا وضو مقصود ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ صرف وضوء شرعی نہیں بلکہ غسل ذکر بھی اس حالت میں شرعاً مطلوب ہے اور یہ احکام جنابت میں سے ہے احکام صلوٰۃ میں سے نہیں۔

مطالعہ حدیث: فقہ میں بہت سے شرعی احکام کے ذکر کا اہتمام نہیں ہوا اس لیے فقہی مطالعہ کے ساتھ احادیث کا مطالعہ اور اعمال شب وروز میں ان سے مزید رہنمائی حاصل کرنی چاہیے

اندھی تقلید بہتر نہیں ہے: بلکہ جو مسائل فقہ میں مذکور ہیں ان سے متعلقہ احادیث احکام کا بھی بغور وتعمق مطالعہ کرنا چاہیے اور یہ بات تقلید کے خلاف نہیں ہے کیونکہ مسائل کے ساتھ احادیث وآثار کا پورا مطالعہ کرنے سے رائے میں استقرار، قلب کا اطمینان اور تقلید میں پختگی حاصل ہوتی ہے اور اس کے بعد جس امام کی بھی تقلید کرے گا۔ ثلج صدر اور انشراحِ کامل کے ساتھ کرے گا اور یہ بات اس سے کہیں بہتر ہوگی کہ اندھی تقلید کی جائے جو نہایت کمزور اور زوال پذیر ہوتی ہے

افادات حافظ: آپ نے لکھا: **قولہ توضأ للصلوۃ** یعنی وہ وضو کرتے تھے جو نماز کے لیے ہوا کرتا ہے یہ مطلب نہیں کہ اداءِ نماز کے لیے وضوء کرتے تھے نیز مراد وضوءِ شرعی ہے لغوی نہیں (فتح ۱۷۲۔۱)

وضو مذکور کی حکمتیں: پھر لکھا: جمہور علماء کے نزدیک یہ وضو، وضوِ شرعی ہی ہے اور اس کی حکمت یہ ہے کہ اس سے حدث ناپاکی میں خفت آجاتی ہے خصوصاً جواز تفریق غسل کے قول پر لہٰذا نیت غسل کرے گا تو ان اعضاء مخصوصہ وضو والوں سے تو صحیح قول پر رفع حدث ہو ہی جائے گا اس کی تائید روایت ابن ابی شیبہ سے بھی ہوتی ہے جس کے رجال ثقہ ہیں کہ کسی کو شب میں جنابت پیش آئے اور وہ سونا چاہے تو وضو کرلے کہ وہ نصف غسل جنابت ہے بعض نے کہا کہ حکمت دو میں سے ایک طہارت کا حصول ہے اور اس بناء پر تیمم بھی وضو کر کے قائم مقام ہوسکتا ہے اور بیہقی میں بہ اسنادِ حسن حضرت عائشہؓ سے مروی بھی ہے کہ حضور ﷺ بحالتِ جنابت سونے کا ارادہ فرماتے تھے تو وضو یا تیمم فرمالیا کرتے تھے اگرچہ یہاں اسکا احتمال موجود ہے کہ آپ کا یہ تیمم پانی ملنے میں دشواری کے وقت ہوا ہو ہم اوپر حضرت شاہ صاحب کے ارشادات میں لکھ آئے ہیں کہ قصہ ابی الجہم (مرویہ مسلم شریف وغیرہ سے یہ معلوم ہوا کہ یہ تیمم بحالت اقامت اور بستی کے اندر ہوا ہے جہاں پانی نہ ملنے یا دشواری کا کوئی سوال نہ تھا)

بعض نے اس کی حکمت معاودتِ جماع یا غسل کے لیے تحصیلِ نشاط لکھی ہے حافظ دقیق العید نے امام شافعی سے یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ یہ وضو (تخفیف حدث والا) حائضہ کے لیے نہیں ہے کیونکہ وہ تو غسل بھی کرے تو اس کا حدث رفع نہیں ہوتا البتہ انقطاع دم حیض کے وقت اس کے بعد بھی وضو کا استحباب ہوگا جس طرح جنب کے لیے ہے

وجوب غسل فوری نہیں ہے

یہ بھی حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ غسل جنابت فوراً کرنا ضروری نہیں ہے البتہ نماز کا وقت ہونے پر اس کے حکم میں شدت آجاتی ہے اور سونے کے وقت صرف **تنظیف** کا استحباب ہوتا ہے ابن دور نے لکھا کہ اس کی حکمت یہ ہے کہ فرشتے میل کچیل گندگی اور بدبو سے نفرت کرتے ہیں اور شیاطین ان چیزوں سے قریب ہوتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم (فتح ۲۷۲۔۱)

باب اذا التقى الختانان

(جب دونوں ختان ایک دوسرے سے مل جائیں)

(۲۸۴) حدثنا معاذ بن فضالة قال ثنا هشام وحدثنا ابو نعيم عن هشام عن قتادة عن الحسن عن ابى رافع عن ابى هريرةؓ عن النبى صلى الله عليه وسلم قال اذا جلس بين شعبها الاربع ثم جهدها فقد وجب الغسل تابعه عمر و عن شعبه وقال موسى حدثنا ابان قال انا لحسن مثله قال ابو عبدالله هذا اجود او كدو وانما بينا الحديث الآخر لاختلافهم والغسل احوط

ترجمہ ۲۸۴: حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ جب مرد عورت کے چہار زانو میں بیٹھ گیا اور اس کے ساتھ کوشش کی تو غسل واجب ہوگیا اس حدیث کی متابعت عمرو نے شعبہ کے واسطہ سے کی ہے اور موسیٰ نے کہا کہ ہم سے ابان نے بیان کیا کہا ہم نے قتادہ نے بیان کی، کہا ہم سے حسن نے بیان کیا اسی حدیث کی طرح ابوعبداللہ (بخاری) نے کہا یہ عمدہ اور بہتر ہے اور ہم نے دوسری حدیث فقہاء کے اختلاف کے پیش نظر بیان کی ہے اور غسل میں احتیاط زیادہ ہے۔

تشریح: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا التقاء ختانین کنایہ ہے غیبوبت حشفہ سے، اور فقہاء اربعہ بالاتفاق اس سے غسل کا وجوب ہی کیا ہے نیز فرمایا کہ شعب اربع کی مراد و معنی میں بہت سے اقوال ہیں بہتر قول یدین اور رجلین کا ہے۔

بحث ونظر اور مذہب امام بخاری

ابن عربی کی قطعی رائے ہے کہ امام بخاری کا مذہب بھی داؤد ظاہری کی طرح ہے چنانچہ اس پر بھی انہوں نے بڑی حیرت کا اظہار کیا ہے جس کی تفصیل آگے آئے گی ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ بھی اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ امام بخاری کا ایک جگہ الماء اتقى اور دوسری جگہ الغسل احوط فرمانا ان کے اختیار عدم وجوب کا موہم ہے اگرچہ اس تاویل کی گنجائش ہے کہ احوط کو استحباب میں منحصر نہیں کر سکتے اور اس کا اطلاق وجوب پر بھی ہوتا ہے لیکن جب اس سے مراد حکم غسل کو احوط بتلانے کی لی جائے تو ان کے قول کی تاویل نہیں ہوسکتی اور اس کو اجماع کے خلاف ہی کہا جائے گا اس لیے میرے نزدیک بہتر یہ ہے کہ امام بخاری کے اختیار استحباب غسل کی وجہ یہ بیان کی جائے کہ انہوں نے اذا جاوز الختان کو کنایہ غیبوبت سے نہیں انزال سے سمجھا ہے کیونکہ اغلب واکثر ایسا ہی ہوتا ہے لہٰذا انہوں نے محض مجاوزت کو حدیث الباب سے موجب غسل نہیں سمجھا اور غالباً اسی لئے انہوں نے آگے اسی سے ملحق دوسرا باب قائم کیا جس میں صرف غسل ما يصيب من فرج المرأة کی دلیل ہے، اور جب ان کے نزدیک کوئی دلیل ایجاب نہ تھی تو وہ حکم کو نرم کرنے اور غسل کو احوط یا مستحب کہنے میں معذور ہیں، رہا یہ کہ مسلم میں اسی حدیث کے اندر وان لم ينزل کا لفظ صراحۃً موجود ہے تو وہ امام بخاری پر اس لئے حجت نہیں بنتا کہ وہ ان کی شرط پر نہیں ہے، غرض جتنے الفاظ ان کی شرط کے موافق مروی تھے، ان میں کنایہ عن الانزال ہونے کی صلاحیت سے انکار نہیں ہوسکتا، پھر ان کے سامنے اس مسئلہ کا اختلاف بھی تھا، جس کو انہوں نے نقل کیا ہے اور اختلاف کی صورت میں تخفیف حکم ہو ہی جایا کرتی ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ یہ میرے نزدیک امام بخاریؒ کے اختیار استحباب مذکور کی وجہ ہوسکتی ہے اور میرے نزدیک انہوں نے صرف احادیث اپنی شرط کے موافق ذکر کردی ہیں، جیسا ان کی عادت ہے، اور اپنی مراد کھول کر نہیں بتلائی جو احتیاط کا مقتضیٰ تھا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

تفصیل مذاہب: لامع الدراری ص۱۱۲ج۱ میں لکھا: اس پر اجماع ہے کہ التقاء ختانین سے مراد ایلاج ہے، اور محض التقاء سے کسی کے نزدیک بھی غسل واجب نہیں ہوتا۔ یہ مسئلہ صحابہ کے زمانہ کا مشہور اختلافی ہے اور اکثر انصار الماء من الماء (غسل صرف انزال ہی سے واجب ہوتا ہے) کے قائل تھے، پھر جمہور وا کثریت کا اتفاق ہوگیا کہ محض ایلاج بھی موجب غسل ہے، اگر چہ انزال نہ ہو حتی کہ ناقلین مذاہب نے اس پر اجماع بھی نقل کیا ہے، موفق نے لکھا کہ فقہاء وجوب غسل پر متفق ہیں، بجز داؤد ظاہری کے کہ وہ الماء من الماء کی وجہ سے بغیر انزال کے عدم وجوب کے قائل ہیں، علامہ نووی نے لکھا: اب امت کا اجماع وجوب غسل پر ہے اور پہلے ایک جماعت صحابہ کی عدم وجوب بغیر انزال کی قائل تھی، پھر ان بعض نے رجوع کر لیا، اور ان دوسروں کے ساتھ ہو جانے سے اجماع منعقد ہوگیا، کرمانی نے بھی ایسا ہی لکھا اور مزید لکھا۔ ابن بطال نے کہا فقہاء امصار وجوب غسل کے قائل ہیں اور جب کہ اس مسئلہ میں صحابہ کے بعد بھی دو قول تھے تو پھر ان کے بعد تمام اہل عصر نے ایک ہی قول پر اکتفا کر لیا اور اس طرح اختلاف ختم ہوگیا، ابن عربی نے لکھا: یہ مسئلہ دین کا نہایت اہم اور عظیم القدر ہے اور ایک جماعت صحابہ سے بغیر انزال کے عدم وجوب غسل مروی ہوا ہے مگر پھر یہ بھی مروی ہوا کہ ان سب نے اس رائے سے رجوع کر لیا تھا اور یہ بھی نقل ہوا کہ حضرت عمرؓ نے (اپنے دور خلافت میں تحقیق کے بعد وجوب غسل کا فیصلہ کر کے) فرما دیا تھا کہ اب جو کوئی اس مسئلہ کا خلاف کرے گا تو میں اس کو عبرت ناک سزا دوں گا، غرض التقاء کی وجہ سے وجوب غسل پر اجماع منعقد ہو چکا ہے اور اس کا خلاف صرف داؤد نے کیا ہے جس کی کوئی اہمیت نہیں ہے اور ان کا تعارف ہی ایسے خلاف کے سبب ہوا ہے، البتہ امام بخاریؒ کا خلاف اور غسل کو مستحب قرار دینا ضرور اہم ہے کیونکہ وہ ائمہ دین و علمائے مسلمین میں جلیل القدر شخصیت رکھتے ہیں، خصوصاً جبکہ اس مسئلہ میں کوئی خلاف بھی نہیں رہا اس لئے کہ جن صحابہ کو اختلاف تھا انہوں نے رجوع کر لیا تھا، اور سب نے وجوب غسل پر اتفاق کر لیا تھا پھر ابن عربی نے روایت الماء من الماء کی تضعیف پر زور دیا اور لکھا کہ امام بخاری سے تعجب ہے کہ انہوں نے ایجاب غسل والی حدیث عائشہؓ اور نفی غسل کی حدیث عثمان وابی کو برابر کر دیا ہے (لامع ص۱۱۳)

حافظ نے لکھا کہ ابن عربی کا کلام بابت تضعیف حدیث الباب تو نا قابل قبول ہے، البتہ انہوں نے جو یہ احتمال ذکر کیا ہے کہ ہو سکتا ہے امام بخاری کی مراد الغسل احوط سے احتیاط فی الدین ہو جو اصول کا مشہور باب ہے تو یہ بات ان کے فضل و کمال کے مناسب ہے ابن عربی کی یہ توجیہ امام بخاری کی عادت تصرف (صرف ظاہر) سے بھی مناسبت رکھتی ہے، کیونکہ انہوں نے ترجمۃ الباب بھی علاوہ مسئلہ زیر بحث کے دوسری چیز کا باندھا ہے جو حدیث سے نکلتی ہے، جیسے کہ پہلے اسی حدیث سے ایجاب وضو کیلئے استدلال کیا تھا اس کے بعد حافظ نے ابن عربی پر نقد کیا ہے، جو قابل ذکر ہے:

حافظ کا نقد: ابن عربی نے جو خلاف کی نفی کی ہے، وہ قابل اعتراض ہے کیونکہ اختلاف تو صحابہ میں مشہور ہے اور ان کی ایک جماعت سے ثابت ہوا ہے، اسی طرح ابن قصار کا یہ دعویٰ بھی غلط ہے کہ تابعین کے دور میں اختلاف نہیں تھا۔ (فتح ص۳۷۵ ج۱)

محقق عینی کا حافظ پر نقد

آپ نے لکھا: حافظ نے جو تصرف کی بات لکھی ہے صحیح نہیں کیونکہ امام بخاری کے ترجمہ سے تو جواز ترک غسل صاف طور سے مفہوم ہو رہا ہے، کیونکہ انہوں نے غسل مایصیب الرجل من المرأۃ پر اکتفا کیا، جس سے ظاہر ہے کہ اسی کو واجب کہا اور غسل کو نہ صرف غیر واجب قرار دیا بلکہ اس کو بطور احتیاط کے مستحب بتلایا۔

ابن عربی کی دوسری بات اجماع صحابہ پر جو حافظ نے نقد کیا ہے کہ صحابہ میں تو اختلاف مشہور تھا اس کے مقابلہ میں کوئی کہہ سکتا ہے کہ جب اجماع صحابہ منعقد ہوگیا تو اس کی وجہ سے سابق اختلاف اٹھ گیا (اس لئے اب اس اختلاف کے ذکر سے کیا فائدہ ہے) امام طحاوی نے پورا واقعہ نقل کر دیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے صحابہ کو جمع کر کے اسی مسئلہ پر رائیں معلوم کیں، کچھ صحابہ نے حدیث الماء من الماء پیش کر نے کو عدم

وجوب بتلایا اور دوسروں نے التقاء ختانین والی حدیث پیش کر کے وجوب کی رائے ظاہر کی، حضرت علیؓ نے کہا کہ ازواج مطہرات سے معلوم کیا جائے وہ اس کو زیادہ جانتی ہوں گی، حضرت عمرؓ نے حضرت حفصہؓ کے پاس آدمی بھیج کر مسئلہ معلوم کرایا تو انہوں نے کہا کہ مجھے اس کا علم نہیں، پھر حضرت عائشہؓ سے معلوم کرایا تو انہوں نے حدیث اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل بیان کی اس پر حضرت عمرؓ نے فیصلہ دیا کہ اس کے بعد اگر کسی سے "الماء من الماء" سنوں گا تو اس کو عبرتناک سزا دوں گا، امام طحاوی نے یہ واقعہ ذکر کر کے لکھا کہ حضرت عمرؓ نے یہ فیصلہ سارے صحابہؓ کی موجودگی میں دیا تھا اور اس پر کسی نے بھی نکیر نہیں کی تھی (لہٰذا سب کا اجماع متحقق ہو گیا، لہٰذا اب حافظ کا اختلاف صحابہ کو پیش کرنا موزوں نہیں) اس کے بعد محقق عینی نے حافظ کی طرح ابن قصار کے دعوے پر نقد کیا ہے اور دونوں نے یہ بات ثابت کی ہے کہ تابعین میں کچھ اختلاف ضرور تھا، اگرچہ قاضی عیاض نے کہا کہ صحابہ کے بعد اعمش (تابعی) کے سوا کسی نے اس مسئلہ کا خلاف نہیں کیا، مگر ان کے علاوہ بھی ابو سلمۃ بن عبدالرحمٰن سے غسل نہ کرنا ثابت ہے اور ہشام بن عروہ وعطاء بھی غسل کے قائل نہ تھے گو عطا فرماتے تھے کہ اختلاف ناس کی وجہ سے میرا دل بھی بغیر غسل کے خوش نہیں ہوتا اور میں اخذ بالعروۃ الوثقی کو ہی (عملاً) اختیار کرتا ہوں (عمدہ ص ۷۷ ج ۱)

حافظ نے فتح الباری ص ۲۷۵ ج ۱ میں تو اجماع پر اعتراض کیا ہے اور لکھا کہ گو تابعین و بعد کے لوگوں میں خلاف رہا ہے لیکن جمہور ایجاب غسل ہی کے قائل ہیں اور یہی صواب ہے، لیکن انہوں نے تلخیص ص ۴۹ میں لکھا کہ آخر میں ایجابِ غسل پر اجماع منعقد ہو گیا تھا، جس کو قاضی ابن عربی وغیرہ نے بیان کیا ہے (معارف السنن للبنوری عم فیضہم ص ۳۷۰ ج ۱)

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ بظاہر فتح الباری میں حافظ کا ابن عربی پر اعتراض صرف نفی خلاف یعنی اس کے وجود کی نفی سے متعلق ہے اور آخر میں تحقیق اجماع کے وہ بھی منکر نہیں ہیں، اسی لئے فتح الباری میں بھی ابن عربی پر اعتراض کے بعد جو جملہ انہوں نے لکھا ہے اس میں صرف تابعین ومن بعدہم سے خلاف ذکر کیا ہے، صحابہ کا نہیں (اگرچہ لامع ص ۱۱۳ ج ۱ سطر ۱۳ میں غلطی سے صحابہ کا لفظ بھی درج ہو گیا ہے جو فتح الباری میں نہیں ہے) اس لئے فتح الباری وتلخیص میں باہم کوئی تضاد نہیں ہے، اور شاید محقق عینی کا نقد حافظ کے سرسری وظاہری نقد ابن عربی اور ان کے موہم عبارت کے سبب سے ہی وارد ہوا ہے حقیقت میں ایسا نہیں ہے) اور محقق عینی نے بھی ص ۶۹ ج ۲ میں محلی ابن حزم سے عبارت ومن رای ان لاغسل من الایلاج فی الفرج ان لم یکن انزل عثمان وعلی الخ ذکر کی ہے، گویا صحابہ کے اختلافِ سابق کو بھی نمایاں کر کے، سب بیان کرتے آئے ہیں، اس لئے ابن عربی کے نفی خلاف کو نفی وجود پر محمول کر کے بظاہر حافظ اعتراض نقل کر گئے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی فرمایا کہ امام طحاویؒ نے جو حضرت عمرؓ کا واقعہ ذکر کیا ہے وہ پوری صراحت وقوت کے ساتھ بتلا رہا ہے کہ بات وہی صحیح ہے جو حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ثابت ہو رہی ہے، اور یہ کہ حدیث الماء من الماء منسوخ ہے، اور اس کے باوجود جو حضرت عثمانؓ سے یہ تسلسل یہ نقل چلی آ رہی ہے کہ حدیث الماء من الماء کو اختیار کرتے تھے، اس کو قبل اجماع اہل حل وعقد پر ہی محمول کرنا چاہئے اور اس کے بعد ان کی طرف اس کی نسبت کرنا بھی مناسب نہیں ہے، اور اسی لئے امام ترمذی نے اس کو بھی موجبین غسل میں شمار کیا ہے اور امام طحاوی نے بھی لکھا کہ مہاجرین کا اس امر پر اتفاق ہوا ہے کہ جس چیز سے حدِ جلد ورجم واجب ہوتی ہے، اس سے غسل بھی واجب ہوگا، حضرتؒ نے فرمایا: اس وقت صحابہ میں اجماع مذکور سے قبل ایک اور طریقہ پر بھی اختلاف ہوا تھا جس کا ذکر امام طحاوی نے کیا ہے، ابوصالح کہتے ہیں کہ میں نے ایک روز حضرت عمرؓ کا خطبہ سنا، فرمایا کہ انصار کی عورتیں اور فتویٰ بتلا رہی ہیں کہ مرد کو جماع سے اگر انزال نہ ہو تو صرف عورت پر غسل ہے مرد پر نہیں لیکن یہ فتویٰ غلط ہے کیونکہ مجاوزت ختانان کے وقت غسل واجب ہے اس سے معلوم ہوا کہ حدیث الماء من الماء کو مردوں کے حق میں مخصوص سمجھا جاتا تھا اور مخالطت بغیر انزال کو صرف عورتوں پر وجوبِ غسل کا سبب سمجھا گیا تھا، گویا انزال کی شرط صرف مردوں کیلئے تھی۔

حضرتؒ نے فرمایا: چونکہ تحقیق انزال عورتوں میں دشوار تھا اس لئے ان پر فتویٰ مذکور دینے والیوں نے غسل صرف مجاوزت سے واجب

قرار دیا ہوگا، بخلاف مردوں کے کہ ان میں اس کا تحقق بہت ظاہر تھا، اس لئے غسل کا مدار بھی اسی پر کر دیا گیا اور سمجھا گیا کہ جب انزال کا ظہور نہ ہوا تو ان پر غسل بھی نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

ابن رشد کی تصریحات: آپ نے اختلاف صحابہؓ ذکر کر کے لکھا کہ اکثر فقہاءِ احصار اور ایک جماعت اہل ظاہر کی وجوبِ غسل کی قائل ہے، اور ایک جماعت اہلِ ظاہر کی صرف انزال پر غسل کو واجب کہتی ہے، اور سببِ اختلاف تعارضِ احادیثِ صحیحہ ہے، ایک طرف حدیث ابی ہریرہؓ التقاءِ ختانین والی ہے اور دوسری طرف حدیثِ عثمان اکثر نے اس دوسری حدیث کو منسوخ قرار دیا ہے اور دوسروں نے تعارض مان کر متفق علیہ صورتِ انزال کو معمول بہ بنالیا۔

منسوخ کہنے والوں کی دلیل ابی بن کعب کی حدیث ابی داؤد ہے کہ حکم عدم غسل شروع اسلام میں تھا، پھر غسل کا حکم دیا گیا اور انہوں نے حدیثِ ابی ہریرہؓ کو بروئے قیاس بھی ترجیح دی ہے کیونکہ مجاوزتِ ختانین سے بالاجماع حد واجب ہوتی ہے، لہٰذا غسل کا بھی وجوب ہونا چاہئے مزید یہ کہ یہی قیاس خلفائے اربعہ کے عمل سے بھی اخذ کیا گیا ہے، نیز جمہور نے اس فیصلہ وجوب غسل کو حدیث عائشہؓ کے سبب سے بھی ترجیح ہے جس کی تخریج مسلم نے کی ہے (ہدایۃ المجتہد ص۴۰ ج۱) علامہ نے تخریج مسلم کا حوالہ وان لم ینزل کی زیادتی کی وجہ سے دیا ہے، جس کی روایت یہاں بخاری نے حدیث الباب میں نہیں کی ہے واللہ اعلم۔

حافظ ابن حزم جمہور کے ساتھ

زیرِ بحث مسئلہ میں آپ بھی وجوبِ غسل کے قائل ہیں، اور آپ نے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت علاوہ طریق مسلم سے کی ہے، جس میں انزل اولم ینزل ہے، پھر لکھا کہ یہ زیادتی اسقاط غسل والی احادیث کے لحاظ سے ہے اور جو زیادتی شریعت میں وارد ہوگئی اس کا ترک جائز نہیں، آخر میں لکھا کہ حکم غسل ام المؤمنین حضرت عائشہ، حضرت ابوبکر، حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، ابن مسعود، ابن عباس اور سب مہاجرین رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور یہی مذہب امام ابوحنیفہ، مالک شافعی اور بعض اصحابِ ظاہر کا ہے۔ (محلی ص۲ ج۲)

امام احمد رحمہ اللہ کا مذہب

حافظ ابن حزم نے اگرچہ امام احمدؒ کا مذہب ذکر نہیں کیا، مگر وہ بھی جمہور ہی کے ساتھ ہیں، اور الفتح الربانی ص۱۱۳ ج۲ میں "**باب فی وجوب الغسل التقاء الختانين ولو لم ينزل**" کے تحت حدیثِ ابی ہریرہؓ امام احمد کی سند سے بھی انزل اولم ینزل والی مروی ہے، جس پر حاشیہ میں ق۔م۔لک۔حق کے نشان تخریج کے درج ہوئے ہیں اور دوسری احادیث بھی ذکر ہوئی ہیں، پھر حاشیہ میں عنوان "الاحکام" کے تحت لکھا: احادیث الباب سے حدیث الماء من الماء کا نسخ ثابت ہوا اور وجوبِ غسل ہی کے قائل جمہور صحابہ و تابعین وائمہ اربعہ وغیرہم ہیں، علامہ نووی نے لکھا کہ وجوبِ غسل پر اجماع ہو چکا ہے پہلے بعض صحابہ ومن بعدہم کا خلاف تھا، پھر وجوبِ غسل پر اجماع منعقد ہو گیا، اسی طرح ابن عربی نے بھی تصریح کی ہے اور کہا کہ اس کا خلاف صرف داؤد نے کیا ہے نقلہ الشوکانی (الفتح الربانی ص۱۱۶ ج۲) اور ص۱۱۳ ج۲ میں یہ بھی حاشیہ میں ہے کہ نسخ حدیث الماء من الماء کے قائل جمہور صحابہ و تابعین ہیں (قالہ الخطابیؒ) اور مذہب اول (عدم نسخ) پر صحابہ میں سے وہ حضرات رہے جن کو حدیثِ التقاء نہیں پہنچی، اور ان میں سعد بن ابی وقاص، ابوایوب انصاری، ابوسعید خدری، رافع بن خدیج وزید بن خالد ہیں، اور ان کے قول کو سلیمان اعمشؒ نے بھی اختیار کر لیا اور متاخرین میں سے داؤد بن علی نے، اس سے قبل ص۱۱۲ ج۲ سے یہ بات بھی واضح ہوئی کہ صحابہ میں سے، جس کو حدیثِ التقاء پہنچتی رہی وہ وجوبِ غسل اور نسخ حدیث الماء من الماء کا قائل اور اپنی سابق رائے سے رجوع کرتا رہا، جیسے ابی بن کعب کا رجوع قبل الموت ذکر ہوا ہے، اور امام شافعیؒ نے سب سے پہلے حدیث ابی الماء من

الماء ذکر کر کے لکھا کہ میں نے سب سے پہلے اس کو اور پھر ان کے رجوع کو اس لئے ذکر کیا تا کہ معلوم ہو کہ انہوں نے ضرور حضور علیہ السلام سے ہی اس کی ناسخ حدیث کا بھی ثبوت پایا ہوگا۔

محقق عینی کی تحقیق

آپ نے لکھا کہ مسئلہ زیر بحث میں امام حدیث حافظ طحاوی سے زیادہ عمدہ و پختہ کلام کسی نے نہیں کیا جس کو معانی الآثار اور اس کی ہماری شرح ''مبانی الاخبار'' میں دیکھا جائے (عمدہ ص ۴۷ ج ۲) معانی الآثار میں امام طحاوی نے بواسطہ محمد بن خزیمہ، محمد بن علیؒ کا قول نقل کیا کہ مہاجرین اس پر متفق ہوئے تھے کہ جس چیز سے حد (جلد یا رجم) واجب ہوتی ہے اس سے غسل کو بھی، ابوبکر، عمر، عثمان و علیؓ نے واجب قرار دیا ہے، اس پر محقق عینی نے شرح میں لکھا: چونکہ مجاوزت ختان موجب حد ہے اس لئے وہ موجب غسل بھی ہوگی، اور اسی طرح اس سے تحلیل زوج اول بھی ہو جاتی ہے اور انزال شرط نہیں ہے کیونکہ وہ تو شبع (کمالِ جماع) ہے اور اسی لئے ادخال مراہق سے بھی تحصیل ہو جاتی ہے، اس اثر کو ابن ابی شیبہ نے بھی ذکر کیا ہے اور کنز العمال میں اس کو عبدالرزاق کی طرف بھی منسوب کیا ہے اور بیہقی نے ابوجعفر سے نقل کیا ہے کہ حضرت علیؓ فرمایا کرتے تھے ''جس چیز سے حد واجب ہوگی اس سے غسل بھی واجب ہوگا۔'' (امانی الاحبار ص ۲۹۳ ج ۱)

امام طحاویؒ نے حضرت عائشہؓ نے قول مایوجب الغسل؟ کے جواب میں ''اذا التقت المواسی'' بھی ذکر کیا ہے، اس کے معنی بھی التقاء ختانین ہی کے ہیں، امام طحاوی نے بطریق نظر اس کے لئے یہ دلیل دی کہ التقاء کی وجہ سے بغیر انزال کے بھی لوم و حج فاسد ہو جاتے ہیں لہٰذا معلوم ہوا یہ احداث خفیفہ میں سے نہیں ہے جن کے لئے طہارت خفیفہ (وضوء) سے کفایت ہو جاتی ہے بلکہ احداث غلیظہ میں سے ہے جن کے واسطے طہارت کبیرہ (غسل) کی ضرورت ہے، محقق عینی نے لکھا: موفق نے لکھا کہ رمضان میں جماع فی الفرج عائد اسے خواہ انزال ہو یا نہ ہوا کثر اہل علم کے نزدیک کفارہ لازم ہوگا (کذا فی الاوجز) الخ (امانی ص ۲۹۶ ج ۲)

امام بخاری کی مسلک پر نظر

جیسا کہ پہلے بھی ذکر ہوا ابن عربی، شاہ صاحب و محقق عینی وغیرہ کا رجحان اسی طرف ہے کہ امام بخاری عدم وجوب کے قائل ہیں گو انہوں نے صراحت نہیں کی، لیکن ہماری گذارش ہے کہ بقول ابن عربی و حافظ اگر چہ الغسل احوط میں فی الدین کی تاویل چل سکتی ہے مگر والماء انقی کی تاویل کیا ہوگی؟ جو مطبوعہ بخاری میں موجود ہے اور حافظ نے بھی اس کے لئے نسخہ صغانی کا حوالہ دیا ہے، اور یہ بھی لکھا کہ لاختلافہم میں لام تعلیلیہ ہے یعنی تا کہ مسئلہ کو اجماعی سمجھ کر امام بخاری پر خلاف اجماع صحابہ جانے کا اعتراض نہ ہو سکے (فتح ص ۲۷۴ ج ۱)

نظر فقہی: در حقیقت یہ نہایت عجیب قسم کا تفقہ ہے کہ رطوبت فرج ظاہر، جس کی حیثیت پسینہ کی سی ہے اور جس کو اکثر علماء شافعیہ و حنفیہ وغیرہم نے ظاہر قرار دیا، اس کا غسل تو ضروری ہو گیا اور التقاءِ ختانین کی وجہ سے غسل جنابت غیر ضروری ہو گیا، جس کے ضروری ہونے پر بیسیوں احادیث صحیحہ و آثار صحابہ دال ہیں اور جس کے وجوب پر حضرت عمرؓ کی سیادت میں اجماع صحابہ منعقد ہوا اور سارے تابعین و فقہاءِ امت نے اس کو ضروری قرار دیا۔ واللہ المستعان۔

نظر حدیثی اور حافظ کا فیصلہ

حافظ جو فنی حدیثی حیثیت سے ہمیشہ امام بخاری کی بات کسی نہ کسی تاویل سے اونچی رکھنے کی سعی کیا کرتے ہیں، یہاں یہ کہنے پر مجبور ہوئے ہیں کہ حدیث الغسل وان لم ینزل زیادہ راجح ہے حدیث الماء من الماء سے کیونکہ اس میں منطوق و مصرح سے حکم لیا گیا ہے اور اس

سے ترکِ غسل کا فیصلہ مفہوم سے لیا گیا ہے اور اگر منطوق سے بھی کچھ ہے تو اُس کی طرح صریح نہیں۔ (فتح ص ۲۷۴ ج ۱)

ایک مشکل اور اس کا حل

مظلوم وضعیف مسلمانوں کا مسئلہ

مشکلات القرآن ص ۱۹۰ میں حضرت شاہ صاحب نے آیت "وان استنصروکم فی الدین فعلیکم النصر الا علی قوم بینکم و بینھم میثاق" پر لکھا:۔ یہ بات لازم وضروری نہیں کہ یہ مدد ونصرت کا طلب کرنا (جس کا حکم اس آیت میں بیان ہوا ہے کفار کے مسلمانوں پر ظلم کے سبب سے بھی ہو، بلکہ ممکن ہے وہ ظلم کے سوا اور صورتوں میں ہو، لہٰذا (ان صورتوں میں) دارالاسلام کے مسلمان دارالحرب کے معاہد کفار کے مقابلہ میں وہاں کے مسلمانوں کی مدد نہیں کر سکتے، دیکھو ابن کثیر ص ۱۴۱ ج ۴ وص ۳۳۸ ج ۴ لیکن ظلم کی صورت میں تو ہر مظلوم کی مدد ضرور کی جائے گی، خواہ وہ دارالاسلام ہی میں ہو، اور خواہ ایک مسلمان ہی دوسرے مسلمان پر ظلم کرے (ابن کثیر نے اس حکم کو دینی قتال پر محمول کیا ہے، جس سے حضرتؒ نے ظلم کے سوا دوسری صورتیں متعین کی ہیں، اور یہ نہایت اہم تحقیق ہے) حضرت علامہ عثمانیؒ نے فوائد ص ۲۴۱ میں لکھا: "دارالحرب کے مسلمان جس وقت دینی معاملہ میں آزاد مسلمانوں سے مدد طلب کریں تو ان کو اپنے مقدور کے موافق مدد کرنی چاہئے مگر جس جماعت سے ان آزاد مسلمانوں کا معاہدہ ہو چکا ہو تو اس کے مقابلہ میں" تا بقائے عہد دارالحرب کے مسلمانوں کی امداد نہیں کی جا سکتی" منطوقِ قرآنی "فی الدین" دین کے بارے میں تم سے مدد چاہیں (یعنی دین کے غلبہ وغیرہ کیلئے) اور مفسرین کے الفاظ دینی معاملہ اور دینی قتال وغیرہ سے حضرتؒ کے ارشاد کی تائید ہوتی ہے، اور بظاہر ظلم والی صورت حکم مذکور سے قطعاً خارج ہے، غرض ظلم کی صورت بالکل جداگانہ ہے اور اگر قدرت ہو تو نہ صرف مظلوم مسلمان بلکہ مظلوم کافر کی بھی مدد ونصرت کرنا انسانی واخلاقی فریضہ ہے، ہاں! جب قدرت نہ ہو تو مسلمان کی مدد بھی مؤخر ہو سکتی ہے جیسے رسولِ اکرم ﷺ صلح حدیبیہ کے موقع پر ابو جندل کی مدد نہ کر سکے تھے، اور حضرت عمرؓ کی گذارش پر آپ نے فرمایا تھا: میں خدا کا رسول ہوں خدا کے حکم کی نافرمانی نہیں کر سکتا، خدا میری مدد کرے گا (بخاری کتاب الشروط ص ۳۸۰) آخری جملہ سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے خود کو اور مسلمانوں کی اس وقت کی جماعت کو اس پوزیشن میں نہ سمجھا تھا کہ مظلوم مسلمانوں کی مدد کر کے ان کو کفار کے ترغہ سے نکال سکیں اور اسی لئے اس وقت کی شرائطِ صلح بھی بہت گری ہوئی تھیں مگر بہت جلد ہی مسلمانوں نے خدا کے فضل وکرم سے نصرت وقوت حاصل کر لی تھی، قاضی ابوبکر بن العربی نے اپنی تفسیر احکام القرآن ص ۳۶۴ ج ۱ میں لکھا: "جو لوگ دارالحرب میں رہے اور دارالاسلام کی طرف ہجرت نہیں کی، اگر وہ اپنے آپ کو کفار کے تسلط سے نکلنے کیلئے دارالاسلام کے مسلمانوں سے فوجی ومالی امداد طلب کریں تو ان کی مدد کرنی چاہئے البتہ اگر دونوں قوموں میں کوئی معاہدہ ہو تو کفار دارالحرب سے قتال وجہاد کرنا جائز نہیں تا آنکہ وہ معاہدہ ختم ہو یا اعلان کر کے ختم کر دیا جائے۔" لہٰذا تفہیم القرآن ص ۱۶۲ ج ۲ میں جو آیت و ان استنصروکم فی الدین کو مظلوم[1] مسلمانوں کی مدد ونصرت سے متعلق کیا گیا ہے، وہ تفسیر مرجوح ہے اور اوپر کی حضرتؒ اور ابن کثیر وغیرہ کی تفسیر ہی راجح ہے جس سے ہمارا ایک مدت کا یہ خلجان واشکال بھی رفع ہو گیا کہ حق تعالیٰ نے بحالتِ معاہدہ دارالحرب کے مظلوم مسلمانوں کی مدد ونصرت کے تمام دروازے بند کر دیئے ہیں، ہمارے علم میں چونکہ حضرت شاہ صاحبؒ کی طرح کسی مفسر نے ایسی واضح وصاف تفسیر آیت مذکور کی نہیں کی تھی، اس لئے بڑا اشکال تھا اور اب حضرتؒ

---

[1] عبارت اس طرح ہو: "اگر کہیں ان (دارالاسلام سے باہر رہنے والے مسلمانوں" پر ظلم ہو رہا ہو اور وہ اسلامی برادری کے تعلق کی بناء پر دارالاسلام کی حکومت اور اس کے باشندوں سے مدد مانگیں تو ان کا فرض ہے کہ اپنی ان مظلوم بھائیوں کی مدد کریں لیکن اگر ظلم کرنے والی قوم سے دارالاسلام کے معاہدانہ تعلقات ہوں تو اس صورت میں مظلوم مسلمانوں کی کوئی ایسی مدد نہیں کی جا سکے گی جو ان تعلقات کی اخلاقی ذمہ داریوں کے خلاف پڑتی ہو۔

کی رہنمائی س ابن کثیر وغیرہ بھی دیکھیں تو شرح صدر ہو گیا۔ والحمد للہ اولا وآخراً۔

ظلم کی مختلف نوعیتیں

ادوار سابقہ کے ظلم وستم کی نوعیت تاریخ کے اوراق میں آ چکی ہے اور سب کو معلوم ہے لیکن موجودہ دور کی نوعیت اس سے بہت کچھ بدلی ہوئی ہے، اس لئے اس کی کچھ مثالیں لکھی جاتی ہیں:

(۱) جدید استعماری طریقے اوران کے تحت کمزور قوموں کے اموال وانفس پر بے جا تسلط وتصرف اور تشدد روا رکھنا۔

(۲) کسی خاص سیاسی واقتصادی نظریہ کے لوگوں کی حکومت اوراس کے خلاف نظریہ رکھنے والوں کو نئے اسباب ووسائل کے ذریعہ مقہور ومجبور بنانا۔

(۳) اکثریتی فرقہ کی حکومت اوراقلیتی فرقوں کو بر بناءِ تعصب ودیگر اسباب، اقتصادی، سیاسی، سوشل وتعلیمی وغیرہ لحاظ سے موت کے گھاٹ اتارنا، اوران کی ہر قسم کی ترقیات کو بریک لگانا۔

(۴) کمزور اور پسماندہ قوموں کے اموال وانفس، اور عزتِ نفس وقوم کو ہیچ در ہیچ اور بے قیمت بنانا، ان پر ہر قسم کی ظلم وزیادتی کو روا رکھنا، ان کو اپنے ذاتی کردار، کلچر اور ثقافت اور خود ارادیت کی حفاظت کے حق سے قانوناً یا عملاً محروم کرنا وغیرہ وغیرہ۔

یہ سب صورتیں ظلم کی، ان صورتوں کے علاوہ ہیں جو ایک مذہب والے دوسرے مذہب والوں کے خلاف مذہبی جذبہ کے تحت اختیار کرتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بابُ غسل ما يصيب من فرج المراة

(اس چیز کا دھونا جو عورت کی شرمگاہ سے لگ جائے)

(۲۸۵) حدثنا ابو معمرٍ قال ثنا عبد الوارث عن الحسين المعلم قال يحيٰى واخبرني ابو سلمة ان عطاء بن يسار اخبره ان زيد بن خالد الجهني اخبره انه سال عثمان بن عفان فقال ارايت اذا جامع الرجل امراتهٗ فلم يمن قال عثمان يتوضأ كما يتوضأ للصلوٰة ويغسل ذكره وقال عثمان سمعته من رسول اللّٰه ﷺ فسالت عن ذلك بن ابى طالب والزبير العوّام وطلحة بن عبيد اللّٰه واُبى بن كعب فامروه بذلك واخبرني ابوسلمة ان عروة بن الزبير اخبره ان ابا ايوب اخبره انهٗ سمع ذلك من رسول اللّٰه ﷺ.

(۲۸۶) حدثنا مسددٌ قال ثنا يحيى عن هشام بن بن عروة قال اخبرني ابى قال اخبرني ابو ايوب قال اخبرني اُبى بن كعب انهٗ قال يا رسول اللّٰه اذا جامع الرجل المرأة فلم ينزل قال يغسل ما مس المرأة منه ثم يتوضأ ويصلى قال ابوعبد اللّٰه الغسل احوطُ وذلك الاخر انما بيّناه لاختلافهم والمآء انقىٰ.

ترجمہ ۲۸۵: زید بن خالد جہنی نے بتایا کہ انہوں نے عثمان بن عفان سے سوال کیا کہ اس مسئلہ کا حکم تو بتایئے کہ مرد اپنی بیوی سے ہمبستر ہوا لیکن انزال نہیں ہوا، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ نماز کی طرح وضو کرلے اور ذکر کو دھولے اور عثمانؓ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے یہ بات سنی ہے میں نے اس کے متعلق علی بن ابی طالب، زبیر بن العوام، طلحہ بن عبیداللہ ابی ابن کعب رضی اللہ عنہم سے

پوچھا تو انہوں نے بھی یہی فرمایا، اور ابوسلمہ نے مجھے بتایا کہ انہیں عروہ بن زبیرؓ نے خبر دی انہیں ابوایوب نے خبر دی کہ یہ بات انہوں نے رسول اللہ علیہ سے سنی تھی۔

ترجمہ ۲۸۶: خبر دی ابی ابن کعب نے کہ انہوں نے پوچھا یا رسول اللہ جب مرد عورت سے جماع کرے اور انزال نہ ہو (تو اس کا کیا حکم ہے) آپ نے فرمایا عورت سے جو کچھ اسے لگ گیا ہے اسے دھووے پھر وضو کرے اور نماز پڑھے، ابوعبداللہ نے کہا کہ غسل میں زیادہ احتیاط ہے، اور یہ آخری بات ہم نے اس لئے بیان کر دی کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہوا ہے (یعنی صحابہ کا در بارہ وجوب و عدم وجوب غسل) اور پانی (غسل) زیادہ پاک کرنے والا ہے۔

تشریح: جیسا کہ پہلے باب میں بیان ہوا امام بخاریؒ نے اپنے عدم وجوب غسل کے مسلک ور جحان کی تقویت کیلئے یہ احادیث پیش کی ہیں اور چونکہ وہ اپنے مسلک کی تصریح نہیں کرنا چاہتے تھے اس لئے ان احادیث پر غسل رطوبۃ فرج کا عنوان قائم کر دیا ہے دونوں باب میں مناسبت بقول محقق عینیؒ یہ ہے کہ رطوبتِ فرج التقاء ختانین ہی کے وقت لگا کرتی ہے (عمدہ ص ۴۷ ج ۲)

مسلک امام بخاریؒ: بظاہر وہ نجاستِ رطوبتِ فرج کے قائل ہیں، کیونکہ اس کے دھونے کا ذکر کیا ہے۔

مسلکِ شافعیہ وحنفیہ: علامہ نوویؒ نے شرح مسلم میں لکھا: رطوبت فرج میں خلاف مشہور ہے، اور زیادہ ظاہر اس کی طہارت ہی ہے، دوسری جگہ لکھا:۔ اس مسئلہ میں خلاف مشہور ہے اور زیادہ صحیح ہمارے بعض اصحاب کے نزدیک حکم نجاست ہے اور اکثر اصحاب کے نزدیک زیادہ صحیح طہارت ہے جو حدیث الباب کو استحباب پر محمول کرتے ہیں، منہاج النوری میں ہے کہ رطوبتِ فرج اصح مذہب پر نجس نہیں ہے۔

وبہ قد تم الجزء السابع من انوارالباری ویلیہ الجزء الثامن اولہ کتاب الحیض
والحمد للہ اولا وآخرا ظاهرا وباطنا

بسم اللہ الرحمن الرحیم

انوار الباری

۱۰

اردو شرح

صحیح البخاری

مقدمہ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

الحمد للّٰہ وسلام علی عبادہ الذین اصطفٰی اما بعد!

''انوارالباری'' کی دسویں قسط پیش ہے'' عرفت ربی بفسخ العزائم'' گونا گوں موانع ومجبوریوں کے باعث یہ جلد کافی تاخیر سے شائع ہورہی ہے، ناظرین سے زحمتِ انتظار کیلئے عذرخواہ ہوں، کتاب الطہارۃ ختم کرنے کے واسطے اس جلد کی ضخامت بڑھادی ہے، اور گیارھویں قسط میں کتاب الصّلوٰۃ شروع ہوگئی ہے۔ امید ہے کہ وہ جلد ہی شائع ہوگی۔ وباللہ التوفیق۔

امام بخاریؒ نے چونکہ کتاب الصّلوٰۃ کو حدیثِ اسراء سے شروع کیا ہے، اس لئے اسراء ومعراج کا مفصل واقعہ سیر حاصل بحث کے ساتھ لکھا گیا ہے جس کو پڑھ کر ناظرینِ انوارالباری اس کے متعلق مکمل ومعتمد معلومات سے بہرہ اندوز ہوں گے۔ ان شاء اللہ

جس طرح ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ درسِ بخاری شریف میں ادنیٰ مناسبت سے اہم مباحث پر تقریر فرمایا کرتے تھے، راقم الحروف نے بھی اسی طرز کو اختیار کیا ہے، اور اہم علمی ودینی افادات کو حسبِ موقع وضرورت تفصیل کے ساتھ اس کتاب میں ذکر کیا ہے، اسی لئے ان دس جلدوں میں صرف رجال، کتاب الوحی، کتاب الایمان، کتاب العلم وکتاب الطہارۃ ہی کے مسائل ومباحث نہیں، بلکہ دوسری بہت سی نہایت مفید وضروری معلومات کا معتمد وگرانقدر ذخیرہ جمع کردیا گیا ہے۔

دوسری وجہ اس طرزِ تالیف کی یہ بھی ہے کہ جو کچھ اپنے محدود مطالعہ وتحقیق کے پیشِ نظر منتشر علمی مباحث ہیں ان کا یکجا کر کے اہل علم ودانش کے سامنے رکھ دیا جائے، ممکن ہے ان کو خاص خاص محل وموقع پر پیش کرنے کیلئے عمر وفا نہ کرے کہ ''ہستی رانمے بینم بقائے''

حضرت شاہ صاحبؒ یہ بھی اکثر فرمایا کرتے تھے کہ کسی علمی تحقیق وکاوش کا نابود سے بود ہو جانا یعنی منظرِ عام پر آجانا اچھا ہے، اس لئے بھی درازنفسی اور طولِ کلام کیلئے جواز کی گنجائش نکالی گئی ہے اللہ تعالیٰ اپنے فضل وکرم سے علمِ نافع پیش کرنے کی سعادت مرحمت فرمائیں اور حشو وزوائد سے بچائیں۔ آمین!

محتاجِ دعا

احقر سیّد احمد رضا عفا اللہ عنہ

بجارہ روڈ بجنور

۲۰ رجب ۱۳۸۷ھ مطابق ۲۵ اکتوبر ۱۹۶۷ء

كِتَابُ الْحَيْضِ

وَقَوْلِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوْا النِّسَآءَ فِي الْمَحِيْضِ وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ فَاِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ اَمَرَكُمُ اللّٰهُ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ التَّوَّابِيْنَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِيْنَ.

(حیض کے مسائل اور خداوند تعالیٰ کا قول ہے،'' اور تجھ سے پوچھتے ہیں حکم حیض کا۔ کہہ دے وہ گندگی ہے سو تم الگ رہو عورتوں سے حیض کے وقت اور نزدیک نہ ہو ان کے جب تک پاک نہ ہو دیں۔ پھر جب خوب پاک ہو جائیں تو جاؤ ان کے پاس جہاں کیلئے حکم دیا تم کو اللہ نے، بے شک اللہ کو پسند آتے ہیں توبہ کرنے والے اور پسند آتے ہیں ستھرائی و پاکیزگی اختیار کرنے والے)

بَابُ كَيْفَ كَانَ بَدْأُ الْحَيْضِ وَقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ هٰذَا شَيْءٌ كَتَبَهُ اللّٰهُ عَلٰى بَنَاتِ آدَمَ وَقَالَ بَعْضُهُمْ كَانَ اَوَّلَ مَا اُرْسِلَ الْحَيْضُ عَلٰى بَنِيْ اِسْرَائِيْلَ قَالَ اَبُوْ عَبْدِ اللّٰهِ وَحَدِيْثُ النَّبِيِّ ﷺ اَكْثَرُ

(حیض کی ابتداء کس طرح ہوئی اور نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے کہ یہ ایک ایسی چیز ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے آدم کی بیٹیوں کی تقدیر میں لکھ دیا ہے۔ بعض اہلِ علم نے کہا ہے کہ سب سے پہلے حیض بنی اسرائیل میں آیا۔ ابوعبداللہ (بخاریؒ) کہتا ہے کہ نبی کریم ﷺ کی حدیث ہے تمام عورتوں کو شامل ہے

(۲۸۷) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ ثَنَا سُفْيٰنُ قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمٰنِ بْنَ الْقَاسِمِ قَالَ سَمِعْتُ الْقَاسِمَ يَقُوْلُ سَمِعْتُ عَائِشَةَ تَقُوْلُ خَرَجْنَا لَا نُرٰى اِلَّا الْحَجَّ فَلَمَّا كُنَّا بِسَرِفَ حِضْتُ فَدَخَلَ عَلَيَّ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ وَاَنَا اَبْكِيْ فَقَالَ مَالَكِ اَنُفِسْتِ؟ قُلْتُ نَعَمْ! قَالَ اِنَّ هٰذَا اَمْرٌ كَتَبَهُ عَلٰى بَنَاتِ آدَمَ فَاقْضِيْ مَا يَقْضِي الْحَآجُّ غَيْرَ اَنْ لَّا تَطُوْفِيْ بِالْبَيْتِ قَالَتْ وَضَحّٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ عَنْ نِسَائِهٖ بِالْبَقَرِ

ترجمہ: حضرت عائشہؓ فرماتی تھیں کہ ہم حج کے ارادہ سے نکلے، جب ہم مقام سرف میں پہنچے تو میں حائضہ ہو گئی، اس بات پر میں رو رہی تھی کہ رسول اللہ ﷺ تشریف لائے، آپؐ نے پوچھا تمہیں کیا ہو گیا، کیا حائضہ ہو گئی ہو؟ میں نے کہا، جی ہاں!

آپ نے فرمایا کہ یہ ایک ایسی چیز ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے آدم کی بیٹیوں کیلئے لکھ دیا ہے، اس لئے تم بھی حج کے افعال پورے کرلو البتہ بیت اللہ کا طواف نہ کرنا، حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی ازواج کی طرف سے گائے کی قربانی کی۔

تشریح: امام بخاریؒ یہاں سے حیض، استحاضہ ونفاس کے احکام بیان کرنا چاہتے ہیں، چونکہ حیض کے ابواب ومسائل زیادہ تھے اس کا عنوان لفظِ کتاب سے قائم کیا، اور باقی دونوں کے ابواب تبعاً بیان کئے ہیں۔ بدأ الحیض سے مراد حسبِ تحقیق حضرت شاہ صاحبؒ یہاں بھی بدء الوحی کی طرح ہے کہ پہلے جنسِ حیض کا وجود وظہور دنیا میں کس طرح ہوا۔ اس کو بتلانا ہے، پھر احکام ومسائل بتلائیں گے۔ یہ مقصد نہیں ہے کہ حیض کے صرف ابتداء کے احوال بتلائیں گے، امام بخاریؒ نے حضور علیہ السلام کے ارشاد "هذا شيء كتبه الله على بنات آدم" سے اخذ کیا کہ حیض کا وجود ابتداءِ آفرینش بنات آدم ہی سے ہے، اور بنی اسرائیل سے اس کی ابتداء نہیں ہے، لیکن انہوں نے اس قوی روایت کو اہمیت نہیں دی، نہ دونوں روایات میں توفیق وتطبیق کی ضرورت سمجھی کہ بنی اسرائیل[1] کہ بنی اسرائیل کی عورتیں مساجد جایا کرتی تھیں (مردوں

[1] علامہ سیوطیؒ نے الدر میں لکھا:۔ عبدالرزاق نے اپنے مصنف میں اور سعید بن منصور ومسدد نے اپنے مسند میں حضرت ابن مسعودؓ سے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کے ساتھ نماز پڑھتی تھیں) انہوں نے مردوں کی طرف میلان اور تاک جھانک کا سلسلہ شروع کیا تو ان کو مساجد میں جانے سے روک دیا گیا، اور بطورِ سزاء حیض کی عادت وعلت ان کے ساتھ لگا دی گئی، میرے نزدیک توفیق روایتین کی یہ صورت ہے کہ اگرچہ حیض کی ابتداء تو ابتداءِ زمانہ ہی سے تھی مگر نساء بنی اسرائیل پر اس کا تسلط بطورِ قہر ونقمت اور سزاء کے ہوا ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا کہ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ عورتوں کو مساجد میں جانے سے روکنے[1] سنت قدیم ہے۔

حافظ ابن حجرؒ نے دونوں روایات میں تطبیق اس طرح دی کہ حیض کی ابتداء تو پہلے سے تھی مگر بنی اسرائیل پر بطورِ عقوبت اس کی مقدار بڑھادی گئی (فتح ص ۲۷۶ ج ۱) حضرت گنگوہیؒ کی رائے بھی یہی ہے کہ بہ نسبت سابق کے کثرت وزیادتی ہوگئی، جس پر لفظِ ارسال شاہد ہے (لامع ص ۱۱۵ ج ۱)

محقق عینی نے اس پر نقد کیا کہ توجیہ مذکور معنوی ذوق سے عاری ہونے پر دال ہے، کیونکہ یہاں تو اول ارسال کا لفظ ہے نہ کہ صرف ارسال، (اور یہاں اوّلیت ہی زیرِ بحث ہے، اسی طرح کمی وزیادتی کا بھی سوال درمیان نہیں ہے۔ دوسرے اس کی دلیل کیا ہے کہ پہلے حیض میں کمی تھی جس پر بعد میں زیادتی ہوئی، اور اس کو کس نے نقل کیا ہے؟ اس کے بعد محقق عینی نے جواب دیا ہے کہ ممکن ہے کثرتِ عناد کی وجہ سے حق تعالیٰ نے بناتِ بنی اسرائیل کا حیض منقطع کردیا ہو، تاکہ ان کو اور ان کے ازواج (شوہروں) کو سزاءِ عناد دی جائے) اور کچھ مدت اسی حال پر گزر جانے کے بعد اللہ تعالیٰ نے ان پر رحم فرمایا ہو اور عادتِ حیض کا اجراء فرمادیا ہو، کیونکہ حق تعالیٰ کی حکمت ورحمت ہی کے تحت حیض وجودِ نسل کا سبب بنا ہے کہ جن عورتوں کے رحم میں حیض کی صلاحیت ہوتی ہے وہی حمل کو قبول کرتی ہیں، اسی لئے صغرسنی اور سنِ ایاس میں نہ حیض ہوتا ہے نہ حمل قرار پاتا ہے۔

غرض جب اعادۂ حیض ہوا ہوگا تو وہی مدتِ انقطاع کے لحاظ سے اولِ ارسال کا مدلول قرار پایا، لہٰذا اولیت کا اطلاق اسی اعتبار سے ہوا ہے کہ اولیت امورِ نسبیہ میں سے ہے، حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے اس موقع پر لکھا کہ جو اعتراض عینی نے حافظ پر کیا تھا، وہ خود ان پر بھی وارد ہوگا کہ انقطاع واجراء کی دلیل کیا ہے بلکہ دوسرا اعتراض یہ بھی ہوسکتا ہے کہ انہوں نے انقطاع حیض کو عقوبت بتلایا اور ارسال کو رحمت، حالانکہ نبی کریم ﷺ نے حیض کو نقصِ دین فرمایا ہے (لامع ص ۱۱۵، ج ۱) لیکن محقق عینی کی طرف سے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ارسال کے لفظ سے ہی یہ استنباط ہو رہا ہے کہ اس سے قبل انقطاع کی صورت رہ چکی ہے، اور شاید اسی سے محقق عینی نے احتمالِ مذکور نکالا ہے، واللہ اعلم۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حیض میں دونوں جہت ہیں، اس لحاظ سے کہ اس کی وجہ سے ارحام میں قبولِ حمل کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے اور وہ توالد وتناسل کا ذریعہ ہے یقیناً رحمت ہے، دوسرے یہ کہ از روئے طب بھی حیض کی صحیح صورت عورت کے عضوِ رحم کیلئے صحت مندی کی دلیل ہے اور اس کی بے قاعدگی یا غیر معتاد کمی وبیشی مرض یا استحاضہ کی شکل ہے۔ رہی نقصِ دین والی بات تو وہ ظاہر وسطح کے لحاظ سے ہے کہ بظاہر ایک عذرِ شرعی وسماوی کے تحت عورت اداءِ فرائض سے محروم رہے، لیکن حقیقی ومعنوی اعتبار سے صرف اس کی وجہ سے اس کا دین کم مرتبہ نہیں ہوجاتا اور نہ ہی یہ کہا جاسکتا ہے کہ خواہ مخواہ وہ ایسی حالت میں خدا کے عذاب، نقمت یا عتاب کے تحت آگئی ہے۔ جس طرح عورتوں کو جمعہ وجماعات جہاد وغیرہ کی عدمِ شرکت کے سبب ناقصات الدین نہیں کہہ سکتے، غرض جتنے فرائض بھی جس پر عائد ہیں وہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) روایت کی کہ نساءِ بنی اسرائیل مردوں کے ساتھ صف میں نماز پڑھا کرتی تھیں، اور انہوں نے لکڑی کے سانچے بنوا لئے تھے، جن پر کھڑی ہوکر اگلی صف میں کھڑے ہونے والے مردوں کو دیکھا کرتی تھیں، جن سے اُن کا تعلق ہوتا تھا۔ اس لئے ان پر حیض مسلط کیا گیا اور مساجد میں جانے سے ممانعت کردی گئی اور مصنف عبدالرزاق میں حضرت عائشہؓ سے بھی اسی کے قریب روایت ہے (لامع ص ۱۱۶ ج ۱)

[1] اس سے معلوم ہوا کہ جب شریعت نے قبائح ومنکرات سے بچانے کیلئے عورتوں کو مساجد ایسے مقدس مقامات سے بھی روک دیا تو ان کیلئے عام تفریح گاہوں، بازاروں، اور مخلوط تعلیم کے کالجوں وغیرہ میں جانے کی بدرجہ اولیٰ ممانعت ہوگی، اور یورپ امریکہ روس وغیرہ میں جو نتائج اس قسم کی آزادی سے برآمد ہو رہے ہیں، وہ باقی دنیا کیلئے عبرت کا سامان ہیں۔ وما یذکر الا من ینیب (عبرت ونصیحت صرف وہی لوگ حاصل کرتے ہیں جو خدا کی طرف رجوع کرتے ہیں) ''مؤلف''

صرف ان کی ادائیگی کے بعد اس کو حقیقۃ کامل الدین ہی کہا جائے گا، خواہ وہ دوسروں کے لحاظ سے اعمال میں قاصر ہی رہا ہو۔ یہی وجہ ہے جب حضرت اسماء بنت یزید بن السکن انصاریہؓ نبی اکرمؐ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا:...... "میں جماعتِ نسواں کی نمائندہ ہو کر آئی ہوں کہ ان سب کی عرض داشت پیش کروں، حق تعالیٰ نے آپ کو مردوں اور عورتوں سب ہی کیلئے مبعوث فرمایا ہے، لہٰذا ہم سب ایمان لے آئیں اور آپ کا اتباع کر لیا، لیکن ہم سب عورت ذات ہیں، گھروں میں گھری ہوئی، پردہ وحجاب کی پابند اور گھروں میں بیٹھے رہنا ہی ہمارا کام ہے، مرد اپنی خواہشات ہم سے پوری کرتے ہیں اور ہم ان کی اولاد کے بوجھ بھی برداشت کرتی ہیں اور (باہر رہنے کی آزادی کے سبب سے) مردوں کو جمعہ وجماعات وجنازہ کی شرکت کی وجہ سے نیکیاں اور فضائل ملتے رہتے ہیں۔ اور جب وہ جہاد میں جاتے ہیں تو ہم ان کے اموال واولاد کی حفاظت بھی کرتے ہیں تو کیا ایسی صورت میں ان کے اعمال مذکورہ کے اجر وثواب میں ہمارا بھی حصہ ہوگا یا نہیں؟ حضور علیہ السلام نے حضرت اسماء کی عرض داشتِ مذکور سُن کر صحابہ کی طرف متوجہ ہو کر سوال کیا، کیا تم نے کسی عورت کی گفتگو اور سوال دین کے بارے میں اس سے بہتر کبھی سنا ہے؟ عرض کیا نہیں یا رسول اللہ! پھر حضور نے اسماء کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا:۔ "اسماء! جاؤ اور سب عورتوں کو بتلا دو کہ اگر ان کا سلوک اپنے شوہروں کے ساتھ اچھا ہے، اور وہ ان کی مرضیات کی طلب وجستجو کرتی ہیں ان کے اتباع وموافقت کی سعی کرتی ہیں تو یہ چیزیں اُن عورتوں کو اخروی مراتب کے لحاظ سے اُن مردوں کے برابر کر دیں گی جو مندرجہ بالا اعمال کرتے ہیں"۔ یہ خوش خبری پیغمبر خدا علیہ السلام سے سن کر حضرت اسماء فرطِ مسرت سے تہلیل وتکبیر کہتی ہوئی واپس ہوئیں اور سب عورتوں کو بھی اس پیغام سے مسرور ومطمئن کیا۔ (استیعاب ص ۷۰۶، ج ۲)

اوپر کی حدیث میں عدل کا لفظ ہے کہ عورتیں مذکورہ باتوں کی وجہ سے مجاہدین اور کامل الایمان مردوں کے برابر ہو جائیں گی، تو دیکھا جائے کہ وہ دینی نقص کہاں گیا؟ غرض حاصلِ کلام یہ ہے کہ جس امر کو نقصانِ دین اوپر کی حدیث میں کہا گیا ہے وہ ظاہری لحاظ سے کمی ضرور ہے مگر درحقیقت حالتِ عذر ومجبوری کی کمی ونقصِ اعمال کوئی نقصِ دینی نہیں ہے اور مقصدِ شارع صرف یہ ہے کہ عورتوں کو جو عقل ودین کا حصہ دیا گیا ہے وہ ان کی حد تک اصلاحِ معاش ومعاد کیلئے کافی ہے۔ لیکن اگر وہ اپنے دائرۂ عمل سے نکل کر مردوں کے خاص معاملات اور بیرونی امور وملکی سیاسیات وغیرہ میں حصہ لینا چاہیں تو اس سے کسی بہتری کی امید نہیں ہے بلکہ اس سے بسا اوقات وہ مردوں کی عقلوں کو بھی خراب کریں گی اور طرح طرح کے فسادات وفتنوں کے دروازے کھل جائیں گے۔ واللہ اعلم۔

علامہ قسطلانی کا جواب

آپ نے مصابیح میں لکھا کہ ارسالِ حیض سے مراد حکمِ منع کا اجراء ہے، جس کی ابتداء اسرائیلی عورتوں سے ہوئی، اور دوسری حدیث کا تعلق بناتِ آدم پر وجودِ حیض کے فیصلہ سے ہے۔ صاحبِ لامع نے لکھا کہ اس کے خلاف طحطاوی علی المراقی کی روایت ہے کہ حیض کی وجہ سے منعِ صلوٰۃ کا حکم حضرت حواؑ ہی کے زمانہ سے ہے، جب انہوں نے حضرت آدم علیہ السلام سے نماز کا حکم معلوم کیا تو آپ نے فرمایا میں نہیں جانتا، پھر وحی الٰہی اتری کہ نماز وروزہ ترک کریں اور نماز کی قضا نہ ہوگی، روزہ کی ہوگی۔ (لامع ص ۱۱۵، ج ۱)

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ ارسالِ حیض کی صورت اگر موافق تحقیق حافظ عینی مان لی جائے، کہ انقطاع کے بعد ارسال ہوا ہے تو اس کے ساتھ صرف منعِ صلوٰۃ کا ہی حکم نہیں لاگو ہوا جو حالتِ حیض میں پہلے بھی تھا، بلکہ نساءِ بنی اسرائیل کی ناشائستہ حرکات کی وجہ سے (جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے) مساجد میں جانے کی بھی ممانعت ہوئی ہے جو عام حالات میں پہلے سے نہ تھی، اس طرح گویا دوسری بار حیض کی ابتداء کی بھی مخصوص صورت واضح ہوگئی، اور اس منع کے خلاف روایتِ طحطاوی بھی نہ ہوگی۔

افادۂ انور: آپ نے فرمایا:۔ بطورِ روایت تو نہیں مگر بطورِ حکایات نظر سے گذرا ہے کہ حضرت حواءؑ کو حکم ہوا [illegible]ام میں نماز نہ پڑھیں۔

انہوں نے اسی پر روزے کی بھی قیاس کرلیا تو اس پر عتابِ الٰہی ہوا اور روزے کی قضا واجب کردی گئی البتہ یہ روایت بھی دیکھی گئی کہ جب دنیا میں اترنے کے بعد حضرتِ حواءؑ کو دمِ حیض آیا تو انہوں نے حضرتِ علیہ السلام سے سوال کیا، یہ کیا اور کیوں ہے؟ آپ پر وحی آئی کہ یہ بطورِ عتاب ہے۔ (واضح ہو کہ عتاب وعقاب میں فرق ہے، عتاب اپنوں پر ہوتا ہے اور عقاب غیروں پر) پھر حضرتؒ نے فرمایا کہ یہ عتاب بھی اس دارِ دنیا کے ساتھ مخصوص ہے کہ جنت سے نکلنا پڑا اور یہاں آنا پڑا تو اس جہان کی چیزیں یہاں کی مناسبت سے لگ گئیں اور ان کے ساتھ ہم کو مبتلا ہونا پڑا۔ پھر اگر ہم اس جہان کی آلائشوں اور گندگیوں سے دامن بچا کر گزر جائیں گے اور حضرتِ حق تعالیٰ کی طرف ہجرت کریں گے یعنی (ایمان واعمالِ صالحہ کی برکت سے) اپنے اصلی وطن وٹھکانہ کی طرف صعود کر جائیں گے تو اس عتاب سے نجات پالیں گے۔ جس طرح حضرتِ آدم علیہ السلام نے اکلِ حبہ کے بعد حاجتِ بول وبراز محسوس کی، تو ندا آئی کہ یہاں سے (زمین پر) اتر جاؤ جو اس کی جگہ ہے اور یہ جگہ گندگیوں کیلئے موزوں نہیں ہے۔ اسی طرح اس سے قبل حضرت آدم علیہ السلام اپنی عورت (شرمگاہ وغیرہ کی غرض وغایت) سے بھی واقف نہ تھے، جس کی طرف **فبدت لهما سو آتهما** الآیۃ سے اشارہ ہوا ہے۔

خلاصۂ کلام: توفیق بین الحدیثین کے سلسلہ میں حضرت شاہ صاحبؒ کی مراد جہاں تک ہم نے سمجھی یہ کہ ابتداءِ حیض تو ابتداءِ زمانہ سے ہی تھی جو بطورِ عتاب تھی، پھر وہ بناتِ بنی اسرائیل کیلئے بطول قسمت بن گئی، اسی کو کچھ تصرف کے ساتھ محقق عینی نے کہا کہ انقطاع کے بعد ارسال ہوا، جو بظاہر عقاب اور بباطن رحمت تھا۔ علامہ قسطلانی نے منع کے معنی میں توسع کی طرف اشارہ کیا جس کی وضاحت رد کردی گئی۔ ہمارے نزدیک یہ تینوں توجیہات زیادہ موجہ ومعقول ہیں اور ان کے مقابلہ میں حافظ کی توجیہ طولِ مکث والی اور داؤدی کی تاویل عام وخاص والی دل کو نہیں لگتیں۔ واللہ اعلم۔

بحث ونظر: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ دمِ حیض کی تحدیدِ قلیل وکثیر بہت دشوار ہے، کیونکہ امصار واعصار وغیرہ کے اختلاف سے اس میں بھی اختلاف ہوتا ہے، پھر یہ کہ اس کی توقیت کیلئے کوئی صحیح قوی مرفوع حدیث وارد نہیں ہے اور جو ہیں وہ بعض ضعیف بعض شدید الضعف اور کچھ منکر بھی ہیں۔ قاضی ابوبکر ابن العربی مالکی نے شرح ترمذی میں لکھا ہے توقیت شرعًا کچھ نہیں ہے، اور سب کچھ عادت پر بنا ہے، اس پر مستقل رسالہ بھی لکھا تھا مگر وہ نایاب ہو گیا۔

سب سے زیادہ تفصیل ودلائل کے ساتھ برکلی نے رسالہ لکھا ہے یہ علامہ حصکفی صاحب (م ۱۰۸۸ھ) درمختار کے معاصر تھے، اس میں جن کتابوں سے مدد لی ہے، ان کی بہ کثرت اغلاط کا شکوہ بھی کیا ہے اور لکھا کہ باوجود سعیِ تصحیح کے اغلاط رہ گئیں۔ میں نے بھی اس رسالہ کا مطالعہ کیا ہے اور بہ کثرت اغلاط دیکھیں۔ اس رسالہ کی شرح ابن عابدین نے کی ہے، اور ماتن کا اتباع کیا اس لئے اس میں بھی اغلاط رہ گئیں، اسی لئے رسالۂ مذکورہ اور شرح سے استفادہ دشوار ہو گیا۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے جن کے رسالہ دربارۂ مسائلِ حیض کا ذکر فرمایا، ان کا نام فیض الباری اور میری یادداشت میں بھی برکلی ہی ہے لیکن ابھی تک ان کا تذکرہ اور حالات نظر سے نہیں گزرے۔ مسائلِ حیض کے سلسلہ میں ایک نام علامہ برکوی کا بھی آتا ہے، جن کے اقوال ایک مختصر مصری رسالہ موسومہ "تحفۃ الاخوان فی الحیض علی مذہب ابی حنیفۃ النعمان" (بقلم عبدالرحمٰن احمد خلف المصری الحنفی المدرس بالازہر) میں ذکر ہوئے ہیں ان کے علاوہ ابن العربی نے علامہ مقدسی کی تالیف کی بہت مدح کی ہے، آپ نے لکھا:۔

"حیض کے مسائل معضلاتِ دین ومشکلاتِ فقہ میں سے ہیں اور میری بصر وبصیرت نے اپنے تمام سفر وحضر میں بجز ابومحمد ابراہیم بن امدیۃ المقدسی کے کسی عالم کو نہیں دیکھا کہ اس نے موصوف کی طرح ان مسائل کو فکر ونظر کا جولاں گاہ بنایا ہو، انہوں نے حلِّ مشکلات، فتح مقفلات وتفریعِ جزئیات کیلئے یکہ وتنہا سعی کی، اور کامیاب ہوئے، البتہ اس سلسلہ میں جو احادیث پیش کیں اور ان پر کلام کیا ہے، وہ کوتاہیوں سے خالی نہیں ہے"۔ (امانی الاحبار ص ۴۷، ج ۲)

اس وقت ہمارے سامنے جو کچھ مواد ہے اس کا زیادہ عمدہ وانفع حصہ تفسیر احکام القرآن (للجصاص) امانی الاحبار ص ۴۷، ج ۲ تا ص ۱۰۶، ج ۲) انوار المحمود ص ۱۱۱، ج ۱ تا ص ۱۳۴، ج ۱ اور معارف السنن ص ۴۰۸، ج ۱ تا ص ۴۶۴، ج ۱ میں ہے، جس میں حیض، نفاس واستحاضہ کے مسائل ومشکلات اچھے اسلوب ودلائل کے ساتھ بیان ہوئے ہیں، اور امام بخاریؒ نے کتاب الحیض میں جتنے ابواب ذکر کئے ہیں، ان کی باہم ترتیب ونسق ومناسبات کو محترم مولانا سید فخر الدین احمد صاحب شیخ الحدیث دار العلوم دیو بند نے ''القول الفصیح'' میں خوب لکھا ہے جزاہم اللہ خیر الجزاء۔ اس کے بعد اصولی طور پر چند بحثیں ہم بھی ذکر کرتے ہیں۔ واللہ المعین۔

تحدید اقل واکثر کی بحث

محقق ابن العربی نے ''العارضہ'' میں لکھا:۔ ''حیض کی صوت پیش آنا تو عورتوں کے لئے قضاء وقدر الٰہی کے تحت مقرر شدہ اور لازمی ہے لیکن اس کی مدت اس لئے مقرر نہیں کی گئی کہ سب عورتوں کے احوال واوصاف یکساں نہیں، وہ شہروں، عمروں اور زمانوں کے اختلاف کے ساتھ بدل جاتے ہیں، پھر ایک عورت کی بھی رحم کی ارخائی کیفیت بہ اختلافِ احوال وظروف مختلف ہوتی ہے، جس سے خروجِ دم کبھی کم اور کبھی زیادہ ہوتا ہے۔ اسی لئے فقہائے امت کے مختلف فیصلے سامنے آئے، اور جس کے علم میں جس قسم کے مشاہدات ومسموعات آئے، ان ہی کے موافق تحدید کردی، چنانچہ امام مالکؒ نے تھوڑی دیر کے خروجِ دم کو بھی نصاب قرار دیدیا، امام شافعیؒ نے کم سے کم نصاب ایک دن رات قرار دیا، امام ابوحنیفہؒ نے تین دن، ابن ماجشون نے پانچ دن کہا، اسی طرح مدتِ نصاب امام ابوحنیفہ وغیرہ کے نزدیک دس دن، امام شافعی وغیرہ کے یہاں پندرہ دن، اور امام مالکؒ کے نزدیک سترہ یوم ہوئی۔

علامہ ابن رشدؒ نے بدایہ میں لکھا ہے:۔ اقل واکثر حیض اور اقلِ طہر کے بارے میں ان سب اقوالِ فقہاء کا مستند صرف تجربہ وعادت ہے، اور عورتوں کے اختلافِ احوال کے سبب اکثر عورتوں میں ان امور کی تحدید تجربہ سے بھی دشوار ہے، اسی لئے فقہاء میں اختلاف پیش آیا ہے۔ تاہم اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ اکثر مدتِ حیض سے جو خون زیادہ آئے گا وہ استحاضہ ہوگا۔ محقق ابن قدامہ نے ''المغنی'' میں لکھا ہے کہ شریعت میں مطلقاً احکام ہیں بغیر تحدید کے، اور لغت وشریعت کے ذریعہ حیض کی کوئی حد مقرر نہیں ہے۔ لہٰذا عرف وعادت کی طرف رجوع کرنا پڑے گا، جس طرح قبض، احراز وتفرق وغیرہ کے مسائل میں کرتے ہیں۔ علامہ نووی نے اس امر پر بھی اجماع نقل کیا کہ اکثرِ طہر کی بھی کوئی حد مقرر نہیں ہے۔ غرض یہ سب حضرات تحدید کا مدار صرف عرف وعادت پر کہتے ہیں (معارف ص ۴۱۳، ج ۱)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ اس بارے میں جس طرح ان حضرات نے عدمِ توقیت وتحدید شرعی اور مدار علی العادۃ کی تصریح کی ہے، میری تمنا تھی کہ ایسی ہی صراحت کسی حنفی عالم سے بھی مل جاتی، مگر باوجود تلاش کے مجھے یہ چیز نہ ملی۔ راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ شاید ایسی تصریح حنفیہ سے اس لئے نہیں ہے کہ نسبۃً ان کے پاس شریعت کی طرف سے تحدید کے اشارات زیادہ ہیں اگرچہ وہ آثارِ صحابہ اور ضعیف احادیث سے لئے گئے ہیں جیسا کہ آگے اس کی تفصیل آئے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

حضرت شاہ صاحب کی دوسری تحقیق

فرمایا:۔ مالکیہ نے بہت اچھا کیا کہ دمِ حیض کی توقیت کو صرف عدت کے بارے میں معتبر ٹھیرایا اور دوسرے گھریلو معاملات ودینی امور نماز، روزہ، وغیرہ میں مبتلی بہ کی رائے پر چھوڑ دیا، ہمارے فقہاء حنفیہ بھی اگر ایسا کرتے تو اچھا تھا، انہوں نے مسائل میں امورِ طبعیہ کی تو رعایت کی ہے مگر عوارض کا لحاظ نہیں کیا، مثلاً اکثر مدتِ حمل دو سال لکھی، حالانکہ وہ عوارض مرض وغیرہ کی وجہ سے غیر موقت اور نا قابلِ تحدید ہے کہ کبھی ۱۲،۱۴ سال بھی لگ جاتے ہیں بچہ سوکھ جاتا ہے۔ فقہاء کو لکھنا چاہئے تھا کہ حمل کی اکثرِ مدت دو سال طبعی ہے، اور کسی مرض کے سبب

سے زیادہ بھی ہوسکتی ہے جیسا کہ اکثر ایسا ہوتا ہے۔ دوسرے ایسے امور میں فقہاء کو اطباء کی طرف رجوع کر کے فیصلہ کرنا چاہیے تھا کیونکہ "لکل فن رجال" (ہرفن کے خصوصی مہارت رکھنے والے الگ الگ ہوتے ہیں) تاہم فقہاء کی اس قسم کی تحدید شرعی نہیں اجتہادی ہے اور اصل یہ ہے کہ جس امر میں شرعی تحدید وارد نہیں ہوئی اس کو بے قید ہی رکھیں گے اور اس کی تقدیر وتحدید نہیں کریں گے۔ چنانچہ اصولِ فقہ میں تصریح ہے کہ حدود ومقادیر اشیاء کا تعین قیاس کے ذریعہ جائز نہیں، یعنی حدود ومقادیر مثل اعدادِ رکعات وغیرہ کا فیصلہ کرنا مجتہد کے حدود اختیار سے باہر ہے، یہ صرف شارع کا حق ہے چنانچہ علامہ سرخسیؒ اسی اصول پر چلے ہیں۔ انہوں نے ماءِ قلیل وکثیر اور نماز کے اندر عملِ قلیل وکثیر کی کوئی حد مقرر نہیں کی، بلکہ مبتلی بہ کی رائے پر چھوڑ دیا ہے، اور اسی طرح اجلِ سلم وتعریفِ لقطہ میں بھی کیا ہے، لیکن اصحابِ متون نے حد بندیاں کی ہیں، حضرتؒ کا نقد مذکور نہایت اہم اور قابلِ قدر ہے۔ والحمد لله على ما انعم علينا من علومه)

حضرت شاہ صاحبؒ کی تیسری تحقیق

فرمایا:۔ اگرچہ اصولاً تو رائے مبتلی بہ کی طرف تفویض ہی ایسے امور میں صحیح ہے، تاہم اس امر سے بھی انکار نہیں ہوسکتا کہ نظامِ عالم بغیر تقدیر کے نہیں چل سکتا، کیونکہ بہت سے عوام صحیح رائے اور قوتِ فیصلہ سے محروم ہوتے ہیں، ان کیلئے تفویض غیر مفید ہے اور لامحالہ ان کیلئے تحدید وتقدیر کی ضرورت ہوگی، تاکہ وہ اس کے مطابق عمل کرسکیں۔ لہٰذا ایسے امور کیلئے بھی جن میں شریعت سے تحدید منقول نہیں ہے، مجتہد مجبور ہے کہ عوام کی رہنمائی کی غرض سے تحدید کرے، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے استمرارِ دم کی صورت میں فقہاء تحدید پر مجبور ہوئے ہیں، کیونکہ سب فقہاء اکثرِ طہر کی کوئی حد نہ ہونے پر متفق ہیں، باوجود اس کے سابق عادت کی بنا پر اس کیلئے حد مقرر کردی ہے۔ اور اگرچہ اس مسئلہ میں ہمارے مشائخ حنفیہ کے چھ قول ہیں، لیکن میرے نزدیک مختار یہی ہے کہ اُس کی عدت تین مہینے سے پوری ہو جائے گی، اور ہر مہینے ایک طہر وطمث کا شمار کریں گے۔ اسی طرح ممتدۃ الطہر کیلئے بھی (جس کو بعض مرتبہ چھ چھ سال تک حیض نہیں آتا) ہمارے مذہب میں کوئی مخلص نہیں ہے، بجز تین حیض گزرنے کے، اور اگرچہ یہ مسئلہ نصِ[1] قرآنی سے مؤید ہے کہ مطلقہ کی عدت تین حیض ہی ہیں خواہ اس میں دس بیس سال بھی گزر جائیں اور خواہ وہ ۵۵ سال سالہ ہو اور سنِ ایاس کو بھی پہنچ جائے۔ فقہاء اسی طرح کہتے ہیں حالانکہ ایسا بھی بہ کثرت ہوتا ہے اور صدہا واقعات پیش آتے ہیں، مگر امتدادِ طہر کی حالت میں جب اس پر عمل کی کوئی صورت نہ رہی اور عورت سخت تنگی میں پڑ گئی تو ہمارے فقہاء کو مذہب امام

---

[1] فرمایا: قرآن مجید میں متوفی عنہا زوجہا کی عدت الگ سے بتلادی ہے اور حاملہ کی بھی، مالکیہ نے آیت والّٰئی لم یحضن سے استدلال کیا ہے، جس کی تفسیر ہمارے یہاں دوسری ہے، (یہ تفسیر احکام القرآن (جصاص) ص ۵۶۲، ج ۳ میں دیکھی جائے، حنفیہ کے مسلک کو مختصر، وبہترین طرز پر واضح ومدلل کیا ہے، جس سے معلوم ہوگا کہ آیتِ مذکورہ کا کوئی تعلق ممتدۃ الطہر سے نہیں ہے) یہاں سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ وہ حضرات راہِ اعتدال سے ہٹ گئے جنہوں نے اس بارے میں حنفیہ کے مسلک کو نہایت ضعیف کہا اور لکھا کہ اس مسلک پر عمل کرنے میں ضرر ہے، جس کا حکم شریعت نہیں کرسکتی اور نہ شریعت وقتِ حاجت میں نکاح روکنے کو اور غیر وقتِ ضرورت میں اجازت دینے کو پسند کرسکتی ہے (دیکھو فتاویٰ ابن تیمیہ ص ۶۶، ج ۱۲)

حافظ ابن تیمیہؒ نے اگرچہ حنفیہ کی صراحت نہیں کی، مگر اشارہ ان ہی کی طرف معلوم ہوتا ہے چونکہ حنفیہ کی اُن کے دل میں بڑی عزت ہے اس لئے تصریح سے غالباً احتراز کیا ہے، لیکن جو ریمارک انہوں نے کیا ہے وہ بہت سخت ہے۔ اس لئے ہمیں گراں گزرا۔ بقول حضرت شاہ صاحبؒ حنفیہ کا مستدل قرآن مجید کی صریح آیت ہے، اس لئے وہ اس کے حکم کو بے کم وکاست ماننے اور منوانے پر مجبور ہیں۔ اب اگر کچھ صورتوں میں ضرر یا تنگی کی حالت پیش آتی ہے، تو حنفیہ اس کے لئے تیار ہیں کہ ان کو ضرر کی وجہ سے عام حکم قرآنی سے عملاً مستثنیٰ کردیں۔ اور ایسا ہی وہ کرتے بھی ہیں۔ رہی یہ بات کہ زیادہ مدت انتظار کرنے میں ممتدۃ الطہر کو نکاح سے روکنا، اور بعد از وقت نکاح کی اجازت دینا لازم آتا ہے تو شریعت کے اصولِ کلیہ اور احکامِ عامہ قطعیہ کے مقابلہ میں اس قسم کی محض عقلی اثر انداز باتوں سے متاثر کرنا ہمارے نزدیک اکابر علماءِ امت کی محدثانہ شان کے خلاف ہے، اور بجائے قوتِ دلیل کے جذباتی باتوں سے کام نکالنا علمی وتحقیقی لحاظ سے کسی طرح موزوں ومناسب نہیں ہے اگرچہ ایسی چیزیں حافظ ابن حزم یا بعض علماء اہلِ حدیث کے یہاں زیادہ ملتی ہیں، اور حافظ ابن تیمیہؒ کے یہاں نسبۃً بہت کم ہیں۔ تاہم ایک چیز سامنے آگئی تو چند کلمات لکھنے پڑے۔ وان اريد الا الاصلاح ما استطعت وما توفيقي الا بالله تعالىٰ. "مؤلف"

مالک پر فتوی دینے کی ضرورت[1] پڑی، تو جس طرح ان مواقع میں مجبوراً تحدید کرنی پڑی تا کہ حوائج وضروریات کا حل نکل سکے۔ اسی طرح فقہاء نے اقل واکثر مدتِ حیض کی تحدید بھی مجبور ہو کر سہولتِ عوام کیلئے کردی ہے، اور وہ اس بارے اجر وثواب کے مستحق ہیں کہ لوگوں کو مشکلات اور تنگیوں سے نکالنے کی سعیِ محمود کی ہے۔

فقہ کی ضرورت

حضرتؒ نے اس موقع پر فرمایا:۔ باوجودیکہ احادیثِ مرفوعہ قویہ میں کسی قسم کی تحدید نہ تھی، مگر عام لوگوں کو مشکلات اور تنگیوں سے نکالنے کیلئے فقہاء نے اپنے اجتہاد سے ان دشواریوں کا حل کہیں تحدید اور کہیں توسع اختیار کر کے نکالا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ شریعتِ مقدسہ پر پوری طرح عمل کرنے کیلئے، حدیث کو بھی بعض وجوہ وملاحظہ سے فقہ کی ضرورت ہے، جس کی مثال یہاں سامنے ہے کیونکہ صرف حدیث پر اکتفاء کرنے سے کام نہ چل سکا، اسی لئے میں کہا کرتا ہوں کہ فقہ تو بذاتِ خود حدیث کی محتاج ہے (کہ جو فقہ مستند الی الحدیث نہ ہو وہ معتبر ہی نہیں) لیکن عمل کیلئے حدیث کو بھی فقہ کی احتیاج ہے اور ایسے ہی قرآن مجید کی مراد بغیر رجوع الی الحدیث کے معلق رہتی ہے، حدیث ہی سے اس کی صحیح شرح وتفسیر حاصل ہوتی ہے، جب تک ذخیرۂ حدیث کی طرف رجوع نہ کریں گے، فکر ونظر کا تردد رفع نہیں ہوتا۔ الخ

حضرتؒ کے اس ارشاد کو ہم نے تقدمۂ انوار الباری جلد ہفتم (قسط نہم) میں بھی کسی قدر واضح کر کے ذکر کیا ہے، پھر بھی اگر تعبیر میں کچھ کوتاہی رہی ہو تو یہ ہماری فہم تعبیر کی کوتاہی ہے۔ حضرتؒ کی علم وبیان کی کوتاہی نہ سمجھی جائے۔ **سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم.** یہاں اس امر کی وضاحت غیر ضروری ہے کہ احادیث رسول اکرم ﷺ کے معانی ومقاصد کی تعیین یا تحدید وتوسیع وغیرہ کے لئے کیسے عظیم القدر فقہ واجتہاد اور کتنے اونچے علم وبصیرت کی ضرورت ہے۔ بقول حافظ شیرازیؒ

نہ ہر کہ چہرہ بر افروخت دلبری داند	نہ ہر کہ آئینہ ساز سکندری داند
نہ ہر کہ طرفِ کلہ کج نہاد وتند نشست	کلاہ داری وآئین سروری داند
ہزار نکتۂ باریک تر زمو این جاست	نہ ہر کہ سر بتر اشد قلندری داند
در آبِ دیدۂ خود غرقہ ام چہ چارہ کنم	کہ در محیط نہ ہر کس شناوری داند
غلامِ ہمت آہ مردِ عافیت سوزم	کہ در گدا صفتی کیمیا گری داند

علومِ قرآن وحدیث کے محیطِ بے کنار (اتھاہ سمندر) میں شناوری کا دعویٰ کرنے والے بہت ہوئے ہیں اور آئندہ بھی آئیں گے مگر خدا کا شکر ہے انوار الباری کا مطالعہ کرنے والے جان چکے ہیں اور مزید جانیں گے کہ اس شناوری کا صحیح استحقاق علماء امت میں سے کس کس کو حاصل ہوا ہے اور صحیح معنی میں گدا صفت ہو کر کیمیا گری کس کس کے مقدر میں آئی ہے؟! وغیرہ، واللہ المستعان

مسلکِ حنفیہ کی برتری

حضرت شاہ صاحبؒ نے ارشاد فرمایا:۔ یہ بات تو واضح ہو چکی کہ نہ فی نفسہٖ خارج میں حیض کی توقیت وتحدید ہو سکتی ہے اور نہ حدیث ہی سے اس کا کوئی قطعی فیصلہ ہوا ہے، پھر جو کچھ تحدید ہوئی ہے وہ ضرورت کے تحت اور اجتہاد کے ذریعہ ہوئی ہے تو ظاہر ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا مرتبہ اجتہاد میں سب ائمۂ مجتہدین سے آگے ہے، اس لئے ان کا فیصلہ بھی سب سے زیادہ معقول وموجہ ہونا چاہئے اور اس کے ساتھ ہی یہ امر ان کے

---

[1] فرمایا: میں ایک بار حضرت مولانا رائے پوریؒ کے زمانہ میں رائے پور گیا تو وہاں یہی صورت درپیش تھی، مجھ سے اس مشکل کا حل پوچھا گیا تو میں نے کہا: "اگر چاہو تو مالکیہ کے مذہب پر فتویٰ دے دوں کہ بغیر اس کے کوئی چارہ نہیں ہے، مذہب حنفیہ میں چنانچہ میں نے باوجود حنفی ہونے کے اور یہ جانتے ہوئے بھی کہ یہ ظاہر نصوص حنفیہ کے خلاف ہے، فتویٰ دے دیا، گو فقہ والے تو یہ لکھتے ہیں کہ قاضی مالکی کے پاس جا کر فتویٰ حاصل کرے"۔ حضرتؒ کے اس واقعہ سے متعدد علمی فوائد حاصل ہوئے، والحمد للہ علی ذلک. "مؤلف"

اجتہادی فیصلہ کو مزید قوت دیدیتا ہے کہ ان کی تائید بہت سی نصوصِ شرعیہ کی عبارات واشارات اور آثار صحابہ سے ہو رہی ہے۔ مثلاً:۔ (۱) حدیث ترمذی عن ابی ہریرہؓ (باب ما جاء فی استکمال الایمان والزیادۃ والنقصان ص۸۶، ج۲) ونقصان دینکن الحیضۃ فتمکث احداکن الثلاث والاربع لاتصلی، (تمہارے دین میں کمی یہ ہے کہ حیض کے وقت تین چار دن بغیر نماز روزے کے بیٹھی رہتی ہو) امام طحاویؒ نے مشکل الآثار ص۳۰۵، ج۳ میں بھی یہی حدیثِ حضرت ابو ہریرہؓ روایت کر کے لکھا کہ اس حدیث کے سوا مقدارِ قلیلِ حیض میں کوئی اور حدیث ہمارے علم میں نہیں ہے، لہٰذا اسی کے ہم قائل ہو گئے اور اس کے خلاف اقوال کو ترک کر دیا۔ اس کو صاحبِ معتصر نے بھی ص۲۱، ج۱ میں ذکر کیا ہے۔

(۲) سننِ ابن ماجہ میں (بہ اسنادِ حسن حضرت امِ سلمہؓ سے مروی) ہے کہ حضور اکرم ﷺ تین دن ازواجِ مطہرات سے جدا رہتے تھے۔ (یہ اقلِ مدت ہوئی) پھر حمنہ بنت جحشؓ کی حدیث سے سات دن لیں گے اور تین دن استظہار کے ملالیں گے تو دس یوم ہو جائیں گے (جو اکثر مدت بنے گی) استظہار عند المالکیہ یہ ہے کہ سات دن عادت ہو مثلاً اور پھر تین دن کے اندر دم حیض پھر آ گیا تو وہ بھی حیض ہے، ورنہ نہیں ہے اور اسی کے قریب مسئلہ فقہِ حنفیہ میں بھی ہے، ان روایات سے معلوم ہوا کہ تین دن سے کم حیض کی کوئی صورت نہیں ہے۔

(۳) طبرانی نے کبیر واوسط میں ابوامامہ سے رسولِ اکرم ﷺ کا ارشاد نقل کیا ہے کہ اقلِ حیض تین دن اور اکثر دس دن ہے اس میں عبدالمالک کوفی مجہول ہے (مجمع الزوائد ص۱۱۶، ج۱) عمدہ ص۱۳۹، ج۲ میں بھی اسی طرح ذکر کیا ہے۔ (احیاء السنن ص۱۳۲، ج۱)

(۴) دارقطنی نے واثلہ بن الاسقع سے حضور علیہ السلام کا ارشاد نقل کیا کہ اقلِ حیض تین دن اور اکثر دس دن ہے اس میں بھی ایک راوی مجہول اور ایک ضعیف ہے (احیاء) عمدہ ص۱۳۹، ج۲) میں بھی اسی طرح ہے۔

(۵) اثرِ حضرت عثمان بن ابی العاصؓ۔ حائضہ کو دس دن سے زیادہ ہو جائیں تو وہ بمنزلہ مستحاضہ کے ہے، غسل کر کے نماز پڑھے گی (رواہ الدارقطنی) بیہقی نے کہا ہے کہ اس اثر کی سند میں کوئی حرج نہیں (الجوہر النقی ص۸۶، ج۱) حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ حضرت انسؓ کے اثر میں تو امام احمد کو شک ہے (جو آگے آ رہا ہے) باقی یہ عثمان کا اثر زیادہ پختہ ہے۔

(۶) اثرِ حضرت انسؓ ادنی حیض تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہے، وکیع نے اپنی روایت میں نقل کیا ہے کہ حیض تین سے دس تک ہے، پھر جو زیادہ ہو تو وہ مستحاضہ ہے (اخرجہ الدارقطنی) اس کے سب رجال ثقہ ہیں سواء جلد بن ایوب کے جس کی تضعیف ہوئی ہے لیکن اس سے سفیان ثوری، دونوں حماد، جریر بن حازم، اسماعیل بن علیہ، ہشام بن حسان، سعید بن ابی عروبہ، عبدالوہاب ثقفی وغیرہ کبارِ محدثین نے روایت کی ہے کہ جو تضعیف کے خلاف ہے، دوسرے یہ کہ روایت مذکورہ کے دوسرے متابعات وشواہد بھی ہیں مثلاً روایت ربیع بن صبیح حضرت انسؓ سے کہ حیض دس دن سے زیادہ نہیں ہوتا (اخرجہ الدارقطنی) ربیع کو ابن معین نے ثقہ، امام احمدؒ نے لاباس بہ اور شعبہ نے ساداتِ مسلمین میں سے کہا۔ (الجوہر النقی ص۸۵، ج۱) واحیاء السنن ص۱۳۱، ج۱ والاستدراک الحسن ص۱۲۰، ج۱)

محقق ابن الہمام نے لکھا:۔ مقدراتِ شرعیہ نہ رائے سے دریافت ہو سکتی ہیں نہ ان کو کوئی اپنی رائے سے بیان کر سکتا ہے۔ اس لئے ایسی چیزوں میں صحابہ کے آثار موقوفہ بھی احادیثِ مرفوعہ کے حکم میں ہیں، بلکہ بہ کثرت آثارِ صحابہ وتابعین کی وجہ سے دل کو یہ وثوق واطمینان بھی حاصل ہو جاتا ہے کہ ضعیف راوی نے بھی مرفوع حدیث میں عمدہ روایت ہی بیان کی ہو گی۔ بہر حال حنفیہ کے مسلک کیلئے شرع میں اصل وبنیاد ضرور موجود ہے، بخلاف ان حضرات کے جنھوں نے اکثر مدتِ حیض پندرہ دن قرار دی، کہ اس بارے میں نہ کوئی حدیث حسن ہے نہ ضعیف ہے (فتح القدیر ص۱۴۳، ج۱)

(۷) ابن عدی نے کامل میں حضرت انسؓ سے حدیث روایت کی ہے:۔ حیض کے تین دن ہیں اور چار اور پانچ اور چھ اور سات اور آٹھ اور نو اور دس۔ پھر جب دس سے متجاوز ہو تو وہ مستحاضہ ہے، اس میں حسن بن دینار ضعیف ہے الخ (نصب الرایہ ص ۱۹۲، ج ۱)

(۸) محقق عینی نے لکھا:۔ امام ابوحنیفہؒ نے اثر ابن مسعودؓ سے استدلال کیا ہے کہ حیض تین دن ہے، اور چار اور پانچ اور چھ اور سات، آٹھ نو اور دس، اس سے زیادہ ہو تو وہ مستحاضہ ہے۔ دار قطنی نے اس کو ذکر کر کے لکھا کہ اس کی روایت ہارون بن زیاد کے سوا کسی نے نہیں کی اور وہ ضعیف الحدیث ہے۔

(۹) حضرتِ معاذ بن جبلؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو سنا فرماتے تھے:۔ تین دن سے کم حیض نہیں ہے اور نہ دس دن سے زیادہ، لہٰذا جو زیادہ ہے وہ استحاضہ ہے، ہر نماز کے وقت وضو کرے بجز ایام حیض کے اور نفاس دو ہفتوں سے کم نہیں ہے، نہ چالیس دن سے زیادہ ہے۔ اگر نفاس والی چالیس سے کم میں طہر دیکھے تو روزہ نماز کرے لیکن شوہر کے پاس چالیس دن کے بعد ہی جا سکتی ہے (رواہ ابن عدی فی الکامل) اس کی سند میں محمد بن سعید غیر ثقہ ہے۔

(۱۰) حضرت ابوسعید خدریؓ نے حضور علیہ السلام سے روایت کی کہ اقلِ حیض تین دین اور اکثر دس دن ہے (رواہ ابن الجوزی فی العلل المتناہیۃ) اس میں ابوداؤد نخعی غیر ثقہ ہے۔

(۱۱) حضرت عائشہؓ نے حضور علیہ السلام سے روایت کی کہ اکثرِ حیض دس دن اور اقل تین دن ہے (ذکرہ ابن الجوزی[1] فی التحقیق) اس میں حسین بن علوان غیر ثقہ ہے۔

محقق عینی نے تمام آثارِ مرویہ ذکر کر کے لکھا:۔ محدث نووی نے شرح المہذب میں لکھا کہ جو حدیث بہت سے طرق سے مروی ہو تو اس سے استدلال کیا جائے گا اگرچہ اُن طرق کے مفردات ضعیف ہی ہوں، اس کے علاوہ ہم کہتے ہیں کہ ہمارے مذہب کی تائید صحابہ کی متعدد احادیث سے بھی ہوتی ہے، جو طرقِ مختلفہ کثیرہ سے مروی ہیں، جن کا بعض دوسرے کو قوت دیتا ہے گو ان میں سے ہر ایک اپنی جگہ پر ضعیف ہی ہو کیونکہ اجتماع کے وقت دوسری صورت بن جایا کرتی ہے جو انفراد میں نہیں ہوتی پھر یہ کہ اس کے بعض طرق تو ضرور ہی صحیح ہیں، اور یہ بات بھی استدلال کیلئے کافی ہے خصوصاً مقدرات (شرعیہ) میں، اور اس پر عمل کرنا بہرحال بلاغات اور حکایاتِ مرویہ عن نساءِ مجہولہ سے تو بہتر ہی ہے، اس کے باوجود بھی ہم صرف مذکورہ دلائل پر اکتفاء نہیں کرتے بلکہ ہمارے مسلک کی تائید میں صحابۂ کرامؓ کے بھی آثارِ منقولہ ہیں،

---

[1] حافظ زیلعیؒ نے ذکر کیا کہ ابن الجوزی نے التحقیق میں یہ بھی لکھا:۔ ہمارے اصحاب (حنابلہ) اور اصحاب مالک و شافعی کا قول ہے کہ اکثرِ حیض پندرہ دن ہیں، ان کا استدلال حدیث "تمكث احداكن شطر عمرها لاتصلی" سے ہے لیکن یہ حدیث اس لفظ کے ساتھ غیر معروف ہے الخ (نصب الرایہ ص ۱۹۳، ج ۱) حافظ نے تلخیص میں لکھا ہے کہ حدیث "تمكث احداكن شطر دهرها لاتصلی" سے استدلال کیا گیا ہے لیکن اس کی اس لفظ کے ساتھ کوئی اصل نہیں ہے، حافظ ابن مندہ سے ابن دقیق العید نے امام میں نقل کیا کہ بعض حضرات نے اس حدیث کو (استدلال) میں ذکر کیا ہے، لیکن وہ کسی طریقہ سے بھی ثابت نہیں ہے، محدث بیہقی نے المعرفۃ میں لکھا کہ اس حدیث کو ہمارے بعض فقہاء نے (استدلال) میں ذکر کیا ہے، میں نے اس کی بہت کھوج لگانی چاہی مگر اس کو کسی حدیث کی کتاب میں نہ پایا، اور نہ اس کی اسناد پائی۔ شیخ ابواسحٰق نے المہذب میں لکھا کہ میں نے اس حدیث کو لفظ مذکور کے ساتھ کہیں نہیں پایا بجز کتب فقہاء کے۔ علامہ نووی نے اپنی شرح میں کہا کہ یہ روایت باطل ہے، اور غیر معروف، صاحب تحفۃ الاحوذی نے تلخیص سے یہ سب نقول ذکر کر کے لکھا، میں کہتا ہوں کہ میں نے بھی کوئی حدیث نہیں پائی نہ صحیح نہ ضعیف جو اقلِ حیض ایک دن رات اور اکثرِ حیض پندرہ دن بتلاتی ہو بجز حدیث مذکور کے جس کے متعلق تمہیں معلوم ہو چکا کہ اس کی کوئی اصل نہیں ہے، بلکہ وہ باطل ہے اور جس مسلک کو سفیان ثوری اور اہلِ کوفہ نے اختیار کیا ہے اس پر متعدد احادیث دلالت کرتی ہیں، لیکن وہ سب ضعیف ہیں کما عرفت (تحفہ ص ۱۲۲، ج ۱)

لمحۂ فکریہ: یہاں یہ دیکھنا ہے کہ حسب زعم صاحب تحفۃ الاحوذی وغیرہ اصحاب الحدیث امام مالک، شافعی و احمد وغیرہ ایک طرف ہیں، جو ایک بے اصل و باطل روایت سے اپنے مسلک پر استدلال کر رہے ہیں، اور امام اعظم وغیرہ دوسری طرف ہیں جو اصحاب الرائے کہلاتے ہیں جن کے پاس مفصلہ بالا احادیث و آثار ہیں، وہ احادیث اگرچہ ضعیف ہیں مگر بے اصل یا باطل تو نہیں ہیں، (کما صرح بہ صاحب التحفۃ ایضاً) ایسے ہی مواقع میں "برعکس نہند نام زنگی کافور" کی مثل صادق آتی ہے۔ واللہ المستعان۔ "مؤلف"

جن کی تفصیل ہم نے اپنی شرح ہدایہ میں کی ہے۔ (عمدہ ص ۱۳۹، ج ۲)

ارشادِ انورؒ: فرمایا: حنفیہ کے لئے حضرت انسؓ کا اثر ہے، جس تصحیح ''الجوہر النقی'' میں مذکور ہے، اگرچہ بیہقی نے اس کی تضعیف کی ہے، دوسرے عثمان بن ابی العاص کا اثر ہے، ''ہر حائضہ کو جب دس دن سے زیادہ ہوجائیں تو وہ بمنزلۂ مستحاضہ ہے غسل کر کے نماز پڑھے گی''۔ (رواہ الدار قطنی) اس اثر کے متعلق بیہقی نے بھی کہا کہ اس کی اسناد میں کوئی حرج نہیں ہے۔

محدث ماردینی حنفی کی تحقیق

آپ نے الجوہر النقی ص ۸۵، ج ا میں اثرِ انس کے بارے میں محدث بیہقی وامام شافعی نے کی ہے، اثرِ انس مذکور جلد بن ایوب پر نقد وتضعیف کا ذکر کر کے لکھا:۔اس حدیث کی روایت جلد سے بہت سے ائمۂ حدیث نے کی ہے، جن میں سفیان ثوری، اسماعیل بن علیہ، حماد بن زید، ہشام بن حسان، سعید بن ابی عروبہ وغیرہم ہیں، اور سفیان ثوری نے تو اس پر عمل بھی کیا ہے، پھر ابن عدی نے کہا کہ جلد کی کوئی حدیث میں نے بہت منکر نہیں پائی، دوسرے ان کی روایت مذکورہ کے متابعات وشواہد بھی ہیں، ان میں سے ایک کی تخریج دار قطنی نے ذریعہ ربیع بن صبیح ایک واسطہ سے کی ہے کہ حضرت انسؓ نے فرمایا:۔ حیض دس دن سے زیادہ نہیں ہوگا، ربیع کی توثیق ابن معین، امام احمد، شعبہ وابن عدی نے کی ہے، اور ربیع وانس کے درمیان واسطہ بظاہر معاویہ یا ابن قرۃ ہیں، جلد نہیں ہیں (جیسا کہ بعض نے وہم کیا ہے) کیونکہ جلد کا سماع بلا واسطہ حضرت انس سے ثابت نہیں ہے۔ الخ (الجوہر النقی)

بحثِ اجتہادی: حدیثی وروایتی بحث اوپر آچکی، اس کے بعد حضرت شاہ صاحب نے درسِ بخاری میں فرمایا:۔ شافعیہ نے حنفیہ کے مقابلہ میں ایک اعتراض درایتی وعقلی بھی کیا ہے، وہ یہ کہ کوئی مہینہ حیض وطہر سے خالی تو ہوتا نہیں، اور ایک مہینہ کے اندر حیض کا مکرر ہونا بھی نادر ہے، لہٰذا حنفیہ کے مذہب پر حساب ٹھیک نہیں بیٹھتا، کیونکہ اقلِ طہر تو باتفاقِ شافعیہ وحنفیہ پندرہ دن ہیں، پس اگر اکثرِ حیض کو دس دن مان لیں تو مہینہ کے پانچ دن مہمل رہ جائیں گے، جن کا شمار نہ حیض میں ہوگا نہ طہر میں، بخلاف شافعیہ کے کہ انہوں نے مہینہ کی تقسیم برابر کر کے آدھا حیض کو دیدیا اور آدھا طہر کو۔

جواب: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔شافعیہ کے اعتراضِ مذکور کے تین جواب ہیں:۔(۱) امام اعظمؒ سے اکثرِ حیض دس دن اور اقلِ طہر بیس دن کی بھی روایت ہے، جیسا کہ نہایہ میں ہے، لہٰذا حساب درست ہوگیا (۲) حنفیہ کے یہاں اقلِ طہر ہمیشہ پندرہ دن نہیں ہوتے، بلکہ بعض صورتوں میں بیس دن ہوتے ہیں جیسا کہ مستحاضہ مبتدأہ میں۔ لہٰذا فی الجملہ یعنی بعض صورتوں کے لحاظ سے حساب درست ہوگیا۔ (۳) حیض کا ...... ہونا اگرچہ نادر ہے مگر معدوم محض نہیں ہے۔ لہٰذا اس جانب کو بھی بالکل نظرانداز نہیں کر سکتے، مواہبِ لدنیہ میں بہ سند مروی ہے کہ جب حضرت حواء رضی اللہ عنہا کو جنت سے زمین پر اُتارا گیا تو حق تعالیٰ نے ان کو خبردار کیا کہ ''ان پر حمل ووضع کی حالت تکلیف سے گزرے گی، اور اس کے علاوہ مہینہ میں دومرتبہ خون بھی آیا کرے گا، اس روایت کی اسناد میں سنید ہیں، جو قدماء میں سے اور مفسرِ قرآن بھی ہیں اور یہ روایت ابنِ کثیر میں بھی ہے، مگر اس میں آخر کی مذکورہ زیادتی نہیں ہے، لہٰذا درستیٔ حساب کی شکل تکرارِ طمث پر بھی مبنی ہوسکتی ہے، اگرچہ اس کو نادر تو سب ہی کہیں گے۔

شافعیہ کا استدلال آیتِ قرآنی سے

انہوں نے درایتِ مذکورہ کو آیتِ قرآنی ''والـلآئـی یـئـسـن مـن الـمـحـیـض مـن نـسـائـکـم فعدتهن ثلاثة اشهر'' سے بھی قوت پہنچائی ہے، اس میں مہینہ ایک طہر اور ایک حیض ہی کا بنتا ہے، اس لئے کہ اقلِ طہر بالاتفاق ۱۵ دن ہے، پس مہینہ کے باقی ۱۵ دن حیض کے ہوگئے، اور اس میں تکرارِ حیض کی صورت ماننا مستبعد ہے کیونکہ وہ نادر ہے۔

جواب: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ ہم بھی ندرت کی وجہ سے اس میں تکرارِ حیض پر بنا نہیں کرتے، لیکن دیکھنا یہ ہے کہ اس کو اکثری عادتِ نسواں پر بھی محمول نہیں کر سکتے، کیونکہ ان کی اکثری عادت پر ہر مہینہ میں ایامِ طہر کی بہ نسبت ایامِ حیض کے کثرت ہے، جیسا کہ حدیثِ حمنہؓ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان کا حیض ۶ یا ۷ روز کا شمار کیا گیا اور ایسی ہی عادت اکثر عورتوں کی معروف و مشہور ہے کہ ان کے ایامِ طہر، زیادہ ہوا کرتے ہیں، ایامِ حیض سے۔ پھر چونکہ ان کی عادات مختلف ہوتی ہیں اس لئے قرآن مجید میں حیض وطہر کو ایک ماہ کے اندر اندازہ وتخمین کے طور پر جمع کر دیا گیا ہے (اس سے زیادہ اس کی حیثیت بظاہر نہیں ہے، لہٰذا اس کو ایک تحقیق امر مان کر اس کی بناء پر دوسرے نزاعی امور کا فیصلہ کرنا بھی درست نہیں)

دوسرے یہ کہ عام طور سے عادتِ نسواں کو متوسط اور درمیانی مقدارِ حیض پر محمول کر سکتے ہیں، اور ایسا تو بہت ہی کم ہوگا کہ کسی کو ۱۵ دن تک حیض آئے، پس اگر آیت کو تکررِ حیض پر محمول کرنا ندرت کی وجہ سے مستبعد ہوا، تو اس کو ۱۵ دن پر محمول کرنا تو اور بھی زیادہ نادر و اندر ہوگا، لہٰذا یہ صورتِ استدلال مفید نہیں۔

تیسرے یہ کہ اگر شافعیہ مہینہ کی مقدار پوری کرنے کی ضرورت کو بہت ہی اہم سمجھ کر یہ گنجائش نکالتے ہیں کہ ایک جانب (حیض) کا اکثر (۱۵ دن) لے لیں اور دوسری جانب (طہر) کا اقل (۱۵ دن) لیں، تو حنفیہ کیلئے بھی گنجائش ہے کہ ایک جانب (حیض) کا اکثر (۱۰ دن) لے لیں اور دوسری جانب (طہر) کے اقل حصہ سے کچھ زیادہ کر کے ۲۰ دن لے لیں۔ اور دوسری جانب سے مطلقاً اکثر کو اس لئے نہیں لے سکتے کہ اس کی کوئی حد نہ ہمارے یہاں ہے نہ شافعیہ کے یہاں، اور اس اقلِ اکثر کو ہم نے اس لئے بھی لیا کہ اقلِ طہر (۱۵ دن) پر بھی اقتصار نادر ہے۔ اس طرح ہم اس ندرت سے بھی بچ گئے۔

پس اگر یہ اقلِ اکثر کا لینا برابر برابر لینے کے سیدھے سادے حسابِ شافعیہ کے مقابلہ میں کچھ اچھا نہ جچا ہو تو وہ کوئی خاص بات نہیں، کیونکہ یہ حالاتِ واقعی وحقائق سے بحث کرنے والے کی نظر میں بہت زیادہ اہم ہے، اور واقعات وحقائق کا اتباع ہی سب سے زیادہ بہتر بھی ہے، جن کے مطابق قرآنِ مجید کا ورود ونزول ہوا ہے۔

غرض عام واکثری حالات کے لحاظ سے شافعیہ کے مذہب پر آیت کا انطباق ہرگز نہیں ہوتا، اس لئے ان کے مسلک ونظریہ کی تائید بھی اس سے نہیں ہوتی، اور شاید اسی لئے مفسرین نے شافعیہ کے مذکورہ بالا استدلال وجواب کی طرف توجہ نہیں کی، حتیٰ کہ احکام القرآن بصاص وغیرہ بھی اس سے خالی ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

تفسیر آیت ولاتقربوھن:

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ مراتبِ احکام کی بحث پہلے تفصیل سے گزر چکی ہے، مختصر یہ کہ آیتِ قرآنی سے اخذِ مراتب میں ائمۂ مجتہدین کے نظریات بسا اوقات مختلف ہوتے ہیں، کوئی اس کے اعلیٰ مرتبہ کو مقصود قرار دیتا ہے اور کوئی ادنیٰ مرتبہ کو، دوسرے دیکھنے والے متحیر ہوتے ہیں اور یکطرفہ رائے قائم کر لیتے ہیں کہ اس نے آیت کی موافقت کی اور اُس نے مخالفت کی، حالانکہ امرِ واقعی یہ ہے کہ حضراتِ مجتہدین سب ہی اپنی اپنی استعداد واستطاعت کے مطابق اُس آیت وحکمِ قرآنی پر عمل پیرا ہونے کی پوری سعی کرتے ہیں، یہ دوسری بات ہے کہ ان کے افکار وانظار مراتب کے بارے میں الگ الگ ہوتے ہیں۔

علماءِ اصول کی کوتاہی

ان حضرات نے عموم وخصوص اور اطلاق وتقیید کی بحثیں تو لکھی ہیں، مگر مراتب سے تعرض نہیں کیا حالانکہ یہ بھی ضروری تھا، انہوں نے لکھا کہ عموم وخصوص کا اجراء افراد وآحاد میں ہوتا ہے، اور اطلاق وتقیید تقادیر واوصافِ شیئ میں ہوتی ہیں، مرتب کا معاملہ چونکہ ان دونوں

سے الگ ہے اس لئے ان کا ذکر بھی ہونا چاہئے تھا، اور اس کوتاہی کی وجہ سے ایک بڑا اور اہم باب ہماری نظروں سے اوجھل ہو گیا ہے اور لوگوں کو ناسمجھی سے ائمۂ مجتہدین کے بارے میں سوءِ ظن یا غلط فہمی کا موقع ملا ہے۔

ظاہر آیت کا مفہوم اور اشکال

بظاہر آیت سے مطلقًا اور کلیۃً اعتزال و علیحدگی کا حکم بحالتِ حیض معلوم ہوتا ہے اور ایسا ہی یہود کرتے بھی تھے، امام احمدؒ نے حضرت انسؓ سے روایت کی کہ جب عورت کو حیض آتا تھا تو یہودی نہ اس کے ساتھ کھاتے پیتے تھے نہ اس کے ساتھ ایک گھر میں رہتے تھے (ابن کثیر ص ۲۵۸، ج ا گویا پوری طرح مقاطعہ کرتے تھے اور اس کو الگ گھر میں ڈال دیتے تھے) صحابہ نے حضور اکرم ﷺ سے دریافت کیا کہ ہم کیا معاملہ کریں؟ تو اس پر یہ آیت اتری:۔ **ویسئلونک عن المحیض قل ھو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض ولاتقربوھن حتی یطھرن فاذا تطھرن فاتوھن من حیث امر کم اللہ** (وہ لوگ آپ سے حالتِ حیض[1] کے احکام پوچھتے ہیں، کہہ دیجئے! وہ گندگی ہے، لہٰذا اُس وقت عورتوں سے الگ رہو، اور جب تک وہ پاک نہ ہو جائیں ان سے قربت نہ کرو، پھر جب وہ پاک صاف ہو جائیں تو ان سے قربت کرو جس طرح اللہ تعالیٰ کا حکم ہے)

اعتزال و علیحدگی کا علی الاطلاق حکم تو بظاہر یہود و مجوس کی تائید میں تھا، مگر حضور اکرم ﷺ نے اس حکم کی تشریح میں فرمایا، "اصنعوا کل شیٔ الا النکاح" (مجامعت کے سوا ہر چیز درست ہے) یہ بات جب یہود کو معلوم ہوئی تو کہنے لگے، یہ شخص (رسول اللہ ﷺ) تو ہر معاملہ میں ہماری مخالفت ہی کرتے ہیں، اس پر اُسید بن حضیر اور عَبّاد بن بشر نے حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ! یہودی ایسا ایسا کہتے ہیں، کیا ہم مجامعت بھی نہ کرلیں؟ (تاکہ یہود کی مخالفت اور بھی مکمل ہو جائے) حضور اکرم ﷺ کو یہ سُن کر غصہ آ گیا، چہرۂ مبارک کا رنگ بدل گیا اور یہ دونوں صحابی مجلس سے اُٹھ کر چلے گئے، اتنے میں حضورؐ کے پاس کہیں سے دودھ کا ہدیہ آیا آپؐ نے ان دونوں کو واپس بلایا اور وہ دودھ پلایا جس سے ان کا یہ تاثر جاتا رہا کہ آپ ان سے ناراض ہو گئے ہیں۔ (رواہ الخمسہ الا البخاری)

اس سے معلوم ہوا کہ شریعتِ محمدیہ کی بناء کسی دوسرے مذہب یا قوم کی مخالفت یا موافقت پر نہیں ہے، کہ اس مخالفت یا موافقت ہی کو اصول ٹھیرا کر شرعی احکام بنالیں، بلکہ اس کے احکام اپنی جگہ مستقل، مستحکم و منضبط ہیں، پھر جتنی مخالفت یا موافقت کسی قوم یا مذہب کی ان کے تحت ہوگی، وہ اسی حد تک رہے گی، ان اصول و حدود سے باہر دوسرے جذبات و نظریات کی رعایت شریعت نہیں ہے، اسی لئے حضور علیہ السلام کو غصہ آ گیا کہ وہ دونوں صحابی جذبۂ مخالفتِ یہود کے تحت حدِ شرعی سے تجاوز کر رہے تھے۔

مراتبِ اعتزال: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: بظاہر تو آیت و حدیث مذکور میں تعارض معلوم ہوتا ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ اعتزال کے مراتب ہیں، اور آیت میں حکم مجمل ہے، اسی لئے اس کی مراد میں اختلاف ہوا کہ بعض حضرات[2] نے اس کو جماع پر محمول کیا، اور صرف موضع

---

[1] حیض کہتے ہیں اس خون کو جو عورتوں کو ماہواری عادت کے مطابق آیا کرتا ہے اور اس کا تعلق حالتِ صحت سے ہے، البتہ جب اس میں کمی وبیشی ہو کسی وجہ سے تو وہ حالتِ مرض ہوتی ہے۔ اس زمانہ میں مجامعت کرنا اور نماز روزہ درست نہیں، اور خلافِ عادت جو خون آئے وہ بیماری ہے جس کو استحاضہ کہتے ہیں، اس میں مجامعت اور نماز روزہ سب درست ہیں۔ یہود و مجوس حالتِ حیض میں عورت کے ساتھ کھاتے پینے اور ایک گھر میں رہنے کو بھی جائز نہ سمجھتے تھے، اس کے برعکس نصاریٰ مجامعت تک سے بھی پرہیز نہ کرتے تھے، حق تعالیٰ نے یہود و مجوس کے افراط اور نصاریٰ کی تفریط دونوں کو غلط ٹھیرایا، اور حکمِ قرآنی کا اجمال و ابہام حدیثِ رسول ﷺ کے ذریعہ کھول دیا گیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

[2] **بیانِ مذاہب:** حالتِ حیض میں جماع کی حرمت پر سب کا اتفاق ہے بلکہ اس کو حلال سمجھنا کفر قرار دیا گیا ہے، نیز ما بین ناف و سرہ کے علاوہ جسم سے تمتع کرنے کے جواز پر بھی اجماع ہے، البتہ جماع کے بغیر ناف و سرہ کے درمیانی حصۂ جسم سے تمتع (بلا حائل) کے بارے میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہ، مالک، شافعی اور اکثر اہلِ علم اس کو بھی حرام قرار دیتے ہیں، اور امام احمد و محمد و اسحٰق و داؤد وغیرہ نے اس کو جائز کہا ہے، کما فی شرح المہذب (معارف السنن ص ۴۴۹، ج ا) (فائدۂ جلیلہ در مسئلۂ ہجرت)

طمث سے احتراز ضروری قرار دیا، دوسروں نے اس کو سرہ سے رکبہ تک کے اجتناب کا حکم سمجھا، کیونکہ حریم شئ بھی اُسی شئ کے حکم میں ہوا کرتی ہے، لہٰذا موضع نجاست اور اس کے ملحقات ایک ہی حکم میں ہوئے، ظاہر ہے کہ یہ دونوں صورتیں اعتزال کے تحت آسکتی ہیں، پھر نص میں مراد ان میں سے کون سا مرتبہ یا قسم ہے، اس کی تعیین مجتہد کا کام ہے۔

آیتِ قرآنی کا مقصد تو جماع ولواحقِ جماع پر پابندی لگاتا ہے، اس لئے اذی کے لفظ سے اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور طہارت کے بعد اجازتِ جماع سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ پہلے جس چیز سے روکا گیا تھا اب اسی کی اجازت دی جارہی ہے مگر پہلے اعتزال اور عدم قرب کے عام لفظ اس لئے استعمال کئے گئے کہ اعلیٰ مرتبہ ہی اجتناب واحتراز کا حضرت حق جل ذکرہ کو مطلوب وپسندیدہ ہے، اس کے بعد جو کچھ رخصت وسہولت ملے گی، وہ ثانوی درجہ میں اور اسوۂ رسولِ اکرم علیہ السلام کی وساطت سے ملے گی۔ جس طرح دار الحرب سے ہجرت[1] حق تعالیٰ کو نہایت درجہ محبوب پسندیدہ ہے، اور حضرتِ حق نے اسی کی تاکیدات فرمائی ہیں، جن سے بادی النظر میں یہی خیال ہوتا ہے کہ اس کے بارے میں کوئی رخصت وسہولت پسندیدہ نہ ہوگی مگر حدیثِ رسولِ اکرم علیہ السلام کی روشنی میں عدم ہجرت کے لئے بھی گنجائش ملتی ہے۔ اس لئے جب تک حالاتِ دینی ودنیوی لحاظ سے قابلِ برداشت ہوں اور دار الاسلام ٹھکانہ کا نہ ملے دار الحرب میں اقامت جائز ہے۔

حدیث مراتب احکام کھول دیتی ہے

جیسا کہ حاشیہ میں قدرے تفصیل سے بیان ہوا کہ حدیث کاشفِ مراتب ہے لیکن ان مراتب کی تعیین بھی بڑی دقتِ نظر کی محتاج ہے۔ اور اس گتھی کو صرف ائمہ مجتہدین وفقہاءِ محدثین ہی سلجھا سکے ہیں، ان کی سی وسعتِ نظر ودقتِ فہم اور علمی تبحر دوسروں کو حاصل نہیں ہوا، مثلاً دوامِ ذکر ودوامِ طہارت کو قرآنِ مجید وحدیثِ رسول دونوں ہی نے نہایت اہم مطلوب ومقصودِ شرعی قرار دیا ہے۔ اور حدیث میں **الطھور شطر الایمان** فرمایا، بحالتِ جنابت مرنے پر عدمِ حضورِ ملائکہ کی خبر دی، خود حضورِ اکرم علیہ السلام کی ساری زندگی دوامِ ذکر اور دوامِ طہارت سے مزین ہے مگر مجتہدین نے عامۂ امت کیلئے مراتب کی تعیین کی، اور اوقاتِ وجوب واستحباب کی پوری طرح وضاحتیں کر دی ہیں۔

کان خلقه القرآن کی مراد

حضرت شاہ صاحبؒ کے مذکورہ بالا ارشاد کی روشنی میں حضرت عائشہؓ کے ارشادِ مذکور کی مراد بھی زیادہ واضح ہوجاتی ہیں کہ قرآن مجید میں جو احکامِ الٰہیہ کے مراتبِ عالیہ بیان ہوئے ہیں، حضورؐ خاص طور پر ان کا تتبع واتباع فرماتے تھے، جو آپ ہی کی عظیم ترین شخصیت کیلئے میسور وممکن تھا، دوسروں کے بس کی بات نہ تھی، اس کے بعد جیسے جیسے مراتبِ احکام میں نزولِ درجات ہے، اسی کے مطابق عمل کرنے والوں کے بھی درجات کا نزول ہے واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

مراتب احکام کی بحث کب سے پیدا ہوئی

حضرت شاہ صاحبؒ کی یہ تحقیق آبِ زر سے لکھنے کے لائق ہے کہ صحابہ کرامؓ کے دور میں مراتب کی بحث بے ضرورت تھی کیونکہ ان کو جس چیز کا

---

[1] حضرت شاہ صاحبؒ نے وقتِ درسِ بخاری شریف بابۃ حدیث ان اعرابیا سأل رسول الله ﷺ عن الهجرة فقال ويحك! ان شأنها شديد الخ (بخاری باب زکوۃ الابل ص ۱۹۵) بتاریخ ۱۱۳ کتوبر ۳۲ھ فرمایا:۔ اگر دار الاسلام کہیں ٹھکانہ کا ہو تو ہجرت دار الحرب سے دار الاسلام کی طرف عزیمت تو ہر وقت ہی ہے، لیکن وہ مطلقاً فرض وواجب نہیں ہے، یہ گنجائش میرے نزدیک حدیثِ مذکور کے تحت حاصل ہوئی، ورنہ قرآنِ مجید نے تو تارکِ ہجرت پر ہر ہر جگہ مذمت ہی کی ہے، اس لئے کہ قرآنِ مجید کا طریق واسلوب یہی ہے کہ وہ جس امر کو محبوب سمجھتا ہے اس کی برابر تعریف کرتا ہے اور اس کے ترک کی ہجو ومذمت ہی کرتا رہتا ہے، البتہ کہیں پر ضمناً والتزاماً اس کے جواز کا اشارہ بھی دے دیتا ہے، جیسے ترکِ ہجرت کے جواز کی طرف آیت فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن الخ (سورۂ نساء) میں لزومِ کفارہ کے حکم سے اشارہ ملتا ہے یعنی مقصودِ آیت تو ذکرِ کفارہ ہے اور اشارۂ دار الحرب میں اقامتِ مؤمن کا جواز نکلتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ ''حدیث مراتبِ احکام کو کھول دیتی ہے''۔ اسی آیت مذکورہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ معاہدہ والا دار الحرب، غیر معاہدہ والے سے بہتر ہے۔ واللہ اعلم۔

حکم ملا اس کو تمام مراتب کے ساتھ ادا کرتے تھے نہ کچھ کمی کرتے تھے اور نہ رخصتوں کی فکر کرتے تھے، کہ یہ سب باتیں کوتاہی ذوقِ عمل سے تعلق رکھتی ہیں، وہ تو سراپا علم وعمل کے پیکر تھے، اسی طرح جس امر سے ان کو روکا گیا اس کو بالکلیہ ترک کر دیتے تھے، گویا وہ آیت قرآنی "ما آتاکم الرسول فخذوہ وما نھاکم عنہ فانتھوا" پر بکل معنی الکلمہ عامل تھے، دوسرے ان کی نظر خود حضور اکرم علیہ کی مکمل زندگی اسوۂ حسنہ اور معمولاتِ مبارکہ پر گڑی ہوتی تھی کہ ہو بہو اس کے مطابق زندگی گزارنا ہی ان کا مطمح نظر بلکہ طبیعتِ ثانیہ بن چکا تھا، اسی لئے ان کے یہاں مراتبِ احکام کی بحث نہ تھی، لیکن دورِ صحابہ کے بعد جب حالات وامزجہ میں تبدیلی شروع ہوئی، اور لوگوں کے عمل میں تہاون وسستی کے آثار رونما ہونے لگے تو مراتبِ احکام کی بحث سے چارہ نہ رہا تاکہ فرائض وواجبات اور سننِ مؤکدہ میں تو کوتاہی نہ ہو اور منہیاتِ شرعیہ سے احتراز ضروری ولازمی ہو، گو مستحبات ومکروہاتِ تنزیہیہ کے بارے میں کچھ تساہل ہو جائے، آپ نے مزید فرمایا: جس مسئلہ میں بحث وتکرار آجاتی ہے، اس کی عملی اہمیت گر جاتی ہے، اسی لئے حق تعالیٰ نے احکام میں اطلاق وعموم کو پسند فرمایا ہی مثلاً اگر مطلق اعتزال کا حکم نہ فرماتے، بلکہ صرف موضع طمث سے اعتزال کا حکم ہوتا تو لوگ باقی اعضاء سے تمتع حاصل کرنے میں پوری طرح آزاد ہو جاتے، اور حرام میں مبتلا ہوتے کیونکہ مثل ہے "من یرتع حول الحمی یوشک ان یقع فیہ" (جو جانور شاہی چراگاہ کے آس پاس چرتا ہے، قریب ہے کہ اس چراگاہ کے اندر بھی گھس جائے گا لہذا مطلق اعتزال کی تعبیر اختیار فرمائی تاکہ لوگوں کو عمل میں سہولت واحتیاط حاصل ہو اور معصیتِ خداوندی میں مبتلا نہ ہوں۔

اسی طرح جب حق تعالیٰ کسی چیز کو محبوب رکھتے ہیں تو اس کیلئے بھی اطلاقی اوامر صادر فرماتے ہیں تاکہ لوگ مامور بہ کے تمام مراتب پر عمل کریں، اور مرضیاتِ خداوندی کے اعلیٰ مراتب حاصل کریں، مثلاً حدیث میں ہے "من ترک الصلوٰۃ متعمداً فقد کفر" (جو شخص جان بوجھ کر نماز ترک کر دے وہ کافر ہو گیا) یہاں کوئی قید نہیں لگائی کہ اس نے کفر کی بات کی یا حلال سمجھ کر ترک کی تو کافر ہوا یا کفر کے قریب ہو گیا، وغیرہ جس طرح کی تاویلات مجتہدینِ امت نے کی ہیں، بظاہر اگر شارع علیہ السلام ہی سے ایسی قیود وشرائط مل جاتیں تو نوعیتِ حکم سمجھنے میں بڑی سہولت ہوتی، مگر شارع کی غرض وغایت فوت ہو جاتی، جو نماز کے حکم میں شدت وسختی بتلانی تھی، اور نماز کی عملی اہمیت بھی ظاہر نہ ہوئی، جس کے نتیجہ میں عمل نماز سے بڑی غفلت پیدا ہو جاتی، اسی لئے سلف ان مذکورہ بالا تاویلات کو بھی پسند نہ کرتے تھے، غرض اجمالِ کلام، عوام واکثر علماء کے حق میں بھی تحریکِ عمل کیلئے زیادہ انفع وکارگر ہے، اور تفصیل سے تہاون وسستی پیدا ہوتی ہے، البتہ جن کو وجاہت عنداللہ کا درجہ حاصل ہے ان کی شان "لا تلھیھم تجارۃ ولا بیع عن ذکر اللہ" کی ہوتی ہے کہ ان کو تجارت، بیع وشراء، وغیرہ دنیوی معاملات) کوئی بھی ذکر اللہ سے غافل نہیں کرتے، حضرت شاہ صاحبؒ نے تفاوت مراتب احکام کو سمجھانے کیلئے اور بھی بہت سی مثالیں بیان کیں، اور ہم اس بحث کو زیادہ تفصیل سے انوار الباری ص ۱۶۹، ج ۴ تا ص ۱۷۲، ج ۴، میں بھی لکھ آئے ہیں، اس کا اور فیض الباری ص ۲۷۹، ج ۱ تا ص ۱۳، ج ۲، کا بھی مطالعہ کیا جائے، فانہ بحث علمی نافع مھم جدا واللہ الموفق۔

تعارض ادلہ کی بحث

بحثِ مذکور پر تقریر فرماتے ہوئے حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ تحقیق بھی فرمائی کہ بعض اوقات خود شارع علیہ السلام ہی کی طرف سے قصداً ادلہ ونصوص مختلف صادر ہوتے ہیں، جن کو رواۃ کا اختلاف قرار دینا خلاف تحقیق ہے اور ایسا اُن ہی مسائل میں ہوا ہے جن میں مراتب احکام کا خفت شدت کے لحاظ سے اختلاف تھا، امام اعظمؒ کی نہایت دقتِ نظر تھی کہ انہوں نے تعارض ادلہ ونصوص کی وجہ سے قطعیت دلیل کو مجروح ومرجوح سمجھا اور اس کی وجہ سے خفتِ حکم کا فیصلہ کیا اور اسی کو میں کہتا ہوں کہ نظرِ شارع میں چونکہ خفتِ حکم تھی، اس لئے متعارض ادلہ کا ورود ہوا ہے، صاحب ہدایہ نے بھی خفت وغلظتِ نجاست کے بارے میں تعارضِ ادلہ ہی کے اصول سے خفت مانی ہے، بخلاف صاحبین کے کہ انھوں نے اختلاف صحابہ وتابعین کو

تعامل بھی حرفِ آخر کی حیثیت رکھتا ہے اور اس کی غیر معمولی اہمیت کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، گو اس کا درجہ تعارضِ ادلہ جیسا ہوا،

بعض نواقضِ وضو میں حنفیہ کی شدت

حضرتؒ نے بحثِ مذکور کی تکمیل پر یہ بھی فرمایا کہ جس طرح استقبال واستدبار قبلہ کے مسائل میں حکم کراہت کی شدت وخفت ہے اسی طرح بعض نواقضِ وضو کے مسائل میں بھی احادیث وادلہ کے تحت شدت وخفت ماننی پڑے گی، مثلاً خارج من السبیلین کے بارے میں شدت اور خارج من غیر السبیلین کے بارے میں نسبتہً تخفیف ہوگی، لہٰذا ان کا معاملہ ہلکا ہونا چاہئے، بہ نسبت اس کے جو حنفیہ نے اختیار کیا ہے نظرِ انصاف اور دقتِ نظر کا تقاضہ یہی ہے، اور یہ تحقیق بہت سے مواقع میں نفع بخش ہوگی، ان شاء اللہ تعالیٰ، حضرتؒ کی اس تحقیق کو فیض الباری ص۱۴، ج۲ تا ص۱۵، ج۲، میں بھی دیکھا جائے، فانه یفتح علیک ابواب العلم و دقّة النظر۔

تفسیر قوله تعالیٰ حتی یَطْهُرْنَ

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ اس میں قراءت تخفیف[1] کی بھی ہی یعنی یَطْهُرْنَ جو ہم پڑھتے ہیں اور تشدید کی بھی یعنی یَطَّهَّرْنَ، اور حنفیہ کا اصول ہے کہ وہ متعدد مستقل آیات کے حکم میں سمجھتے ہیں، اور ان سے الگ الگ احکام نکالتے ہیں، لہٰذا یہاں انہوں نے قراءتِ تشدید کو دس دن سے کم میں انقطاعِ حیض والی صورت پر محمول کیا ہے کہ تَطَهُّر بابِ تفعل سے ہے، اس میں بہ نسبت فعلِ لازم ومجرد کے زیادتی معنی چاہئے، یعنی علاوہ قدرتی وحسی طہارت کے اپنے کسب وفعل سے بھی طہارت حاصل کرنا ضروری ہوا جو غسل ہے، اس لئے حنفیہ کا مسئلہ ہے کہ صورتِ مذکورہ میں بعد اغتسالِ حائضہ ہی اس کا زوج وطی کرسکتا ہے اور اس کی معقول وجہ درایۃً بھی ہے کہ خون کا کبھی ادرار ہوتا ہے، کبھی انقطاع، اس لئے کم مدت میں ختم ہونے والے خون کے پھر بھی آجانے کا احتمال موجود ہوتا ہے اسی لئے عموماً عورتوں کی عادت بھی یہی ہے کہ ان کو پھر سے خون آجانے کا خیال رہتا ہے اگرچہ معمول وعادت کے موافق خون بند بھی ہوگیا ہو، البتہ غسل کرلینے کے بعد وہ مطمئن ہوجایا کرتی ہیں، پس جس طرح ان کو قلبی اطمینان بغیر قدرتی واختیاری دونوں قسم کی طہارت کے حاصل نہیں ہوتا، اسی طرح قرآن مجید میں بھی ان خارجی وواقعاتی امور کا لحاظ کرکے دونوں طہارتوں کے حصول پر احکام دیدیئے ہیں۔ بخلاف دوسری صورت کے کہ خون آجانے کا خیال رہتا ہے اگرچہ معمول وعادت کے موافق خون بند بھی ہوگیا ہو، البتہ غسل کرلینے کے بعد وہ مطمئن ہوجایا کرتی ہیں، پس جس طرح ان کو قلبی اطمینان بغیر قدرتی واختیاری دونوں قسم کی طہارت کے حاصل نہیں ہوتا، اسی طرح قرآن مجید میں بھی ان خارجی وواقعاتی امور کا لحاظ کرکے دونوں طہارتوں کے حصول پر احکام دیدیئے ہیں۔ بخلاف دوسری صورت کے کہ خون کا انقطاع حیض کی اکثر مدت پر ہو تو چونکہ اس کے بعد زیادتی کا احتمال ہی نہیں رہا اس لئے وہاں تخفیف والی قرائت (یَطْهُرْنَ) کا حکم چلے گا، یعنی صرف قدرتی وساوی طہارت کافی ہوگی۔ کیونکہ طہر لازم ہے، حیض کا زمانہ ختم ہوچکا، طہارتِ حسی حاصل ہوچکی، اس لئے بغیر غسل کے بھی جماع کا جواز آچکا جو صرف حیض اور اس کی گندگی کی وجہ سے ممنوع ہوا تھا (اگرچہ غسل کا استحباب اس صورت میں بھی حنفیہ کے یہاں ہے) اور نماز کی فرضیت بھی متوجہ ہوگئی، گو اس کی ادائیگی بغیر حکمی طہارت (غسل) کے جائز نہیں اس لئے غسل ضروری ہوا۔

اعتراض وجواب

(امام اعظم ابوحنیفہؒ پر اعتراض کیا گیا ہے کہ صرف انھوں نے بغیر غسل کے جماع کی اجازت دی ہے، اور یہ فاذا تطهرن کے

---

[1] ہر دو قراءت کی تفصیل تفسیر مظہری ص۲۷۸، ج۱، میں درج ہے اور حضرت قاضی صاحبؒ نے ویرد علیه الخ سے جو اعتراض امام صاحب پر منطوق ومفہوم کا بغیر جواب کے نقل کیا ہے، وہ بھی حضرت شاہ صاحب کے جواب سے ختم ہوجاتا ہے، کیونکہ قراءت تخفیف سے اباحت بالمفہوم نہیں بلکہ بالمنطوق ثابت ہے اور قراءت تشدید میں غسل (وجوبی واستحبابی دونوں داخل ہیں لہٰذا منطوق صرف (وجوبی نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

خلاف ہے کیونکہ اس میں جوازِ غسل پر موقوف کیا گیا ہے، جواب یہ ہے کہ حنفیہ بھی غسل کو مستحب کہتے ہیں، اور تطہر کے تحت غسل وجوبی و استحبابی دونوں ہوسکتے ہیں، یعنی استحبابی جماع کیلئے اور وجوبی نماز کیلئے، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: اس بارے میں لغۃً بھی وسعت و گنجائش ہے اور یوں بھی کوئی حرج نہیں کہ ایک ہی لفظ کے تحت ایک مسمی اور ایک ہی حقیقت مراد ہو جس کی صفات خارج میں متعدد ہوں، جیسے استحباب و وجوب کہ یہ دونوں صفات خارج میں ایک حقیقت سے متعلق ہوتی ہیں، اور وہ حقیقت دونوں صورتوں میں موجود رہتی ہے مثلاً نماز ایک حقیقت ہے اور اس کی دو صفتیں فرضیت ونفلیت کی عارضی ہوتی ہیں، امر وجوبی کے تحت فرض کی صفت اور بغیر اس کے نفل کی، لہذا دو نوع کو ایک لفظ کے تحت داخل کرنے میں کوئی بھی قباحت نہیں ہے، اور یہاں تطہر کے تحت بھی دونوں قسمیں طہارت وجوبی واستحبابی کی لے سکتے ہیں، پھر امام صاحب پر خلاف قرآن مجید فیصلہ کا اعتراض کیسے ہوسکتا ہے؟

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ میں نے اس مسئلہ پر سیر حاصل بحث اپنے رسالہ فصل الخطاب میں کر دی ہے واقعی! حضرتؒ نے اس بحث کو مالہ وماعلیہ کے ساتھ مستقل فصل قائم کر کے ص ۴۳، وغیرہ میں خوب مدلل ومکمل لکھا ہے، جو اہل علم کے پڑھنے اور سمجھنے کی چیز ہے، واللہ الموفق۔

دوسرا جواب: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ جب قرآن مجید نے اقل واکثر حیض کی تعیین سے کوئی تعرض نہیں کیا، اور جس طرح خارج میں یہ بات غیر متعین تھی، اسی طرح اس کو رہنے دیا، تو ظاہر ہے اب احکام شرعیہ بھی اقل واکثر کی بنیاد پر قائم نہ ہوں گے، اور اس صورت میں اگر غسل کی شرط جماع کیلئے مان لی جائے تو کوئی حرج نہیں بلکہ ہونی چاہئے، کیونکہ قرآن مجید کیلئے مستحسن اطلاق ہی ہے کہ اس کا نزول موافق مطلوبات ومرضیات خداوندی ہوا ہے، اور مطلوب علی الاطلاق غسل ہے یہ دوسری بات ہے کہ مجتہد کی نظر چونکہ فروع وجزئیات پر ہوتی ہے اور اس کو کوئی دلیل خارج سے اس امر کی اگر مل گئی کہ دم حیض دس روز سے متجاوز نہیں ہوتا تو اس بنا پر وہ قبل الغسل بھی جماع کی اجازت دے سکتا ہے کیونکہ حالتِ حیض ختم ہو کر حسی طہارت کا حصول ہو چکا ہے۔

غرض قرآنِ مجید کے اطلاق کو تو صورت اطلاق میں ہی (بطور اصول کلیہ) رکھیں گے، اور جزئیات کی تفاصیل کو اجتہادِ مجتہد کے سپرد کر دیں گے، قرآن مجید نے اطلاقی طور سے حکم غسل دیا کیونکہ اس نے خارج میں اقل واکثر کی عدم تعیین یا اس کی دشواری کے سبب سے، اقل واکثر کی خود بھی تحدید وتعیین نہیں کی اور مجتہد نے اپنے منصب تفحص جزئیات کے تحت معلوم کر لیا کہ دم کا تجاوز دس دن سے آگے نہیں ہوتا تو اس کو اس جزئی کے مخصوص ومستثنی کرنے کا اجتہاد کے ذریعہ حق مل گیا، نصِ مذکور کی وجہ سے نہیں، لہٰذا یہ بات ہر طرح درست ہے اور اس کو مخالفتِ نص نہیں کہہ سکتے، البتہ اگر قرآن مجید انقطاع دم علی الاکثر کی جزئی صورت میں غسل کو ضروری قرار دیتا، تب ضرور اس کی مخالفت کہی جاسکتی تھی، قرآن مجید نے اس خاص چیز کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا، بلکہ عورتوں کی اکثر کیلئے مختلف خارجی عادات پر مسئلہ کا فیصلہ اجمالی طور سے کر دیا ہے، نہ اقل واکثر کی تفصیل کی، نہ ان پر مسئلہ کی بنا ظاہر کی، مجتہد نے آکر جزئیات کی چھان بین کی، اور یہ فیصلہ کیا کہ دم کا انقطاع اکثر مدت پر ہوا تو جواز امر جماع کا مدار فقط قدرتی وسماوی طہارت پر ہے لہٰذا مجرد انقطاع جماع کی اجازت دی، اور کم مدت پر انقطاع دم کی صورت میں مدارِ طہارت اختیاریہ پر رکھا، اور بغیر غسل جماع کی اجازت نہ دی، اس کے بعد ہم مزید استدلال پیش کرتے ہیں۔

قرآن مجید سے طہارت حسی وحکمی کا ثبوت

آیتِ مبارکہ میں اتیان (جماع) کے جواز کو دو امر پر معلق کیا ہے اوّل طہارت حسیہ جس کو حتی یطھرن سے ظاہر کیا ہے، دوم طہارتِ حکمیہ یعنی غسل جس کا ذکر فاذا تطھرن میں کیا ہے اور دراصل کلام اس طرح تھا، ولا تقربوھن حتی یَطْھُرن و یطَّھَّرْن، فِاذا تَطَھَّرْنَ فَأتُوھُنَّ مِنْ حیث امرکم اللہ. ان دونوں جملوں میں سے ایک ایک فعل اختصار کیلئے حذف کر دیا گیا ہے، پہلے جملہ کے معطوف علیہ ومعطوف میں سے پہلے

فعل کو لے کر دوسرے کو حذف کیا اور دوسرے جملہ کے دوسرے فعل کو لے لیا پہلے کو حذف کر دیا کیونکہ ایک کا ذکر دوسرے کے مقابل کے حذف و تقدیر پر قرینہ ہے (اس تفصیل سے واضح ہوا کہ امام صاحب کا مسلک نہ صرف یہ کہ نصِ قرآنی کے خلاف نہیں بلکہ وہ اس کی صحیح ترین تفسیر ہے)

محدث ابن رشد کا اشکال اور اس کا حل

حضرتؒ نے فرمایا کہ تشریح مذکور سے ابن رشد کے اس اشکال کا بھی حل ہو گیا کہ آیت قرآنی کے اندر غایہ واستیناف میں ارتباط نہیں ہے، کیونکہ غایہ **حتی یطھرن** تھی اور اس پر جو استیناف مرتب کیا گیا وہ **فاذا تطھرن** ہے، اور یہ ایسا ہو گیا جیسے کوئی کہے:۔ میں تمہیں روپے نہ دوں گا تا آنکہ تم میرے گھر میں نہ آؤ پس اگر تم مسجد میں داخل ہو گئے تو تمہیں روپے ملیں گے، یہ غایہ واستیناف میں بے ربطی کی مثال ہے اور صحیح صورت یہ ہے:۔ پس اگر تم میرے گھر میں آئے تو تمہیں روپے ملیں گے، جب ہم نے اصل کلام مع مقدرات کے پیش کر دیا تو عدم ارتباط کا اشکال مذکور کا یہ ہے، کہ **فاذا تطھرن** کا غایہ میں بھی تطہر موجود ہے اور اسی سے استیناف مربوط ہے، دوسرا حل میرے نزدیک اشکال مذکور کا یہ ہے کہ **فاذا تطھرن** کا غایہ کے ساتھ کوئی تعلق ہی نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق صدر کلام **لا تقربوھن** سے ہے کہ حالتِ حیض میں عورتوں سے مقاربت مت کرو، پھر جب وہ پاک ہو جائیں تو مقاربت کرو، اس کو اصطلاح میں طرد وعکس کہا جاتا ہے۔

تیسرا جواب: امام اعظمؒ کی طرف سے تیسرا جواب یہ ہے کہ ان کے نزدیک دس دن اور کم کا فرق صرف رجعت کے بارے میں ہے دوسرے مسائل میں نہیں ہے یعنی اگر مطلقہ رجعیہ کا تیسرا دم حیض دس دن پر منقطع ہو تو رجعت کا حق ختم ہو جاتا ہے اور اگر دس دن سے کم میں منقطع ہو تو جب تک وہ غسل نہ کرے یا غسل وتحریمہ کا وقت نہ گذرے رجعت کا حق باقی رہے گا۔ یہ روایت امام اعظمؒ سے ابوجعفر النحاس شافعیؒ نے اپنی کتاب ''الناسخ والمنسوخ'' میں اپنے استاذ امام طحاوی حنفیؒ کے واسطہ سے نقل کی ہے یہ نحاس محدث ابن جریر طبری[1] مشہور مفسر کے معاصر تھے، اگر یہ روایت امام طحاوی سے صحیح ہے تو بہت اہم اور قابل اعتماد ہے کیونکہ امام طحاوی اپنے زمانہ میں مذہب امام اعظم کے سب سے بڑے عالم تھے انھوں نے صرف تین واسطوں سے امام کی فقہ حاصل کی ہے مگر میں اس روایت پر اس لئے زیادہ اعتماد نہیں کرتا کہ امام کا

---

[1] ابن جریر طبری شافعی ۳۱۰ھ: نہایت مشہور ومعروف محدث ومفسر تھے، محدث ابوثور م ۲۴۰ھ اور داؤد ظاہری م ۲۷۰ھ کی طرح آپ بھی بغداد کے تھے، ولادت ۲۲۴ھ میں ہوئی، پورا نام محمد بن جریر یزید بن کثیر ہے، آپ نے تفسیر وتاریخ میں نہایت مفصل مفید وبے نظیر یادگاریں چھوڑیں اور حدیث میں تہذیب الآثار بے مثال لکھی مگر اس کو پورا نہ کر سکے، کہا گیا ہے کہ وہ ان کی عجائب کتب میں سے ہے ہر حدیث پر اس کے طرق، علت، نعت، فقہی مسائل، اختلاف علماء ودلائل ذکر کئے ہیں، مسند عشرہ مبشرہ اہل بیت وموالی اور مسند ابن عباس پورے کئے تھے کہ وفات ہو گئی،

فقہ میں کتاب البسیط لکھی، جس کی صرف کتاب الطہارۃ تقریباً ڈیڑھ ہزار ورق میں تھی، آپ نے ایک روایت مرفوعاً نقل کی ہے کہ جس مسلمان کے لئے اس کی موت کے وقت لا الہ الا اللہ کا ختم کرایا جائے گا وہ جنت میں داخل ہو جائے گا (تذکرۃ الحفاظ ص ۲/۷۱۰)

ہمارے ہاں حضرت شاہ صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ اگرچہ کوئی کتاب دوسری کتاب سے بے نیاز کرنے والی نہیں ہے، مگر تفسیر ابن کثیر بڑی حد تک تفسیر ابن جریر سے مستغنی کر سکتی ہے، نیز آپ نے آثار السنن ص ۱/۸۸ پر اپنے قلمی حاشیہ میں لکھا کہ محدث ابن جریر طبری نے بھی حدیث کی روایت امام اعظمؒ سے کی ہے، اور ایک روایت کا حوالہ تہذیب میں موجود ہے، راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ اس روایت کا ذکر تہذیب ص ۹/۴۴۹ میں ہے، اور محدث ابن کثیر شافعیؒ نے بھی امام اعظمؒ سے روایت حدیث کی ہے ملاحظہ ہو تفسیر ابن کثیر ص ۱/۳۶۱ تحت قولہ تعالیٰ نساء کم حرث لکم الآیۃ یہ امام بخاری وغیرہ کے بعد کے کبار محدثین شافعیہ کی امام اعظمؒ سے روایتِ حدیث کرنا ان کی حدیثی جلالتِ قدر پر روشن دلیل ہے، نیز محدث شہیر علامہ ابن عبدالبر مالکی (صاحب تمہید واستذکار وغیرہ) نے بھی اپنی مایۂ ناز تصنیف جامع بیان العلم وفضلہ میں فضیلتِ علم پر بہت سی احادیث امام اعظمؒ کے واسطہ سے نقل کی ہیں، بلکہ ایک جگہ ان کو روایت میں شبہ ہوا کہ امام صاحب سے اس کی روایت پختہ ہے یا نہیں تو اس کی تلاش وتحقیق کی اور جب معلوم ہوا کہ اس کو امام صاحب سے روایت کرنے والے قابل وثوق اور بہت سے حضرات بھی ہیں تو اپنے اطمینان کا اظہار کیا۔ گویا امام صاحب سے روایت کا باوثوق طریقہ سے مل جانا ان کبارِ محدثین کی نظر میں نہایت وقیع واہم تھا۔ والحمدللہ علیٰ ذٰلک۔ (مؤلف)

(نوٹ) مقدمۂ انوار الباری ص ۲/۸۵ میں محدث ابن جریر طبری کا تذکرہ رہ گیا تھا، اس لئے یہاں استدراک کیا گیا ہے۔

مذہب مشہور اس کے خلاف نقل ہوا ہے۔

فائدہ علمیہ مہمہ: حضرت شاہ صاحبؒ نے اختتام بحث پر ایک اہم علمی افادہ فرمایا کہ یہ جو فقہاء نے باب الحیض میں لکھا ہے کہ انقطاع دم اقل عشرہ پر ہو تو جماع حلال نہیں تا آنکہ عورت غسل کرلے یا غسل وتحریمہ کا وقت گذر جائے اور ایسی ہی باب الرجعۃ میں لکھا کہ انقطاع دم دس دن سے کم پر ہو تو رجعت کا حق باقی ہے تا آنکہ وہ غسل کرلے یا ایک کامل نماز کا وقت گذر جائے، یہ مسئلہ فقہاء نے آیت **فاذا تطھرن** سے اخذ کیا ہے کیونکہ اس میں مدت تطہر کو زمانۂ حیض میں شامل کیا ہے مگر چونکہ ان حضرات نے اس امر کی صراحت نہیں کی کہ یہ مسائل قرآن مجید سے ماخوذ ہیں، اس لئے یہ بات نظروں سے اوجھل رہی واللہ تعالیٰ اعلم۔

فقہاء کی تعلیلات اور مقام رفیع امام طحاوی

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ ہدایہ میں انقطاع دم بصورت اقل عشرہ ایام میں غسل کو ضروری کہا ہے اور اس کی وجہ ترجیح جانب انقطاع لکھی ہے، حالانکہ درحقیقت وہ مناط حکم نہیں ہے، اور وجہ حقیقی وہی ہے جو **فاذا تطھرن** سے بیان ہوئی ہے، صرف امام طحاویؒ نے کچھ اشارات کئے ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حکم کو قرآن مجید سے اخذ کیا ہے، مگر میں امام طحاویؒ کی پوری مراد نہ سمجھ سکا، کیونکہ فقہ کا علم جس قدر ان کے سینہ میں ہے، مجھ کو اس کا ہزارواں بھی حاصل نہیں ہے، اس لئے پوری بات کیسے سمجھتا؟! اگر فقہاء یہ پتہ دے دیتے کہ اس کو قرآن مجید سے لیا ہوا ہے تو بات واضح ہو جاتی، غرض حکم تو درست ہے، مگر مناط غیر صحیح ہے۔ پھر فرمایا:۔ کہ ائمہ ثلاثہ (امام اعظم ابوحنیفہ، امام ابویوسف وامام محمدؒ) کے بعد امام طحاویؒ سے زیادہ فقیہ میرے نزدیک کوئی نہیں ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کے اوپر کے کلمات مبارکہ کو پڑھ کر سوچئے کہ ہم لوگوں نے امام طحاوی کی کیا قدر پہچانی اگر ہم لوگ مؤلفات امام طحاوی کو پڑھنے پڑھانے سے بھی کتراتے ہیں اور ان کو سمجھنے کی برائے نام سعی بھی نہیں کرسکتے، تو ہماری حنفیت کی کیا قیمت ہے؟ نہایت ضرورت ہے کہ درس بخاری وترمذی کے ساتھ علوم طحاوی سے بھی پوری طرح روشناس کرایا جائے اور اس کے لئے جتنے وسیع وعمیق مطالعہ کی ضرورت ہے، اس کا وقت نکالا جائے، نیز درس معانی الآثار ومشکل الآثار کے لئے بھی بلند پایہ محدث مستقل طور سے رکھے جائیں، یہ نہیں کہ درس بخاری وترمذی کے لئے تو مدارس میں بڑے بڑے شیوخ حدیث رکھے جائیں اور معانی الآثار کا درس کم درجہ کے اساتذہ کے سپرد ہو، اور وہ بھی خارج وزائد اوقات میں اور صرف تھوڑے اوراق (غالباً محض برکت کے لئے) پڑھانے پر اکتفا ہو۔ فیاللاسف!

یہ نہ کہا جائے کہ خود حضرت شاہ صاحبؒ نے طحاوی شریف کیوں نہیں پڑھائی؟ اول تو حضرتؒ نے اس کا بھی مستقلاً درس دیا ہے، دوسرے آپ کا درس ترمذی وبخاری ہی تمام کتب حدیث کے علوم وابحاث پر حاوی ہوتا تھا۔

اب کہ معانی الآثار کی بہترین شرح امانی الاحبار بھی چھپ گئی ہے، اور علامہ عینی کی شرح کی وجہ سے اس کے افادات وعلمی ابحاث میں بھی گرانقدر اضافات ہوگئے ہیں، اس کو باقاعدہ داخل درس دورۂ حدیث کر دینا چاہئے، واللہ الموفق۔

لفظ حیض کی لغوی تحقیق

محیض۔ جیسا کہ زجاج اور اکثر کی رائے ہے حاضت المرأۃ حیضا ومحاضا سے مصدر ہے مجیئ ومبیت کی طرح بمعنی سیلان آتا ہے۔ حاض السیل وفاض بولا جاتا ہے، ازہری نے کہا کہ اسی سے حوض کو حوض کہتے ہیں کہ اس کی طرف پانی بہتا ہے بعض لوگوں نے محیض کو آیت میں اسم مکان قرار دیا ہے۔ (روح المعانی ص ۱۲۱/ ۲)

معارف السنن للبنوری ص ۴۰۸/ ۱ میں ہے:۔ حائض بغیر تاء فصیح لغت ہے، اور جوہری نے فراء سے حائضہ بھی نقل کیا ہے، علماء

شریعت نے حیض اس دم کو کہا جس کو بالغہ عورت کا قعرِ رحم بغیر کسی بیماری کے دفع کرے (عمدہ ص ۲/۷۸) اور مسندِ احمد، حدیث فاطمہ بنت ابی حبیش میں ہے کہ استحاضہ وہ ہے جو عرقِ رحم پھٹنے، یا کسی بیماری کی وجہ سے ادنی رحم سے نکلے۔ حاض۔ جاض۔ حاص اور حاد کے ایک ہی معنی ہیں (عمدہ ص ۲/۷۷) اور حیض کے دوسرے دس نام یہ ہیں:۔ طمث، عراک، ضحک، قرأ، اکبار، اعصار، فراک، دراس، طمس، نفاس، ان میں پہلے ٦ زیادہ مشہور ہیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ زمخشری نے حائض بغیر تا کا استعمال غیر حالتِ حیض کے لئے بتلایا اور حائضہ کا جس کو فی الحال حیض آ رہا ہو، اور ایسے ہی حامل ومرضع ہے (وراجع العمدہ ص ۲/۸۳ عن الزمخشری فرق مرضع ومرضعۃ) حائض وحائضہ کی جمع حیض اور حوائض آتی ہے۔ محقق عینی نے لکھا:۔ خلیل نے کہا جب بالفعل حیض نہ آتا ہو تو اس کو حائض بمعنی حائضی کہیں گے بمنزلۃ المنسوب یعنی حیض والی جیسے، دراع، نابل، تامر، لابن اور ایسے ہی طالق، طامث وقاعد (آیسہ کے لئے) یعنی طالق طلاق والی وغیرہ) الخ (عمدہ ص ۲/۷۸)

لفظ اذی کی لغوی تحقیق

''اذیٰ'' کے لغوی معنی تکلیف دہ چیز کے ہیں، اسی سے گندگی ونجاست کے لئے بھی بولا گیا کہ وہ بھی تکلیف دہ ہوتی ہے، صاحبِ روح المعانی نے لکھا:۔ اذی مصدر آذاہ یوذیہ اذًا و اذاءً سے ہے، اور مشہور مصدر ایذاء نہیں ہے، اور محیض پر اس کا اطلاق بطورِ مبالغہ ہوا ہے۔ اور اس سے معنی مقصود مستقذر ہے، یعنی جس چیز سے نفرت کی جائے، یہی تفسیر حضرت قتادہؓ سے مروی ہے، محیض کو اذی سے اسی لئے تعبیر کیا گیا اور اسی پر حکمِ ممانعت کو مرتب کیا گیا تا کہ علتِ حکم بھی بتلا دی جائے، کیونکہ حکم کے ساتھ اگر علتِ حکم بھی بیان کر دی جائے تو اس حکم کی عظمت واہمیت دلوں میں اچھی طرح اتر جاتی ہے (روح المعانی ص ۲/۱۲۱)

صاحبِ مجمع البحار نے لکھا:۔ نہایہ ابن الاثیر میں ہے ''امیطوا عنه الاذی'' یعنی ساتویں روز عقیقہ کے وقت مولود بچہ کے سر کے بال اور گندگی وغیرہ کو دور کر دو، اور اسی سے دوسری حدیث میں ہے ''ادناھا اماطة الاذی عن الطریق'' یعنی راستہ سے، کانٹے، پتھر اور نجاست وغیرہ کا دور کر دینا ایمان کے ادنی شعبوں میں سے ہے اور اسی سے ''ما لم یؤذ فیه'' اور ''فان الملائکة تتاذی مما یتاذی منه الانس'' اور ''فلا یؤذی جاره'' بھی ہے۔ الی اخرہٖ (مجمع بحار الانوار ص ۱/۴۳)

تراجم کے مسامحات

دوسری عام لغات کی کتابوں میں بھی اذی کے معنی تکلیف دہ چیز ہی کے ہیں، مرض یا مضرت کے معنی کسی نے نہیں لکھے، واللہ تعالیٰ اعلم، اسی لئے ہمارے نزدیک مندرجہ ذیل معانی وتفاسیر مرجوح ہیں:۔ تفہیم القرآن ص ۱/۱۶۹ میں ہے (اصل میں اذی کا لفظ استعمال ہوا ہے، جس کے معنی گندگی کے بھی ہیں اور بیماری کے بھی، حیض صرف ایک گندگی ہی نہیں ہے، بلکہ طبی حیثیت سے وہ ایک ایسی حالت ہے جس میں عورت تندرستی کی بہ نسبت بیماری سے قریب تر ہوتی ہے) جیسا کہ ہم نے اوپر تفصیل کی اذی کے معنی بیماری کے نہ لغوی اعتبار سے صحیح ہیں، نہ طبی حیثیت سے، کیونکہ سارے اطباء اور ڈاکٹر حیض کی حالت کو طبعی اور صحت کی حالت قرار دیتے ہیں، اور بیماری کی صورت تو اس کے طبعی حالت سے متغیر ہونے اور اس میں فتور آنے کے بعد پیدا ہوتی ہے جس طرح بول وبراز وغیرہ امورِ طبعیہ کو ہم بیماری نہیں کہہ سکتے، حالانکہ ان میں بھی گندگی اور کلفت کی صورت موجود ہے، البتہ ان کے بھی غیر طبعی تغیرات کو بیماری میں داخل کیا جاتا ہے۔ غرض عورت کے لئے صحیح وطبعی حالتِ حیض اس کو بیماری سے قریب نہیں بلکہ دور کرتی ہے، اور نہایت اچھی صحت ان ہی عورتوں کی ہوتی ہے، جن کے ایام صحیح ہوتے ہیں بلکہ یہ ان کی صحت وتندرستی کا بہت بڑا مقیاس ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ترجمان القرآن ص ۳۱۱/۱ میں ہے ''ان سے کہہ دو، وہ مضرت (کا وقت) ہے (ترجمہ) (نوٹ) علیحدگی کا حکم اس لئے نہیں ہے کہ عورتیں ناپاک ہو جاتی ہیں...... بلکہ صرف یہ بات ہے کہ ان ایام میں زناشوئی کا تعلق مضر ہے اور صفائی وطہارت کے خلاف ہے''اذی'' کا ترجمہ مضرت کا وقت کرنا قلتِ عربیت پر دال ہے، جس طرح ترجمان القرآن ص ۱۴۴/۱ میں الدین کے تحت ستعلم لیلی والاشعر پیش کرنا، اور ص ۳۲۳/۲ میں ''فھم فیه سواء'' کا ترجمہ حالانکہ سب اس میں برابر کے حقدار ہیں'' اور ص ۴۵۶/۲ میں ''فقبضت قبضة من اثر الرسول'' کا ترجمہ اتباع وپیروی کرنا وغیرہ وغیرہ بھی قلتِ عربیت کے نمونے ہیں۔ واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل۔

حیض کے بارے میں اطباء کی رائے

شروع میں ہم نے ذکر کیا تھا کہ حضرت شاہ صاحبؒ حیض کے مسائل میں اطباء کی تحقیقات کو بھی اہمیت دیتے تھے اور جدید تحقیق و ریسرچ پر بھی توجہ دینے کی تلقین فرماتے تھے اس لئے آخرِ بحث میں ہم ان کے اقوال بھی درج کرتے ہیں:۔

شمس الاطباء حکیم وڈاکٹر غلام جیلانی نے لکھا:۔ حیض وہ خون ہے جو عورت کی حالتِ صحت میں ماہ بماہ رحم سے خارج ہوتا ہے، اس خون کا رنگ سرخ یا سرخ سیاہی مائل ہوتا ہے جو منجمد نہیں ہوتا، اور رحم واندامِ نہانی کی دیگر رطوبات ملنے سے اس میں تغیر اور بدبو پیدا ہو جایا کرتی ہے۔ حیض آنا لڑکیوں میں بلوغ کی علامت قرار پایا، ایامِ حمل میں خونِ حیض جنین کی غذا اور ساختِ لحم وشحم میں کام آتا ہے، جو خون زائد ہو وہ بعد وضعِ حمل بطور نفاس خارج ہو جاتا ہے، نیز ایامِ رضاعت میں خونِ حیض مستحیل بہ شیرِ مادر ہو جاتا ہے، معتدل ممالک میں ۱۲ سے ۱۶ برس تک کی عمر میں حیض آنے لگتا ہے، گرم ممالک میں ۹ یا ۱۰ برس کی عمر میں اور سرد ممالک میں ۱۶ تا ۲۱ برس کی عمر میں شروع ہوتا ہے۔

دوکورس کا فاصلہ

خونِ حیض ہر چار ہفتہ (۲۸ دن) کے بعد آیا کرتا ہے، لیکن بعض عورتوں کو ۲۴ روز بعد اور بعض کو ۳۲ روز بعد بھی آتا ہے، جو داخلِ مرض نہیں بشرطیکہ درمیانی وقفہ ہمیشہ یکساں ہو، اور اگر کبھی کم اور کبھی زیادہ ہو تو وہ حالتِ مرض اور بے قاعدگی حیض ہے جس کا علاج کرنا چاہئے۔

زمانۂ حیض: حیض آنے کے تین دن سے پانچ دن تک اور بالعموم چار دن تک ہوتی ہے لیکن شاذ ونادر ایسی عورتیں بھی ہوتی ہیں جن کو سات دن تک یہ حالت رہتی ہے بالعموم ۴۰، ۴۵ برس کی عمر تک حیض آتا رہتا ہے اور شاذ ونادر ۵۰ یا ۶۰ برس کی عمر تک، (تین دن سے کم اور ۱۰ دن سے زیادہ حیض آنا خرابیٔ صحت کی دلیل ہے، مصباح الحکمت ص ۳۲۹)

خاص ہدایات: حیض کا باقاعدہ آنا عورت کی تندرستی اور خوش قسمتی کی دلیل ہے کیونکہ اس کے فتور سے طرح طرح کی بیماریاں پیدا ہوتی ہیں اس لئے (۱) حائضہ کو مجامعت سے قطعی پرہیز کرنا چاہئے، ورنہ خون زیادہ آنے لگے گا، جو ایک خطرناک مرض بن جائے گا، اسلام نے اس حالت میں مجامعت کو سخت ممنوع اور حرام قرار دیا ہے، (۲) بہ حالتِ حیض ٹھنڈ اور سردی اور سرد چیزوں کے استعمال سے احتراز ضروری ہے حتی کہ سرد پانی سے ہاتھ منہ بھی نہ دھونا چاہئے، شربت، چھاچھ، دہی، برف، اور سرد وترش پھلوں سے پرہیز ضروری ہے، (۳) اس زمانہ میں قبض کا ہونا بھی بہت مضر ہے، نیز جسمانی صفائی کا خیال نہایت ضروری ہے، کپڑے بھی صاف عمدہ استعمال کئے جائیں (۴) اچھلنا، کودنا، دوڑنا، زینہ پر جلدی جلدی چڑھنا، اعراضِ نفسانیہ، رنج وغم غصہ وخوف وغیرہ بھی فتورِ حیض کا باعث ہوتے ہیں۔ (مخزنِ حکمت یا گھر کا ڈاکٹر وحکیم ص ۹۵۴ ج ۲)

ایامِ حیض میں غسل کرنا بھی مضر ہے، اور جس طرح سرد غذائیں ممنوع ہیں، زیادہ گرم اور محرک وتیز غذائیں بھی قابلِ احتراز ہیں مثلاً گوشت، چائے، شراب، تیز وگرم مسالے، لہٰذا غذا معتدل، گرم تر، اور سریع الہضم ہونی چاہئے۔

طب قدیم وجدید کا اختلاف

(۱) مجددِ طب حکیم محمد فیروزالدین صاحبؒ (ایچ پی ایل ایل) اڈیٹر رفیق الاطباء لاہور نے لکھا:۔ قدیم اطباء کا خیال ہے کہ عورت کے مزاج میں غلبہ برودت کے باعث اس کی رطوباتِ فضلیہ بخوبی تحلیل نہیں ہوتیں، اور کچھ نہ کچھ بدن میں جمع ہوتی رہتی ہیں، جن کو طبیعت ہر مہینے وقت مقررہ پر خارج کرتی ہے اور یہی حیض ہے لیکن ڈاکٹروں کو اس نظریہ سے اختلاف ہے، ان کے نزدیک ادرارِ حیض کا تعلق اندرونِ جسم کے غیر قناتی غدد کے افرازات (برساؤ) سے ہے، چنانچہ جب مبیضین میں بیضۂ انثی تیار ہونے لگتے ہیں تو بعض غدد کے افرازات بڑھ جاتے ہیں، جس سے عورت میں بلوغ کے آثار نمایاں ہونے لگتے ہیں اور چونکہ خصیۃ الرحم سے بیضۂ انثی تیار اور پختہ ہو کر ہر ماہ رحم کی طرف آتے ہیں اس لئے ان ایام میں رحم کی اندرونی غشاء میں اجتماعِ خون ہو کہ حیض آنا شروع ہو جاتا ہے (۳) قدیم اطباء کا خیال ہے کہ ایامِ حمل میں خونِ حیض ہی جنین کی غذا اور اس کے گوشت و پوست بنانے کے کام آتا ہے الخ مگر حال کے ڈاکٹروں کی رائے ہے کہ استقرارِ حمل کے بعد رحم کی اندرونی غشاء دبیز ہو جاتی اور جنین کی حفاظت کرتی ہے اور خونِ حیض طبعاً بند ہو جاتا ہے، چنانچہ حالتِ حمل میں حیض کا آنا طبعی فعل نہیں ہے بلکہ مرض شمار ہوتا ہے، جنین کا خون اور گوشت و پوست خود اس کے اعضاء میں پیدا ہوتا ہے اور ماں کے طبعی خون سے وہ صرف اپنی غذا اور ہوا کو حاصل کرتا ہے، گویا جنین کی نشوونما میں بھی خونِ حیض کا کچھ دخل نہیں، پستانوں میں دودھ کی پیدائش بھی طبعی اور صالح خون سے ہوتی ہے نہ کہ خونِ حیض سے خونِ حیض کا ادرار تو ماہوار ہوا کرتا ہے لیکن دودھ کی پیدائش تو ہر وقت ہوتی رہتی ہے، لہٰذا دودھ صالح وطبعی خون سے پستانوں کی ساخت کے اندر ہی تیار ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ سل ودق اور آتشک وجذام کی مریض عورتوں کا دودھ بھی ان جراثیمی عدوی سے بالکل صاف و پاک ہوتا ہے، اور بچہ کو ان امراض کی چھوت ماں کے دودھ سے ہرگز نہیں لگتی، البتہ بیماریوں کا قرب اور اس کے بدن ولباس کی غلاظت وغیرہ اسے بیمار کرتی ہیں۔

حیض کی مدت: حیض کے ایام کی مدت کم سے کم تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن سمجھی جاتی ہے، اس سے کمی اور زیادتی خرابی صحت کی دلیل ہے، (مصباح الحکمت ص ۳۹۹)

بَابُ غَسْلِ الْحَآئِضِ رَأْسَ زَوْجِهَا وَتَرْجِيْلِه

(حائضہ عورت کا اپنے شوہر کے سر کو دھونا اور کنگھا کرنا)

(۲۸۸) حَدَّثَنَا عَبْدُاللّٰهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ اَخْبَرَنَا مَالِکٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ اَبِيهِ عَنْ عَآئِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ اُرَجِّلُ رَاْسَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ وَاَنَا حَائِضٌ

(۲۸۹) حَدَّثَنَا اِبْرَاهِيْمُ بْنُ مُوْسٰى قَالَ اَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ يُوْسُفَ اَنَّ ابْنَ جُرَيْجٍ اَخْبَرَهُمْ قَالَ اَخْبَرَنِیْ هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ اَنَّهٗ سُئِلَ اَتَخْدِمُنِیْ الْحَائِضُ اَوْ تَدْنُوْ مِنِّی الْمَرْاَةُ وَ هِیَ جُنُبٌ فَقَالَ عُرْوَةُ كُلُّ ذٰلِکَ عَلَیَّ هَيِّنٌ وَّكُلُّ ذٰلِکَ تَخْدِمُنِیْ وَلَيْسَ عَلٰی اَحَدٍ فِیْ ذٰلِکَ بَاْسٌ اَخْبَرَتْنِیْ عَائِشَةُ اَنَّهَا كَانَتْ تُرَجِّلُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ وَهِیَ حَائِضٌ وَرَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ حِيْنَئِذٍ مُجَاوِرٌ فِی الْمَسْجِدِ يُدْنِیْ لَهَا رَاْسَهٗ وَهِیَ فِیْ حُجْرَتِهَا فَتُرَجِّلُهٗ وَهِیَ حَآئِضٌ

ترجمہ (۲۸۸) حضرت عائشہؓ نے فرمایا میں رسول ﷺ کے سر مبارک کو حائضہ ہونے کی حالت میں بھی کنگھا کرتی تھی۔

ترجمہ (۲۸۹) حضرت عروہؓ سے کسی نے سوال کیا، کیا حائضہ میری خدمت کر سکتی ہے یا ناپاکی کی حالت میں عورت مجھ سے قریب ہو سکتی ہے؟

عروہ نے فرمایا میرے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں، اس طرح کی عورتیں میری بھی خدمت کرتی ہیں اور اس میں کسی کیلئے بھی کوئی حرج نہیں مجھے حضرت عائشہؓ نے بتایا کہ وہ حائضہ ہونے کی حالت میں رسول علیہ السلام کے سر مبارک میں کنگھا کیا کرتی تھیں حالانکہ رسول علیہ السلام اس وقت مسجد میں معتکف ہوتے، آپ علیہ السلام اپنا سرِ مبارک قریب کر دیتے اور حضرت عائشہؓ حائضہ کے باوجود اپنے حجرہ ہی سے کنگھا کر دیتی تھیں۔

تشریح: حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا:۔ یہ باب اس لئے لائے ہیں تاکہ کسی کو یہ وہم وخیال نہ ہو کہ مباشرت وجماع کی طرح حائضہ عورت کا قرب ومس وغیرہ بھی ممنوع ہوگا، اور اس سے یہود کی غلطی بتلاتا ہے، جو بحالتِ حیض عورت کے ساتھ کھانے پینے اور ایک مکان میں ساتھ رہنے کو بھی ممنوع سمجھتے تھے۔ (لامع ۱/۱۱۶)

بحث مطابقت ترجمہ

حافظ نے لکھا:۔ حدیث کی مطابقت ترجمۃ الباب سے ترجیل (کنگھا کرنے) کے لحاظ سے تو ظاہر ہے کہ باب کی دونوں حدیثوں میں ترجیل کا ذکر موجود ہے، البتہ غسل راس کا ذکر نہیں ہے، مگر اس کو یا تو ترجیل پر قیاس کر لیا گیا ہے۔ یا امام بخاریؒ نے اس طریق حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے جو باب **مباشرة الحائض** میں آنے والی ہے کیونکہ اس میں غسل راس کی صراحت ہے اور اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ حائضہ عورت کی ذات طاہر ہے، نجس نہیں ہے، اور یہ کہ اس کا حیض اس کی ملامست سے مانع نہیں ہے (فتح الباری ص ۱/۲۷۶)

حضرت شیخ الحدیث کی تائید

آپ نے حافظ کی توجیہ مذکور نقل کر کے لکھا کہ میرے نزدیک دوسری صورت (اشارہ والی) متعین ہے، کیونکہ وہ اصول تراجم بخاری میں سے ایک اصل مطردہ ہے، یعنی گیارھویں۔ (لامع ۱/۱۱۶، حضرت شیخ الحدیث دامت فیوضہم نے مقدمۂ لامع ص ۸۹، میں اس اصل پر خوب تفصیل سے کلام کیا ہے۔ اور اس سلسلہ میں حافظ ابن حجر کے طریقہ کی تصویب بھی کی کہ وہ جو ہر جگہ امام بخاری کے ترجمۃ الباب کی حدیث الباب سے مطابقت نکال دیتے ہیں خواہ وہ ترجمہ اس جگہ حدیث الباب سے ثابت نہ ہوتا ہو کیونکہ دوسری کسی جگہ امام بخاری اپنی صحیح میں ایسی حدیث ضرور لائے ہیں، جس سے اس ترجمہ کی مطابقت نکل سکتی ہے، اور محقق عینی نے جو اکثر جگہ حافظ کے اس طریقہ پر نقد وجرح کی ہے، اس پر تعجب ونکارت کا اظہار کیا ہے، پھر اس سلسلہ کی نوک جھونک کا ایک خاص نمونہ دکھلا کر حضرت دام ظلہم نے حافظ عینی کو الزام دیا ہے کہ وہ حافظ پر تو تنقید کرتے ہیں، مگر خود بھی انھوں نے کئی جگہ حافظ ہی کی طرح تاویل کی ہے، اور اس کی تین مثالیں دی ہیں۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ اس بارے میں محقق عینی کا نقد ہی صحیح وصواب ہے اور چونکہ ہم حافظ سے مرعوب ہیں اور محقق عینی وغیرہ کا بلند ترین علمی وتحقیقی مقام پیش نظر نہیں، اس لئے حافظ کی تصویب اور مقابل کی تنقیص آسانی سے کر دی جاتی ہے، ہم نے پہلے بھی عرض کیا تھا کہ ہمیں بے وجہ حافظ عینی کی تنقیص سے بڑی تکلیف ہوتی ہے، کیونکہ یہ بات علمی وتحقیقی شان سے بعید ہے۔ اس کے بعد ہماری گزارشِ مذکور کے دلائل بھی ملاحظہ فرمائیے! اور کوئی غلطی ہو تو متنبہ ہونے پر پھر نظر ثانی بھی کی جائے گی، ان شاء اللہ تعالیٰ:۔

حافظ کی تاویلات اور عینی کی توجیہات مذکورہ میں بہت بڑا فرق ہے، اس لئے الزام مذکور کا موقع نہیں، پہلی مثال باب **من حمل جارية صغيرة على عنقه** کی دی گئی ہے، جس کے تحت امام بخاری وہ حدیث لائے، جس میں حمل جاریہ تو ہے مگر **على عنقه** نہیں ہے، لہٰذا عدم مطابقت کا اعتراض متوجہ ہو گیا، محقق عینی نے فرمایا کہ یہی حدیث اور بعینہ اسی واقعہ سے متعلق دوسرے طرق روایت سے مسلم، ابوداؤد ومسند احمد میں ہے، جن میں **على عنقه** کی صراحت ہے، لہٰذا امام بخاری کا پورے واقعہ کی طرف اشارہ درست اور اسی حیثیت سے مطابقت بھی صحیح ہے، دوسرے اعتراض کلیتۂ عدم مطابقت کا نہ تھا، کیونکہ حمل جاریہ تو تھا، صرف اس کے وصف کا ذکر نہ تھا، اس لئے مطابقت ناقص تھی، جس کو رفع کر دیا گیا۔

دوسری مثال باب تسوية الصفوف عند الاقامة وبعدها کی دی گئی ہے، جس کے تحت حدیث لائی گئی جس میں تسویہ تو ہے مگر اس کا اگلا وصف عندالاقامۃ وبعد ہا مذکور نہیں ہے، محقق عینی نے مطابقت کی صورت بتلائی کہ دوسرے طرق حدیث میں یہ بھی ہے، اس لئے امام بخاری کا اس کی طرف اشارہ درست ہوسکتا ہے۔ تیسری مثال باب التقاضی والملازمۃ فی المسجد (بخاری ص ۶۵) کی دی گئی ہے کہ اس کے تحت امام بخاری وہ حدیث لائے جس میں تقاضی کا تو ذکر ہے، مگر ملازمۃ کا نہیں، محقق عینی نے تصحیح مطابقت کے لئے دو وجہ لکھیں۔ (۱) اسی حدیث میں مذکور ہے کہ کعب نے جب مسجد نبوی میں عبداللہ بن ابی حدرد سے اپنے قرضہ کا مطالبہ کیا تو وہ دونوں ساتھ ہی رہے اور لڑتے جھگڑتے رہے تا آنکہ حضور علیہ السلام ان کی آواز سن کر تشریف لے آئے اور فیصلہ فرمادیا۔ تو گویا اسی حدیث میں معنی ملازمت پائی گئی۔ (۲) خود امام بخاری نے یہی حدیث دوسرے چند مواضع میں ذکر کی ہے، مثلاً باب الصلح اور باب الملازمۃ میں اور وہاں فلزمہ کا لفظ بھی موجود ہے، گویا امام نے والملازمۃ کے لفظ ترجمۃ الباب سے اسی حدیث مذکور کی طرف اشارہ کیا ہے اور یہ سب جگہ کی احادیث، بمنزلہ حدیث واحد ہیں کہ واقعہ ایک ہی ہے، امام بخاری کی عادت ہے کہ بعض مواضع میں وہ تراجم ابواب اسی طرح پر قائم کرتے ہیں۔ (عمدہ ۲/۴۱۵)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ محقق عینی پوری طرح متیقظ ہیں اور ان کے وسیع مطالعہ میں وہ مواضع بھی ہیں جہاں امام بخاری سے مطابقت کے باب میں کوئی قابل ذکر تسامح نہیں ہوا (جیسے ان تینوں مثالوں میں) اور وہ بھی ہیں جہاں معمولی مسامحت ہوئی ہے، اس لئے ایسے مواقع میں انھوں نے حافظ کی تاویلات پر کڑی تنقید نہیں کی، اور ایسے مواقع بھی ہیں، جہاں بڑی مسامحت ہوگئی ہے اور ان کے بارے میں وہ حافظ کی تاویلات کو جرِ ثقیل سے تعبیر کرتے ہیں، یا حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم کے الفاظ میں تعقب شدید کرتے ہیں، اس کے بعد ہم زیر بحث باب کے ترجمۃ الباب کی مطابقت پر آتے ہیں، جو محقق عینی کی نظر میں نا مطابقت کی مثال ہے اور وہ بھی معمولی نہیں ہے، جبکہ حافظ اور حضرت شیخ الحدیث دامت فیوضہم کی نظر میں وہ سرے سے نامطابقت کے ذیل میں آنے کی مستحق ہی نہیں، اسی سے ہمارے نظریہ و استدلال کی صحت وعدم صحت بھی واضح ہوجائے گی۔ واللہ المستعان۔

محقق عینی نے فرمایا:- باب کی دونوں حدیثوں میں صرف ترجمہ کے دوسرے جز وترجیلِ راس سے مطابقت ہونا تو ظاہر ہے، باقی پہلے جز وغسل الحائض رأسه سے کوئی مطابقت موجود نہیں ہے اور بعض لوگوں نے (مراد حافظ ابن حجر ہیں) جو قیاس یا اشارہ والی تاویلات کی ہیں، وہ دونوں بے حقیقت ہیں قیاس کی اس لئے کہ تراجم ابواب کی وضع وتصنیف کو کوئی شرعی احکام والی پوزیشن تو حاصل ہی نہیں کہ ایک حکم پر دوسرے کو قیاس کرلیں، یعنی چونکہ ترجیل کا ترجمہ قائم کرنا درست ہے اس لئے اس پر قیاس کر کے ہمیں غسل راس کا ترجمہ قائم کرنے کا بھی حق مل گیا، تراجم کی حیثیت محض عنوانات کی ہے اور ان کی صحت کا مدار ان کے تحت پیش کردہ احادیث سے مطابقت پر ہے، اس کے سوا کچھ نہیں، اور جب یہ بات حاصل نہیں تو زائد اور غیر مطابق ترجمہ وعنوان کا ذکر کرنا لاحاصل ہے۔

دوسری تاویل اشارہ والی اس لئے صحیح نہیں کہ یہ بات کسی طرح بھی منقول نہیں ہوسکتی کہ ترجمہ وعنوان تو اس باب میں ہو اور مترجم لہ (یعنی جس کے لئے وہ عنوان یہاں قائم کیا ہے) وہ دو باب درمیان میں چھوڑ کر تیسرے باب میں آئے، کیونکہ یہاں اس باب کے بعد ایک باب قراءة الرجل فی حجر امرأته کا آئے گا، پھر دوسرا باب من سمی النفاس حیضا والا آئے گا اس کے بعد باب مباشرۃ الحائض آئے گا، جس میں بقولِ حافظ ابنِ حجرؒ یہاں کے عنوان کا معنون لہٗ مذکور ہوگا (عمدہ ص ۲/۸۲)

یہاں محقق عینی نے حافظ کی دونوں مذکورہ تاویلوں پر لاوجہ لہما اصلاً" کا ریمارک کیا ہے) یعنی ان دونوں تاویلوں کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے، ایسے نقد وریمارک کو یقیناً تعقبِ شدید کہا جاسکتا ہے مگر دیکھنا یہ ہے کہ محقق عینی علم وتحقیق کی مسند پر بیٹھے ہیں، کیا یہ کوئی انصاف ہوگا کہ وہ زید وعمر کی رعایت کریں اور تحقیق کا حق ادا کرنے میں پس وپیش کو روا رکھیں، بلکہ ہم نے تو یہ دیکھا کہ جتنے بڑے لوگ ہوئے ہیں، جہاں وہ

چھوٹوں اور مخالفوں تک کی بھی حق بات پر داد دینا اپنا فرض سمجھتے ہیں، اسی طرح وہ بڑوں کی غلطیوں پر زیادہ کڑی گرفت کرنا بھی ضروری سمجھتے ہیں، اس لئے کہ بڑوں کی غلطی یا غلط روی سے بہت بڑی بڑی گمراہیاں پھیلتی ہیں، آج اگر ہم حافظ ابن حجر و حافظ ابن تیمیہ وغیرہ کے تفردات کو محض ان کی جلالتِ قدر سے مرعوب ہو کر قبول کر لیں تو اس کے نتائج معلوم!!! اسی لئے ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ حافظ ابن حجر حافظ الدنیا ہیں، حافظ ابن تیمیہ پہاڑ ہیں علم کے، مگر جن مسائل میں ان حضرات سے غلطیاں ہوئی ہیں، وہ بھی پہاڑ کے برابر ہیں، فرماتے تھے ان حضرات کی جلالتِ قدر اتنی ہے کہ ہم ان کا مرتبہ آسمان کی طرف نظر اٹھا کر دیکھنا چاہیں تو ہمارے سروں کی ٹوپیاں گر جائیں، مگر علمی و دینی مسائل کی تحقیق اور احقاقِ حق کی بات بالکل الگ ہے، اس بارے میں کسی اپنے پرائے یا چھوٹے بڑے کی رعایت نہ ہونی چاہئے۔

بات یہاں سے چلی تھی کہ ہمارے نزدیک محقق عینی کے رویہ میں کوئی تضاد نہیں ہے، ان کی نظر امام بخاری کے تمام تراجم پر نہایت گہری ہے، نیز انھوں نے خود امام بخاری کے بارے میں کوئی ریمارک نہیں کیا، جس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ امام بخاری نے اپنے تراجم میں صرف اپنے فقہی اجتہادی مسائل کی ترجمانی کی ہے، اور ان کے اختیار کردہ جو مسائل جس طرح بھی ہیں، ان کو اپنے تراجم کے اندر سمونے کی سعی فرمائی ہے، اس سعی میں وہ بہت سی جگہوں میں اعتدال سے بھی ہٹ گئے ہیں، لیکن جہاں تک ان تراجم کے تحت احادیث جمع کرنے کا سوال ہے وہ انھوں نے غیر معمولی احتیاط کے ساتھ انجام دیا ہے، وہ سب صحاح ہیں، بلکہ ان کی صحت میں شک و شبہ کی بھی گنجائش نہیں ہے، جس طرح یہ بات بھی بے شبہ ہے کہ صحاح کا انحصار صحیح بخاری پر نہیں ہے، اور بہت بڑا ذخیرہ صحاح کا دوسری کتب حدیث میں بھی موجود ہے۔

جہاں حافظ عینی نے بوجہ مذکور یا جلالتِ قدر کا لحاظ کر کے امام بخاریؒ پر تعقب نہیں کیا، اور صرف مطابقت و عدم مطابقت کا فیصلہ کر کے آگے بڑھ گئے ہیں، وہاں وہ حافظ کی بے جا یا غیر موجہ تاویلات پر کڑی تنقید کرنے سے بھی نہیں چوکے اور ہم حافظ عینی کی حق گوئی، انصاف، اور بے لاگ تنقید کی نہایت قدر کرتے ہیں۔ والحق احق ان یقال.

احکام و مسائل: محقق عینی نے لکھا:۔ (پہلے) حدیث الباب سے ثابت ہوا کہ بیوی بحالتِ حیض شوہر کے سر میں کنگھا کر سکتی ہے اور سر دھونے کے جواز میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے، بجز حضرت ابن عباسؓ کے کہ ان کا اسے ناپسند کرنا منقول ہوا ہے (ممکن ہے بعد کو ان کی رائے بھی بدل گئی ہو) نیز معلوم ہوا کہ شوہر اپنی بیوی سے خدمت لے سکتا ہے جبکہ وہ راضی ہو اور یہ اجماعی مسئلہ ہے۔ (عمدہ ص ۲/۸۲)

دوسری حدیث الباب کے تحت لکھا کہ اگر معتکف اپنا سر یا ہاتھ یا پاؤں مسجد سے باہر نکال دے تو اعتکاف باطل نہ ہوگا اور اس سے غسل وغیرہ میں بھی بیوی سے بصورت رضا خدمت لینے کا جواز نکلتا ہے لیکن بغیر مرضی کے جائز نہیں ہے کیونکہ اس پر ضروری و لازم تو صرف ازدواجی تعلق میں اتباع اور شوہر کے گھر میں ہر وقت رہائش کرنا ہے (کہ بغیر اس کی اجازت کے باہر نکلنا جائز نہیں) نیز معلوم ہوا کہ حائضہ عورت مسجد میں داخل نہیں ہو سکتی الخ (عمدہ ص ۲/۸۳)

بَابُ قِرَآءَةِ الرَّجُلِ فِیْ حَجْرِ امْرَأَتِهٖ وَهِیَ حَائِضٌ. وَكَانَ اَبُوْ وَائِلٍ یُرْسِلُ خَادِمَهٗ وَهِیَ حَائِضٌ اِلٰی اَبِیْ رَزِیْنٍ فَتَاْتِیْهِ بِالْمُصْحَفِ فَتُمْسِكُهٗ بِعِلَاقَتِهٖ

(مرد کا اپنی بیوی کی گود میں حائضہ ہونے کے باوجود قرآن پڑھنا۔ ابووائل اپنی خادمہ کو حیض کی حالت میں ابورزین کے پاس بھیجتے تھے اور خادمہ قرآن مجید ان کے یہاں سے جزدان میں لپٹا ہوا اپنے ہاتھ سے پکڑ کر لاتی تھی)

(۲۹۰) **حَدَّثَنَا اَبُوْ نُعَیْمِ الْفَضْلُ بْنُ دُكَیْنٍ سَمِعَ زُهَیْرًا عَنْ مَّنْصُوْرِ بْنِ صَفِیَّةَ اَنَّ اُمَّهٗ حَدَّثَتْهُ اَنَّ عَائِشَةَ حَدَّثَتْهَا اَنَّ النَّبِیَّ ﷺ كَانَ یَتَّكِیُٔ فِیْ حَجْرِیْ وَ اَنَا حَائِضٌ ثُمَّ یَقْرَاُ الْقُرْاٰنَ:**

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ میری گود میں سر مبارک رکھ کر قرآن مجید پڑھتے تھے۔ حالانکہ میں اس وقت حائضہ ہوتی تھی۔

تشریح: اس باب میں امام بخاری یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ حائضہ عورت کی گود میں سر رکھ کر قرآن مجید کی تلاوت کرنا جائز ہے اور اسی طرح مسئلہ حنفیہ کے یہاں بھی ہے، اور فتاویٰ قاضی خاں میں جو یہ مسئلہ ہے کہ مردہ کو غسل دینے سے قبل اس کے جنازہ کے قریب بیٹھ کر یا دوسری کسی نجس چیز کے پاس تلاوت قرآن مجید مکروہ ہے۔ اس بارے میں وجہ فرق یہ ہے کہ حائضہ عورت کی نجاست کپڑوں کے نیچے مستور ہے پس اگر اس کا لباس پاک ہو تو کراہت بھی نہ ہوگی (افادہ الشیخ الانورؒ)

امام بخاریؒ نے مشہور تابعی ابووائل کا اثر ذکر کیا کہ وہ اپنی باندی کو دوسرے مشہور تابعی ابورزین کے پاس بھیجتے تھے اور وہ بحالت حیض ان کے پاس سے قرآن مجید کو علاقہ سے پکڑ کر لے آیا کرتی تھیں۔

حَجر و حِجر بالفتح و بالکسر گود کے معنی میں آتا ہے (کمافی فتح الباری والعمدہ) اور مجمع البحار ص ۲۳۷/۱، میں ہے کہ بہ تثلیث حاء بھی ہے یعنی حجر بھی بولا جاتا ہے، علاقہ بالکسر کے معنی وہ ڈوراجس سے قرآن مجید کے جزدان کو باندھا جائے (کذافی الفتح ۲۷۶/۱ ومجمع البحار ص ۴۱۷/۲)

عمدۃ القاری ص ۸۴/۲، میں ہے کہ علاقہ وہ ہے جس کے ساتھ مصحف کو لٹکایا جائے، اور ایسے ہی علاقۃ السیف وغیرہ ہوتا ہے دونوں ترجمے صحیح ہوسکتے ہیں، مگر یہاں زیادہ موزوں دوسرا معلوم ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

حافظ ابن حجر نے لکھا:۔ ان دونوں تابعین کے اثر مذکور سے معلوم ہوا کہ وہ بغیر مس کے حمل مصحف کو حائضہ کیلئے جائز سمجھتے تھے اور اس ترجمۃ الباب کی مناسبت حدیث عائشہؓ سے اس طرح ہے کہ امام بخاری نے علاقہ کے ساتھ حائضہ کے حملِ مصحف کو حائضہ کے مومن کو گود میں لینے کی طرح قرار دیا کہ اس کے سینہ میں بھی قرآن مجید ہے پھر حافظ نے لکھا کہ امام بخاریؒ نے یہ مسئلہ مذہب امام ابوحنیفہؒ کے موافق لکھا ہے کیونکہ جمہور اس کو (یعنی حائضہ کے حمل مصحف بطریق مذکور کو بھی ناجائز کہتے ہیں) وہ دونوں مذکورہ صورتوں میں یہ فرق کرتے ہیں کہ حمل مصحف منافی ومخل تعظیم ہے اور حائضہ کی گود میں لیٹنا یا اس سے تکیہ لگانا عرف میں حمل نہیں کہلاتا۔ (فتح الباری ص ۲۷۶/۱)

بحث ونظر: محقق عینی نے لکھا:۔ سابق باب سے اس باب کی مناسبت تو اتنی ہے کہ دونوں میں حائضہ کے متعلق ایک ایک حکم بتلایا گیا ہے پھر وجہِ مطابقت ترجمہ صرف یہ ہے کہ ترجمہ وحدیث دونوں میں حائضہ کیلئے دو جائز باتوں کا ذکر ہوا ہے، یعنی جیسے حائضہ کی گود میں ایک شخص تلاوت کلام اللہ کرسکتا ہے، اسی طرح حائضہ مصحف کو بھی علاقہ کے ذریعہ اٹھا سکتی ہے، اس سے زیادہ مطابقت کی توجیہات نکالنا تکلف سے خالی نہیں، مثلاً صاحبِ تلویح اور ان کی متابعت میں صاحب توضیح نے جو توجیہ کی کہ امام بخاریؒ نے حائضہ کے حملِ مصحف بالعلاقہ کو حافظِ قرآن کی نظیر ومثیل قرار دیا اور ثیابِ حائضہ کو بمنزلہ علاقہ اور قراءۃ الرجل کو بمنزلۂ مصحف مانا کیونکہ وہ اس کے سینہ میں ہے تو یہ توجیہ میرے نزدیک بہت مستبعد ہے کہ دونوں صورتوں میں بڑا فرق ہے اور نظیر قرار دینے سے مراد اگر تشبیہ ہے تو صحیح نہیں کہ تشبیہ محوس بالمعقول ہے۔ اور اگر مراد قیاس ہے تو شروطِ قیاس اس میں موجود نہیں ہیں۔

اس کے بعد محقق عینی نے حدیث الباب ذکر کرکے لکھا:۔ صاحبِ توضیح نے اس باب میں حدیثِ عائشہؓ لانے کی وجہِ مناسبت یہ لکھی کہ حضرت عائشہؓ کے ثیاب بمنزلۂ علاقہ تھے، اور شارع یعنی حضور اکرمؐ بمنزلۂ مصحف تھے کہ وہ آپ کے سینہ میں تھا اور آپ اس کے حامل تھے، کیونکہ غرضِ بخاری اس باب سے حائضہ کے لئے مصحف کو اٹھانا اور قراءتِ قرآن مجید کرنے کا جواز بتلانا ہے، کہ مومن حافظ قرآن، اس کی حفاظت کرنے والی چیزوں میں سے سب سے بڑی چیز ہے میں کہتا ہوں کہ حدیث الباب میں کوئی اشارہ حملِ مذکور کی طرف نہیں ہے، اس میں تو اتکاء ہے جو غیر حمل ہے اور کسی شخص کے حجرِ حائضہ میں ہونے سے حمل کا جواز نہیں نکل سکتا، لہٰذا امام بخاری کی اس حدیث سے غرض صرف جواز قراءت نزدیک موضع نجاست بن سکتی ہے، جوازِ حملِ حائض للمصحف نہیں واور اسی سے کرمانی نے بھی ابن بطار کا رد کیا ہے کہ انہوں نے بھی اس باب سے غرضِ بخاری بیانِ جوازِ حملِ حائض للمصحف اور جواز قراءت قرآن للحائضہ بتلائی تھی۔

میں کہتا ہوں کہ ردِ مذکور کا تعلق مسئلہ جواز قراءت قرآن سے ہے، کیونکہ حدیث میں کوئی چیز ایسی نہیں جس سے جوازِ قراءت قرآن للحائض پر استدلال ہو سکے، اور ہمارے نزدیک منقح بات یہ ہے کہ بابِ مذکور میں امام بخاری کو دو باتیں بتلانی ہیں۔ ایک جوازِ قراءت حجر حائضہ میں، دوسرے جوازِ حملِ حائضہ للمصحف بالعلاقہ، لہٰذا ان دونوں کے اثبات کے واسطے اثر و حدیث لائے ہیں، اثرِ ابی وائل سے دوسری بات ملی، اور حدیث عائشہؓ سے پہلی بات حاصل ہوئی، لیکن اثرِ مذکور کا ترجمۃ الباب سے غیر مطابق ہونا ظاہر ہے، اور ہر جگہ ہر چیز میں موافقت یا مناسبت نکالنا سعی مستحسن نہیں ہے، کہ بعض مرتبہ تو اس کیلئے (بے وجہ) جرِ ثقیل کی ضرورت پڑ جاتی ہے۔ (عمدہ ص ۸۶/۲)

حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم کا ارشاد

ہم نے محقق عینی کی پوری عبارت کا ترجمہ پیش کر دیا ہے، اسی کے ساتھ لامع الدراری ص ۱۱۶/ ا وص ۱۱۷/ ا کو ملاحظہ کر لیا جائے، جس میں ایک تو صاحبِ توضیح اور ابن بطال کی پوری عبارتیں نقل نہیں ہوئی ہیں، کیونکہ دونوں نے جوازِ حملِ مصحف کے ساتھ قراءتِ قرآن کو بھی لیا ہے جیسا کہ محقق عینی نے ان کو نقل کیا ہے اور ہم نے ان کا ترجمہ کر دیا ہے اور محقق عینی کا تعقب اسی زائد جزو سے متعلق ہے، جو بہت اہم ہے اور اس کی طرف حافظ ابن حجر کو بھی تنبہ نہیں ہوا، یہ بات محقق عینی کے غایتِ تیقظ کی دلیل ہے، دوسرے یہ کہ حدیثِ عائشہؓ کے ذکر کو بے مناسبت انھوں نے قطعاً نہیں کہا بلکہ اسی کی ترجمۃ الباب سے مطابقت واضح کی ہے البتہ اثرِ ابی وائل کی ترجمہ وعنوانِ باب سے بے مناسبتی یا عدم مطابقت ضرور بتلائی ہے، لہٰذا حدیثِ عائشہؓ کے تحت محقق عینی کے تعقب کا ذکر اور مال الی ان لا مناسبة لکھ کر ولیس بوجیه کا فیصلہ ہماری ناقص سمجھ میں نہیں آسکا اور نہ ہم یہ سمجھ سکے کہ ابن بطال وصاحبِ توضیح کے اقوال میں کون سی ایسی بات دقتِ نظر کی محتاج تھی، جس کو محقق عینی جیسے متیقظ و دقیق النظر بھی نہ پا سکے بلکہ اس کے مقابلہ میں ہم یہ عرض کر سکتے ہیں کہ محقق عینی کی دقتِ نظر نے ابن بطال وغیرہ کی اس بے موقع بات پر گرفت کر لی کہ حملِ مصحف کے ساتھ انھوں نے جوازِ قراءتِ حائضہ کا مسئلہ جوڑ دیا، تاکہ امام بخاری کی حملِ مصحف والی بات بھی بے وزن ہو جائے، حالانکہ انصاف یہ ہے کہ ہر مسئلہ کو اپنی جگہ رکھنا چاہئے، یہاں انھوں نے حملِ مصحف کے مسئلہ میں امام ابوحنیفہ و امام احمد وغیرہ کی تائید و موافقت کی ہے، پھر جب وہ تین باب کے بعد باب تقضی الحائض المناسک کلھا الا الطواف بالبیت لائیں گے، تو وہاں جنبی و حائضہ کیلئے قراءتِ قرآنِ مجید کے جواز پر بھی بحث آجائے گی۔ بظاہر یہاں اس کا جوڑ لگا کر امام بخاری کی رائے کا وزن گرانا ہے، کیونکہ ان دونوں کیلئے جوازِ قراءت کا مسئلہ رائے جمہور کے خلاف ہے، دوسری طرف دیکھا جائے تو حافظ نے اگرچہ اس امر کا اعتراف کیا کہ امام بخاری نے حملِ مصحف کے مسئلہ میں حنفیہ کی موافقت کی، مگر ساتھ ہی انھوں نے بھی یہ بتلانا چاہا کہ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ جمہور ائمہ کے خلاف ہیں، حالانکہ یہ بھی غلط ہے کیونکہ امام احمدؒ بھی صحیح قول میں جواز ہی کے قائل ہیں اور موفق نے قاضی کی روایتِ عدمِ جواز کو ضعیف و غیر صحیح قرار دیا ہے، (کما فی اللامع ص ۱۱۷/ ا)

عمدۃ القاری میں عنوان استنباطِ احکام کے تحت ص ۸۵/۲، میں بھی امام احمد کو اسی قولِ ضعیف کی رو سے امام مالک و شافعیؒ کے ساتھ بتلایا گیا ہے، اور وہاں غلطی کتابت یا طباعت کی وجہ سے مالک سے قبل و منعه کا لفظ بھی رہ گیا ہے ورنہ محقق عینی بیانِ مذاہب میں بہت زیادہ متثبت ہیں۔

حافظ ابن حجر کے استدلال پر نظر

جیسا کہ ہم نے ذکر کیا حافظؒ نے لکھا کہ امام بخاری نے اگرچہ یہاں مذہب حنفیہ کی موافقت کی ہے، مگر جمہور ان کے خلاف ہیں جو اس کو ممنوع قرار دیتے ہیں، ہم نے اوپر لکھا کہ لفظ جمہور سے بظاہر ائمہ مجتہدین مراد ہیں، حالانکہ امام احمدؒ کا صحیح قول حنفیہ کے موافق ہے، ان کے علاوہ حضرت عبداللہ بن عمر، عطاء، حسن بصری، مجاہد، طاؤس، ابووائل، ابورزین کا بھی یہی مذہب ہے دوسری جانب مانعین میں امام شافعی

وامام مالک کے ساتھ اوزاعی، ثوری، اسحٰق، ابوثور، شعبی وقاسم بن محمد ہیں۔ (کمافی العمدہ ص ۲/۸۵)

دوسری بات بطورِ استدلال حافظ نے یہ لکھی کہ حمل مخلِ تعظیم ہے اور اتکاء کو حمل نہیں کہتے، دیکھنا یہ ہے کہ گو اتکاء اور حمل الگ الگ چیزیں ہیں، مگر مخلِ تعظیم ہونے میں تو دونوں یکساں ہیں، پھر اگر صرف ہاتھ سے کسی دوسری چیز کے ذریعہ مصحف کو اٹھانا تعظیم کے خلاف ہے، تو حائضہ عورت کی گود سے تکیہ لگا کر اور محلِ نجاست سے نسبتہً زیادہ قریب ہو کر قرآنِ مجید کی تلاوت کرنا کیوں تعظیم کے خلاف نہیں؟ حافظ نے اگرچہ جمہور کا قول ممانعت کا لکھا ہے، مگر امام مالک وشافعی کے مذہب میں بھی بڑا فرق ہے۔

بیان مذاہب: مالکیہ کا مذہب کتاب الفقہ علی مذاہب الاربعہ ص ۱/۶۷، میں اس طرح نقل ہوا ہے مسِ مصحف بلاطہارت جائز نہیں اگر وہ خط عربی یا کوفی میں لکھا ہوا ہو، اور ایسے ہی اس کا اٹھانا بھی درست نہ ہوگا خواہ علاقہ سے ہو یا جبکہ وہ کسی گدے و بستر پر ہو یا سامان میں ہو بشرطیکہ اس کے اٹھانے کا مستقلاً ارادہ ہو، اگر دوسرے سامان کے اٹھانے کا ارادہ ہو تو تبعاً مصحف کا اٹھانا درست ہوگا اگرچہ اٹھانے والا کافر ہی ہو۔

ایسے ہی کتابتِ قرآن مجید بھی بغیر طہارت ممنوع ہے، البتہ درہم ودینار کا مس وحمل جائز ہے، جس میں قرآنِ مجید لکھا ہو، اور ایسے بالغ بے وضو اور حائض کیلئے جواز ہے جو کہ معلم یا متعلم ہوں، بطور تعویذ کے حمل واستعمال میں اختلاف ہے، اگر پورا نہ ہو بلکہ کچھ حصہ ہو تو اس کا حمل بالاتفاق درست ہے بشرطیکہ حامل مسلمان ہو اور تعویذ مستور ومحفوظ ہو کہ کوئی نجاست اس تک نہ پہنچ سکے۔

شافعیہ کا مسلک: بغیر طہارت مسِ مصحف کل یا بعض بلکہ ایک آیت کا بھی درست نہیں، اگرچہ کسی الگ چیز کے ذریعہ ہو، جیسے وہ اپنے خریطہ (تھیلہ) یا صندوق میں ہو، جو اسی کیلئے تیار کئے جاتے ہیں، یا عرفاً اسی کیلئے لائق وموزوں ہوں، اگر بڑے تھیلہ یا صندوق میں ہو جو اس کیلئے تیار یا موزوں نہ ہوتا ہو تو اس کا چھونا حرام نہیں بجز اس جگہ کے جو مصحف کے مقابل ہے، اسی طرح مصحف شریف کا چمڑے کا جزودان بھی چھونا جائز نہیں اگرچہ وہ اس سے الگ ہی رکھا ہو جب تک کہ اس کی نسبت مصحف سے منقطع نہ ہو جائے، مثلاً یہ کہ وہ کسی دوسری کتاب کا جزودان بن جائے ایسے ہی مصحف کو لٹکانے کا ڈورا بھی بلاطہارت نہیں چھو سکتے، جب تک وہ اس کے ساتھ معلق ہو، اور راجح یہ ہے کہ جس کاغذ وتختی وغیرہ پر درس وتعلیم کیلئے قرآن مجید لکھا ہوا ہو، اس کا مس بھی حرام ہے اور اس کا کوئی حصہ نہیں چھو سکتے اگرچہ وہ کتابت سے خالی بھی ہو، پھر مذکورہ چیزوں کی حرمت معلم ومتعلم کیلئے بھی اسی طرح ہے جس طرح دوسروں کے واسطے ہے، اگرچہ ان پر ہر وقت طہارت سے رہنا سخت دشوار ہی کیوں نہ ہو، ایسے ہی مصحف کو اُٹھانا بے طہارت حرام ہے خواہ وہ سامان ہی کے اندر ہو، جبکہ مقصود صرف مصحف اُٹھانا ہو اور اگر مصحف وسامان دونوں کا ارادہ ہو تب بھی حرمت ہی راجح ہے، البتہ اگر کسی چیز کا ارادہ نہ ہو یا صرف سامان کا قصد ہو تو حرام نہیں، بے وضو بدون مس کے کتابتِ قرآن کر سکتا ہے۔ اور تعویذ کے طور پر حمل بھی کر سکتا ہے درہم ودینار میں قرآن مجید مکتوب ہو ان کا مس بھی جائز ہے علومِ شرعیہ قرآنیہ کی کتابوں کا مس بھی درست ہے اور سواء کتبِ تفسیر کے دوسری کتابوں کو بے طہارت اٹھا بھی سکتا ہے اگرچہ ان میں بکثرت آیات قرآنیہ ہوں، کیونکہ ان میں لانے سے مقصود ان کی قراءت نہیں ہے۔

کتبِ تفسیر کا مس وحمل جائز ہے اگر تفسیر کا حصہ قرآن مجید سے زیادہ ہو خواہ صرف ایک حرف ہی زیادہ ہو، جن کپڑوں کو آیاتِ قرآنیہ سے مزین کیا جاتا ہے جیسے غلافِ کعبہ ان کا چھونا بھی درست ہے قرآنِ پاک کے اوراق پاک لکڑی کے ذریعہ الٹ سکتے ہیں اور نابالغوں کیلئے پڑھنے پڑھانے کی ضرورت سے مس وحملِ مصحف درست ہے اگرچہ وہ حافظ بھی ہوں۔

حنفیہ کا مذہب: بغیر طہارت مسِ قرآن مجید وکتابتِ کل یا بعض ایک آیت کی بھی جائز نہیں، خواہ وہ عربی زبان میں ہو یا فارسی میں یا کسی اور لغت میں، سب کی عظمت برابر ہے، البتہ ضرورت میں جواز ہے، مثلاً یہ کہ اس کے غرق وحرق کا خوف ہو کہ اس کی فوری حفاظت ضروری ہے، نیز بلاضرورت کے غلافِ منفصل کے ذریعہ بھی مس جائز ہے مثلاً وہ کسی تھیلہ وغیرہ میں ہو تو ان کا مس کر سکتے ہیں، لیکن اس کی جلد متصل

اور ہراس چیز کا جواس کی بیع میں بدوں ذکر کے شامل ہو، مس کرنا جائز نہیں ہے۔ یہی مفتی بہ قول ہے۔ مس مصحف لکڑی وقلم کے واسطہ سے جائز ہے، اور مس جس طرح ہاتھ سے ہوتا ہے اوراعضاء جسم سے بھی متحقق ہوتا ہے۔ متعلم غیر بالغ قرآن مجید کو یاد کرنے کے لئے چھوسکتا ہے تاکہ مشقت میں نہ پڑے، غیر مسلم کے لئے مس مصحف شریف جائز نہیں، البتہ وہ اس کا علم سیکھ سکتا ہے اور علم فقہ بھی حاصل کرسکتا ہے کیونکہ ممکن ہے اس سے وہ ہدایت پالے، امام محمدؒ نے فرمایا کہ کافر غسل کر کے مس کرسکتا ہے۔ مس کتب تفسیر بغیر وضو وطہارت مکروہ ہے، البتہ دوسری کتابیں حدیث وفقہ وغیرہ شرعیات کی مس کرسکتا ہے (کتاب الفقہ ۱/۷۷)

حنابلہ کا مذہب: بغیر طہارت مکلّف آدمی کو مس مصحف کل یا بعض بلکہ ایک آیت کا بھی جائز نہیں، البتہ کسی پاک حائل یا لکڑی کے ذریعہ جائز ہے اور علاقہ کے ذریعہ اٹھانا یا تھیلے یا سامان کے اندر اٹھانا بھی درست ہے اگرچہ مقصود اس مصحف ہی کا اٹھانا ہو، مصحف کی کتابت اور تعویذ کے طریقہ پر اس کا حمل واستعمال بھی جائز ہے، جبکہ وہ پاک کپڑے وغیرہ میں مستور و پوشیدہ ہو، بچہ کے ولی کو جائز نہیں کہ وہ بے وضو بچے کو مس مصحف یا مس کتابت لوح کا موقع دے اگرچہ وہ حفظ وتعلم ہی کے لئے ہو (کتاب الفقہ ص ۱/۷۶)

مذاہب اربعہ کی مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ مس مصحف بغیر طہارت کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں، البتہ جو کچھ اختلاف ہے وہ کسی دوسری منفصل چیز کے ذریعہ حمل وغیرہ میں ہے، حافظ ابن تیمیہؒ نے بھی لکھا کہ ائمہ اربعہ کا مذہب عدم جواز مس بغیر طہارت ہی ہے جیسا کہ حضور علیہ السلام کے اس مکتوب مبارک میں ہے جو آپ نے عمرو بن حزم کو لکھوایا تھا "انہ لا یمس القرآن الا طاھر" امام احمدؒ نے فرمایا:۔ بیشک حضور اکرم ﷺ نے یہ ارشاد عمرو بن حزم کے لئے لکھا تھا، اور یہی قول سلمان فارسی وعبداللہ بن عمرو غیرہما کا بھی ہے اور صحابہؓ کرامؓ میں سے ان کا مخالف کوئی نہیں معلوم ہوتا۔ (فتاویٰ الحافظ ابن تیمیہ ص ۱/۴۷)

حافظ ابن حزم ظاہری کا مذہب

ائمہ اربعہ کے متفقہ فیصلہ کے خلاف حافظ ابن حزم کا مذہب یہ ہے کہ نہ صرف مس مصحف بلا طہارت جائز ہے بلکہ قرأت وسجدۂ تلاوت بھی جنبی وحائضہ عورت تک کیلئے بھی درست ہے۔ انہوں نے لکھا:۔ ایک جماعت حائضہ وجنبی کے لئے قرأت قرآن مجید کو ممنوع کہتی ہے اور یہ قول حضرت عمرؓ وعلیؓ وغیرہما اور حسن بصری قتادہ ونخعی وغیرہم سے مروی ہے، دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ حائضہ تو جتنا چاہے قرآن مجید پڑھ سکتی ہے اور جنبی صرف ایک دو آیت پڑھ سکتا ہے، یہ قول امام مالکؒ کا ہے، بعض کہتے ہیں کہ ایک آیت بھی پوری نہیں پڑھ سکتا، یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے الخ (المحلی ص ۱/۷۷)

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جنبی وحائضہ کا ایک ہی حکم ہے، اس لئے یہاں بیان مذہب میں ابن حزم سے کوتاہی ہوئی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

حافظ ابن حزم کا جواب

محقق عینی نے اس موقع پر محلی ص ۱/۸۱ سے ابن حزم کے استدلال واعتراض کو بھی تفصیل سے ذکر کیا اور پھر اس کا جواب دیا ہے (حافظ ابن حجر نے اس سے کچھ تعرض نہیں کیا، حالانکہ مس مصحف کے مسئلہ میں ابن حزم نے جمہور کی مخالفت کی ہے) حافظ ابن حزم نے لکھا کہ جن آثار سے جنبی وحائض کیلئے مس مصحف کے عدم جواز کا استدلال کیا گیا ہے، ان میں سے کوئی بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ یا تو مرسل ہیں یا

لے ہدایۃ المجتہد لابن رشد المالکیؒ ص ۱/۴۲ میں ہے کہ "مذہب امام مالکؒ میں حائضہ کیلئے استحساناً قرأت قلیلہ کی اجازت دی گئی ہے، کیونکہ وہ کافی وقت حالت حیض میں گذارتی ہے" (بالکل نہ پڑھے گی تو بھولنے کا خطرہ ہے) اور جنبی کے لئے قرأت کی مطلقاً ممانعت لکھی ہے لہٰذا یہاں بھی ابن حزم نے بیان مذہب میں غلطی کی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (مؤلف)

غیر مسند[1] صحیفوں سے ماخوذ ہیں، یا کسی مجہول وضعیف راوی سے مروی ہیں اور ہمارے پاس دلیل مکتوبِ ہرقل ہے کہ حضور علیہ السلام نے اس میں آیت تعالوا الٰی کلمة سواء لکھی، یہ مکتوب مع آیت مذکورہ کے نصاریٰ کی طرف بھیجا گیا اور یقینی بات تھی کہ وہ اس کو مس کریں گے اگر کہا جائے کہ وہ تو صرف ایک آیت تھی تو کہا جائے گا کہ حضور علیہ السلام نے اس کے سواء لکھنے سے منع بھی نہیں فرمایا (پھر اس کی ممانعت کہاں سے ہوگئی؟) دوسرے یہ کہ تم اہلِ قیاس ہو اس کے باوجود اگر تم[2] ایک آیت پر زیادہ آیات کو قیاس نہیں کر سکتے تو اس آیت پر دوسری آیت کو بھی[3] قیاس مت کرو (مطلب یہ ہے کہ تم اس کی وجہ سے کسی دوسری ایک آیت کو جائز کہتے ہو تو یہ بھی قیاس مت کرو۔) پھر حافظ ابن حزم نے لکھا:۔
امام ابوحنیفہ جنبی کے لئے حملِ مصحف کو علاقہ کے ساتھ جائز بتلاتے ہیں، اور بے وضو کا بھی ان کے نزدیک یہی حکم ہے۔
امام مالک نے کہا کہ جنبی اور بے وضو شخص مصحف کو علاقہ و وسادہ کے توسط سے بھی نہیں اٹھا سکتا۔ البتہ اگر مصحف[4] تابوت یا خرجی میں ہو تو اس کو یہودی، نصرانی جنبی وغیر طاہر بھی اٹھا سکتے ہیں۔ (محلی ص ۱/۸۴)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ امام مالکؒ بھی حملِ مصحف کے مسئلہ میں امام ابوحنیفہ وامام احمد سے قریب ہیں اور زیادہ شدت صرف امام شافعیؒ کے یہاں ہے، حالانکہ حافظ ابن حجرؒ نے لکھا تھا کہ امام بخاری نے امام ابوحنیفہ کی موافقت کی ہے اور جمہور ان کے خلاف ہیں۔ فتنبہ لہ۔

محقق عینیؒ نے جوابِ ابنِ حزم میں لکھا: جنبی کے لئے مسِ مصحف کے عدمِ جواز کے اکثر آثار صحاح ہیں، مثلاً:۔

(۱) دارقطنی میں بہ سندِ صحیح متصل حضرتِ انسؓ سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ تلوار لے کر نکلے اپنی بہن اور بہنوئی خباب کے گھر پہنچے، وہ اس وقت سورہ طٰہٰ پڑھ رہے تھے، ان سے کہا مجھے اپنی کتاب دو تا کہ میں بھی اس کو پڑھوں، بہن نے کہا تم ناپاک ہو اس کتاب کو صرف پاک لوگ چھو سکتے ہیں، اٹھو غسل یا وضو کرو، حضرت عمرؓ نے وضو کیا پھر کتاب کو اپنے ہاتھ میں لیا۔

محقق عینی نے اس اثر کو نقل کر کے لکھا کہ ابوعمر بن عبدالبر سے تعجب ہے کہ اس کو سیر ابن اسحٰق میں ذکر کیا اور معضل قرار دیا۔ پھر اس سے بھی زیادہ عجیب تر یہ ہے کہ ان کا اتباع اس بارے میں ابوالفتح قشیری نے بھی کیا۔ اور علامہ سہیلی نے اس کو احادیثِ سیر میں سے کہا ہے۔

(۲) دارقطنی نے بہ سندِ صحیح حدیثِ سالم عن ابیہ روایت کی کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا ''لا یمس القرآن اِلّا طاھر'' (قرآنِ مجید کو سوائے پاک آدمی کے کوئی نہ چھوئے) محدث جوزقانی نے اپنی کتاب میں اس کو ذکر کر کے لکھا کہ یہ حدیث مشہور حسن ہے۔

(۳) دارقطنی میں حدیث زہری عن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابیہ عن جدہ مروی ہے کہ رسولِ اکرم ﷺ نے اہلِ یمن کی طرف مکتوبِ گرامی بھیجا جس میں ''لا یمس القرآن الا طاھر'' تھا اس کی روایت غرائب میں حدیثِ اسحاق الطباع میں سے عن مالک مسنداً ہوئی، اور پہلے طریق سے طبرانی نے کبیر میں، اور ابن عبدالبر نے اور بیہقی نے شعب میں روایت کی ہے، ان کے علاوہ بہ کثرت احادیث جنبی

---

[1] ان کی اسناد محشی محلی نے ص ۱/۸۲ میں تفصیل سے ذکر کر دی ہیں، لہٰذا بے سندی کا مغالطہ کارآمد نہیں ہوا۔ ''مؤلف''

[2] عمدۃ القاری ص ۲/۸۵ میں نقل وطباعت کی غلطی سے بجائے فان لم تقیسوا علی الآیة کے ''فقیسوا علی الآیة'' درج ہوا ہے۔ (مؤلف)

[3] ہم نقل کر چکے ہیں کہ دوسرے ائمۂ مجتہدین کی طرح حنفیہ کے یہاں قرآن مجید کی ایک آیت کا مس بھی بغیر طہارت جائز نہیں، پھر ابن حزم کا الزام مذکور کیسے صحیح ہو سکتا ہے، البتہ قراءتِ قرآن مجید کے مسئلہ میں حنفیہ کے یہاں آیتِ قصیرہ بقصدِ دعا یا ثنا پڑھ سکتے ہیں، ممکن ہے اسی سے ابن حزم کو مغالطہ ہوا ہو اور مکتوب ہرقل میں آیتِ قرآنیہ بضرورتِ ہدایت لکھی گئی ہے، برائے قراءت نہیں، پھر ایسی کتاب یا مکتوب کا مس باتفاقِ ائمہ جائز ہے، جس میں ایک یا چند آیات غیر قرآن کے ضمن میں درج ہوگئی ہوں، بلکہ شافعیہ تک کے یہاں ایسی کتب تفسیر کا مس وحمل بھی جائز ہے جن میں تفسیر کا حصہ قرآن مجید سے خواہ بقدر ایک حرف ہی زیادہ ہو۔ غرض یہ امر ائمۂ اربعہ کے نزدیک طے شدہ ہے کہ مستقلاً لکھی ہوئی ایک آیتِ مصحف کا بھی بغیر طہارت کے مس کرنا جائز نہیں ہے۔ علامہ نووی نے شرح بخاری میں بھی اس کی صراحت کی ہے واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔ محقق عینی نے بھی لکھا کہ کتابِ ہرقل میں مصلحتِ ابلاغ وانذار کے تحت آیت درج ہوئی تھی اور اس سے تلاوت کا قصد نہیں کیا گیا تھا۔ (عمدہ ص ۲/۸۶)

[4] معضل وہ حدیث ہے جس کی سند میں دو یا زیادہ راوی مسلسل ساقط ہوں۔ علمِ اصولِ حدیث میں یہ خبر مردود کی ایک قسم ہے محقق عینی کے نزدیک چونکہ اثر مذکور کی سند صحیح متصل ہے، اس لئے اس کو سقوطِ راوی کی علت میں علامہ محدث ابن عبدالبر وقشیری ایسے اکابر کا معضل قرار دینا باعثِ تعجب ہوا۔ ''مؤلف''

وحائض کے لئے ممانعت قراءۃ قرآن مجید کی وارد ہوئی ہیں، جن میں حدیث عبداللہ بن رواحہؓ بھی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے بحالت جنابت تلاوت قرآن مجید کی ممانعت فرمائی۔ ابوعمر بن عبدالبر نے کہا کہ اس حدیث کی روایت ہمیں صحیح طریقوں سے پہنچی ہے۔

(۴) حدیث عمرو بن مرہ عن عبداللہ بن سلمہ عن علیؓ مرفوعاً لا یحجبہ عن قراءۃ القرآن شیء الا الجنابۃ (حضور علیہ السلام کو قراءۃ قرآن مجید سے کوئی چیز مانع نہ ہوتی تھی سواء جنابت کے) ایک جماعت محدثین نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے، جن میں ابن خزیمہ، ابن حبان، طوسی، ترمذی، حاکم، اور بغوی ہیں (شرح السنہ میں) سوالات میمونی میں ہے کہ امام حدیث شعبہ نے فرمایا: ''کوئی شخص اس سے زیادہ اونچے درجہ کی حدیث روایت نہیں کرتا'' کامل ابن عدی میں ہے:۔ عمرو نے اس سے اچھی حدیث روایت نہیں کی، شعبہ کہتے ہیں کہ ''یہ (حدیث) میرا تہائی راس المال ہے'' ابن جارود نے منتقی میں اس کی تخریج کی ہے، ابن حبان نے یہ بھی لکھا کہ جو علم حدیث کا متبحر نہیں وہ خیال کرسکتا ہے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ''کان یذکر اللّٰہ تعالیٰ علی کل احیانہ'' (حضور ﷺ اپنے سب اوقات میں اللہ تعالیٰ کا ذکر کیا کرتے تھے) اس زیر بحث حدیث کے معارض ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ کی ذکر سے مراد غیر قرآن ہے، قرآن کو بھی ذکر کہا جاسکتا ہے، مگر حضور علیہ السلام اس کی قراءۃ حالت جنابت میں کبھی نہیں کرتے تھے۔ دوسرے سب احوال میں کرتے تھے (اس لئے ذکر سے مراد غیر قرآن ہونا متعین ہے)

(۵) حدیث جابرؓ انہ علیہ السلام قال لا یقرؤ الحائض ولا الجنب ولا النفساء من القرآن شیئا (حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ جنبی، حائضہ اور نفاس والی قرآن مجید میں سے کچھ نہ پڑھیں) اس کی روایت دارقطنی و بیہقی نے کی ہے اور کہا کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۶) حدیث ابی موسیٰ، یا علی! لا تقرأ القرآن وانت جنب (اے علی! تم حالت جنابت میں قرآن مجید کی قراءۃ نہ کرنا) رواہ الدارقطنی اور اسود سے مصنف میں ابن ابی شیبہ نے بھی بہ سند لاباس بہ روایت کی ہے الخ (عمدۃ القاری ص ۲/۸۵)

حافظ ابن دقیق العید کا استدلال

محقق عینی نے لکھا:۔ امام بخاریؒ کتاب التوحید میں یہ حدیث بہ الفاظ ''کان یقرأ القرآن ورأسہ فی حجری وانا حائض'' لائیں گے، لہٰذا اتکاء سے مراد حضور علیہ السلام کا اپنا سر مبارک ان کی گود میں رکھنا ہے، محقق ابن دقیق العید نے کہا کہ حضور کے اس حالت میں قرآن مجید تلاوت فرمانے کا ذکر اس امر کی طرف مشیر ہے کہ حائضہ تلاوت نہیں کرسکتی اس لئے کہ اگر خود اس کو اجازت ہوتی تو اس کی گود میں امتناع قراءۃ کا سوال ہی کیا تھا، جس کے دفعیہ کے لئے قراءۃ غیر کا ثبوت پیش کرنے کی ضرورت پیش آئی، اور اس سے ملامست حائضہ کا جواز بھی معلوم ہوا۔ اور یہ بھی کہ اس کا بدن اور کپڑے بھی پاک ہیں، جب تک کہ ان کو کوئی نجاست نہ لگے، اور اس کی وجہ گندی جگہوں میں ممانعت قراءۃ ہے، نیز اس سے محل نجاست کے قریب میں بھی جواز قراءۃ معلوم ہوئی جیسا کہ نووی نے کہا ہے اور نماز میں مریض کا حائضہ سے ٹیک لگانے کا جواز بھی مفہوم ہوا جبکہ اس کے کپڑے پاک ہوں جیسا کہ قرطبی نے کہا ہے۔

عینی کا نقد: محقق عینی نے لکھا کہ ان دونوں کے اقوال میں نظر ہے (دوسرے میں ظاہر ہے کیونکہ حدیث الباب میں نماز کا کوئی ذکر نہیں ہے، واللہ اعلم) پہلے میں اس لئے کہ حائضہ خود تو بذاتہا طاہر ہے اور نجاست دم کی ہے جو زمانۂ حیض میں ہر وقت ظاہر نہیں ہے (اسی لئے جواز قراءۃ ہوا) مگر اس پر قیاس کر کے ہم قراءۃ قرآن کو بیت الخلاء کی برابر میں غیر مکروہ بھی مان لیں (جیسا کہ نووی استنباط کر رہے ہیں) مناسب وموزوں نہیں ہوگا، کیونکہ تعظیم قرآن کے پیش نظر اس کو مکروہ ہی ہونا چاہئے۔ اس لئے کہ قریب شی اس شی کا حکم لے لیا کرتی ہے۔[1] (عمدہ ص ۸۷ ج ۲)

---

[1] فائدہ: حنفیہ کے یہاں چونکہ قریب نجاست کے مطلقاً تلاوت قرآن مجید مکروہ ہے کہ تعظیم وادب کے خلاف ہے، (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حافظ نے بھی فتح الباری ص ۲۷۶/۱ میں نووی وغیرہ کے اقوال نقل کئے ہیں، مگر بغیر نقد ونظر کے۔ اس سے محقق عینی کی دقت نظر ظاہر ہوتی ہے رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ۔ (نوٹ) یہاں عمدہ ص ۲/۸۷ سطر ۲۱ میں وہو غیر ظاہر کی جگہ غیر طاہر چھپ گیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بَابُ مَنْ سَمَّى النِّفَاسَ حَيْضًا

(جس نے نفاس کا نام حیض رکھا)

(۲۹۱) حَدَّثَنَا الْمَكِّيُّ بْنُ اِبْرَاهِيمَ قَالَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ يَحْيَى بْنِ اَبِي كَثِيرٍ عَنْ اَبِي سَلَمَةَ اَنَّ زَيْنَبَ بِنْتَ اُمِّ سَلَمَةَ حَدَّثَتْهُ اَنَّ اُمَّ سَلَمَةَ حَدَّثَتْهَا قَالَتْ بَيْنَا اَنَا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُضْطَجِعَةٌ فِي خَمِيصَةٍ اِذْ حِضْتُ فَانْسَلَلْتُ فَاَخَذْتُ ثِيَابَ حَيْضَتِي فَقَالَ اَنُفِسْتِ؟ قُلْتُ نَعَمْ! فَدَعَانِي فَاضْطَجَعْتُ مَعَهُ فِي الْخَمِيلَةِ.

ترجمہ: حضرت ام سلمہؓ نے بیان کیا کہ میں نبی کریم علیہ السلام کے ساتھ ایک چادر میں لیٹی ہوئی تھی اتنے میں مجھے حیض آ گیا، اس لئے میں آہستہ سے باہر نکل آئی اور اپنے حیض کے کپڑے پہن لئے۔ آنحضور علیہ السلام نے پوچھا کیا تمہیں نفاس آ گیا ہے؟ میں نے عرض کہ جی ہاں! پھر مجھے آپ نے بلالیا اور میں چادر میں آپ کے ساتھ لیٹ گئی۔

(نوٹ) خمیصہ کا ترجمہ ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ نے اونی چادر اور خمیلہ کا جھالر والی اونی چادر بتلایا تھا۔ مزید لغوی تحقیق عمدۃ القاری ص ۲/۸۹ میں ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) اسی لئے فقہاء حنفیہ نے میت کے قریب بھی غسل سے قبل تلاوت سے روکا ہے، لیکن شافعیہ حدیث الباب سے استدلال کر کے اس کو بلا کراہت جائز مانتے ہیں، کیونکہ رسول اکرم علیہ السلام سے تلاوت حجر حضرت عائشہؓ میں ثابت ہے (کما استدل بہ النووی فی شرح مسلم ص ۱۴۳/۱) اس کا محقق عینی نے نہایت لطیف تحقیقی جواب لکھا کہ حائضہ کے جسم وثیاب میں تو کوئی نجاست ہے نہیں جو کچھ ہے وہ دم حیض کی نجاست ہے اور وہ بھی ہر وقت ظاہر وموجود نہیں ہوتا، پھر حضور علیہ السلام کے فعل سے استدلال کیونکر ہوگا، ممکن ہے آپ نے تلاوت ان ہی اوقات میں فرمائی ہو جن میں دم حیض کا خروج وظہور نہیں ہوتا۔ وللہ در العینی۔

حقیقت یہ ہے کہ عام عادت عورتوں میں دم حیض آنے کی ۶-۷ دن ہوتی ہے، اور ان میں سے صرف شروع کے دو یا تین دن زیادتی اور تسلسل دم کے ہوتے ہیں، اس کے بعد خروج وظہور دم بہ وقفات ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ یہ وقفے چند گھنٹوں اور نصف یوم وایک یوم کے بھی ہوتے ہیں، ان وقفوں میں بظاہر پوری صفائی رہتی ہے، اور ان میں اگر حائضہ پوری ظاہری صفائی ستھرائی کے ساتھ ہو تو اس کے قریب ہو کر تلاوت میں بھی کوئی کراہت نہیں ہے۔

اوسط طبرانی کی حدیث ہے کہ حضور علیہ السلام تین دن تک سورۃ الدم (خون کی تیزی سے بچتے تھے، اس روایت میں سعید بن بشیر ہیں جن سے احتجاج میں اگرچہ اختلاف ہے، مگر امام فن رجال شعبہ نے ان کی توثیق کی ہے (مجمع الزوائد ص ۱/۲۸۲)

اس حدیث کا حوالہ حافظ نے فتح الباری ص ۲۷۸/۱ میں اور محقق عینی نے ص ۲/۹۴ میں ابن ماجہ کا دیا ہے مگر ہمیں اس میں نہیں ملی۔ کنز العمال ص ۲۷۳/۹ (قطع خورد) میں ص ۳۷۹ پر ہے کہ حضرت عائشہؓ سے سوال کیا گیا:۔ حالت حیض میں مرد کو اپنی بیوی سے کیا کچھ حلال ہے؟ فرمایا:۔ اس کو اپنی بیوی کے جوش خون کے وقت سے تو بالکل ہی احتراز کرنا چاہئے اور جب اس میں سکون ہو جائے تو اپنے اور اس کے درمیان آزار کو حائل رکھنا چاہئے۔ (ص) یعنی مل کر سو سکتا ہے وغیرہ مگر مباشرت کسی طرح جائز نہیں ہے۔

حضور علیہ السلام چونکہ اپنے جوارح پر پوری طرح ضبط رکھ سکتے تھے، اس لئے آپ کے لئے ابتداء حیض میں بھی صرف آخری قسم کی احتیاط کافی تھی، اسی لئے حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ تم میں کون حضور کے سے ضبط وصبر والا ہو سکتا ہے؟ (بخاری شریف)

بہرحال! عام عادت مبارکہ وہی ہوگی جو بروایت حضرت ام سلمہؓ اوسط طبرانی سے اوپر نقل ہوئی اور وہی امت کے لئے اسوہ ہے اور احیاناً وہ صورت بھی پیش آئی جس کو بروایت حضرت عائشہؓ بخاری وغیرہ میں ذکر کیا گیا ہے، اور خود حضرت عائشہؓ نے فرمادیا کہ یہ صورت عامہ امت کے لئے قابل عمل نہیں ہو سکتی۔ تیسری صورت ہمارے نزدیک وہ ہے جس کی طرف محقق عینی نے اشارہ کیا کہ حالت حیض میں آپ علیہ السلام نے حضرت عائشہؓ سے ٹیک لگا کر یا ان کی گود میں استراحت فرماتے ہوئے تلاوت بھی فرمائی ہے، اور وہ بظاہر ان وقفات عدم ظہور دم میں ہوا ہوگا جن کا ذکر اوپر ہوا ہے کیونکہ بحالت ظہور وخروج دم صورت مذکورہ سے تلاوت قرآن مجید کراہت شرعیہ کے علاوہ کہ تعظیم کے خلاف ہے نفاست طبع مبارک سے بھی مستبعد ہے، اس لئے اس کا محمل اس سے بہتر نہیں ہو سکتا جو محقق عینی نے پیش کیا ہے۔ والعلم عند اللہ العلیم الخبیر۔

تشریح: بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ کا مقصد اس باب سے صرف ایک لسان ولغت یا محاورہ کی تحقیق بیان کرنا ہے مگر ایسا نہیں ہے بلکہ اس کے ضمن میں حسب تحقیق حضرت شاہ صاحبؒ وہ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ دمِ نفاس درحقیقت دمِ حیض ہی ہے جو بعد ولادت فمِ رحم کھل جانے کی وجہ سے خارج ہوا کرتا ہے، جو بوجہ حمل فمِ رحم بند ہو جانے کے سبب سے رک گیا تھا، جب بچہ پیدا ہوا اور فمِ رحم کھلا تو وہی دمِ حیض رکا ہوا خارج ہونے لگا، اسی لئے بعض لوگوں کی یہ بھی رائے ہے کہ دمِ حیض چونکہ چار ماہ کے بعد جنین کی غذا بنتا ہے، اس لئے ہر ماہ کی زیادہ سے زیادہ مدتِ حیض ۱۰ایوم کے حساب سے اکثر مدتِ نفاس بھی صرف چالیس دن ہو سکتی ہے۔

قولہ ثیاب حیضتی: اس کی تشریح میں حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اس سے معلوم ہوا۔ اس زمانہ میں عورتیں حیض کے دوران استعمال کے کپڑے الگ رکھتی تھیں، اور عام حالات میں استعمال کے کپڑے دوسرے ہوتے تھے۔

اس واقعہ سے اس دور کی سلامتِ ذوق ونفاستِ طبع کا اندازہ بھی ہو سکتا ہے کہ کپڑوں کی عام قلت اور خصوصیت سے بیوتِ ازواجِ نبوی میں اختیاری فقر وافلاس کے حالات میں ایسا اہتمام کرنا معمولی بات نہ تھی۔ رضی اللہ عنہن۔

بحث ونظر: اوپر کی تشریح سے یہ بات بھی واضح ہے کہ کتاب الصلوٰۃ سے قبل اس کے مقدمہ کتاب الطہارۃ کے سلسلہ میں مسائلِ حیض و استحاضہ کا ذکر اور اس کے ضمن میں زیرِ بحث بات کو ذکر کرنے کا مقصد یہی بتلانا ہے کہ دربارۂ طہارتِ حیض ونفاس کے مسائل یکساں ہیں، اس لئے ان دونوں میں جو وجوہِ فرق[1] دوسرے اعتبارات سے ہیں، وہ یہاں کے موضوع سے خارج ہیں،

امام بخاریؒ کا مقصدِ ترجمہ وباب واضح ہو جانے کے بعد سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان کا ترجمہ وعنوان باب حدیث الباب سے بھی مطابقت رکھتا ہے یا نہیں؟ اس میں شارحینِ بخاری کی رائیں مختلف ہیں،

محدث ابن منیر وابن بطال ومہلب کی رائے

ابن المنیر نے فرمایا:۔ بظاہر مطابقت نہیں ہے کیونکہ حدیث الباب میں ترجمۃ الباب کا عکس ہے، لیکن امام کا مقصد اس امر پر متنبہ کرنا ہے کہ منافاتِ صلوۃ وغیرہ مسائل میں حیض ونفاس کا حکم ایک ہی ہے، اس لئے حدیث سے دونوں کا یکساں حکم استنباط کر کے ترجمہ قائم کر دیا، اور اس مسئلہ کی طرف یہاں تنبیہ اس لئے ضروری سمجھی کہ نفاس کا مسئلہ بتلانے کیلئے کوئی حدیث ان کی شرط پر نہیں تھی۔ اسی کے قریب رائے محدث ابن بطال کی بھی ہے۔

حافظ نے لکھا: مہلب وغیرہ کی رائے ہے کہ حدیث میں حیض کو نفاس کا نام دیئے جانے سے امام بخاری نے دونوں کا حکم ایک سمجھا اور اسی کو بیان کیا ہے لیکن اس توجیہ پر اعتراض ہوا کہ ترجمہ میں تسمیہ کا ذکر ہے، حکم کا نہیں پھر خطابی نے ان دونوں الفاظ کے بحیثیت اشتقاق و لغت مساوی المعنی ہونے سے بھی انکار کیا ہے۔ انھوں نے لکھا:۔ اصل اس کلمہ کی نَفس بمعنی دم ہے مگر اہلِ لغت نے بناءِ فِعل (صیغہ) کے لحاظ سے فرق کر دیا ہے کہ حیض کیلئے نفِست المرأۃ بفتح النون بولتے ہیں اور ولادت کے لئے نُفست بضم نون بولتے ہیں، اور یہی قول بہت سے اہلِ لغت کا ہے، لیکن ابو حاتم نے اصمعی سے نقل کیا کہ نُفست بضم النون حیض ونفاس دونوں کیلئے بولا جاتا ہے اور ہماری روایت حدیث مذکورہ میں فتح نون اور ضمِ نون دونوں طرح ثابت ہوا ہے (فتح الباری ص ۱/۲۷۷) صاحب لامع نے ان کی طرف سے جواب دیا کہ امام بخاری کا استدلال اس تسمیہ سے حکم پر ہی ہے کیونکہ جامع صحیح کوئی لغت کی کتاب نہیں ہے کہ بیان تسمیہ ہی کو مقصد ٹھیرا دیا جائے۔ (لامع ص ۱/۱۱۷)

---

[1] مثلاً در مختار میں لکھا کہ نفاس کا حکم حیض ہی کی طرح ہے، بجز سات چیزوں کے، علامہ شامی نے اس کی تفصیل کی کہ وہ امور یہ ہیں بلوغ، استبراء، عدۃ، اقلِ نفاس کی حد مقرر نہیں، اکثری مدت چالیس دن ہے صوم کفارہ میں دمِ نفاس جاری ہو جائے تو اس سے تتابع منقطع ہو جاتا ہے اس کی وجہ سے طلاق سنت وبدعت میں فصل حاصل نہیں ہوتا، ان سات کا ذکر صاحب اشباہ نے بھی کیا ہے اور اس کے شارح نے دوسرے بھی چند فروق ذکر کئے ہیں۔ (لامع ص ۱/۱۱۸)

ہم نے یہاں حافظ کی پوری عبارت اس لئے درج کی ہے کہ ان کی رائے پوری طرح سامنے آجائے اور معلوم ہو کہ وہ خود تسمیہ والے اعتراض کو اپنی جگہ اہم سمجھتے ہیں اسی لئے اس کا جواب نہیں دیا، اور تسویہ والی توجیہ کو بھی محلِ نظر سمجھتے ہیں کیونکہ بحیثیت لغت ان کے تسویہ میں کلام ہے اور جب تسویہ تسلیم نہیں تو اس کی بناء پر استدلال بھی برمحل نہیں، اس صورت میں مطابقت ترجمہ للحدیث بھی حافظ کے نزدیک محلِ نظر ہوگا، اور غالبًا اسی لئے حافظ نے آخر میں محدث ابن رشید کی توجیہ پیش کی ہے، جس سے بجائے حدیث رسولؐ کے تعبیر حضرت ام سلمہؓ سے مطابقت ثابت ہوتی ہے۔ لہٰذا لامع الدراری ص ۱۱۷/۱ میں حافظ کا نقل کردہ اعتراض ناقص طور سے پیش کر کے جو جواب مذکور دیا گیا ہے، وہ ناکافی ہے،

افاداتِ حافظ: آپ نے لکھا:۔ کہا گیا ہے کہ امام بخاری کا یہ ترجمۃ الباب مقلوبہ (پلٹا ہوا) ہے کیونکہ وہ **"من سمی الحیض نفاسا"** ہونا چاہئے تھا، بعض نے کہا کہ اس میں تقدیم و تاخیر ہوئی ہے، دراصل **"من سمی حیضا النفاس"** تھا، یہ بھی احتمال ہے کہ **"من سمی"** سے مراد **"من اطلق لفظ النفاس علی الحیض"** ہو، یعنی جس نے لفظ نفاس کا اطلاق حیض پر کیا، اس صورت میں ترجمہ کی مطابقت مضمون حدیث سے بے تکلف ہو جائے گی، اس کے بعد حافظ نے مہلب وغیرہ کی رائے لکھ کر وہ اعتراض وارد کیا، جو ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں، پھر محدث ابن رشید[1] وغیرہ کی مذکورہ ذیل رائے نقل کی۔

محدث ابن رُشید وغیرہ کی رائے

امام بخاریؒ کا مقصد یہ بتلانا ہے کہ دمِ خارج (من الرحم) کا نام اصالۃً نفاس ہے، اور اس کی تعبیر اس لفظ سے کرنا اعم و شامل معنی کی تعبیر ہے، پھر یہ کہ اس کی تعبیر حیض کے لفظ سے کرنا اخص اور مخصوص و محدود معنی کی تعبیر ہے، پس حضور اکرمؐ کی تعبیر (نفاس سے) معنی اعم کے لحاظ سے ہے اور حضرت ام سلمہؓ نے معنی اخص کے اعتبار سے تعبیر کی ہے (کہ انھوں نے دمِ خارج کو بجائے نفاس کے حیض سے تعبیر کیا ہے، فرمایا کہ مجھے حیض آگیا تو میں حضورِ اکرمؐ کے پاس سے کھسک کر نکل آئی، اور پہلے کپڑے بدل کر زمانہ حیض میں استعمال کے کپڑے پہن لئے، حضور کو میرے اس عمل اور علیحدگی کا احساس ہوا تو فرمایا کیا تمہیں نفاس ہوا؟ میں نے عرض کیا، جی ہاں! آپ نے مجھے اپنے پاس بلالیا اور میں پھر آپ کے ساتھ ایک چادر میں لیٹ گئی)

---

[1] ایضاح البخاری ص ۱۱/۸۵، میں تینوں جگہ بجائے ابن رشید کے ابن رشد کا نام درج ہوا ہے، اس کی تصحیح کر لی جائے مشہور ابن رشد دو گذرے ہیں اور ابن رشید ایک تینوں کے مختصر حالات بھی بغرضِ افادہ یہاں درج کئے جاتے ہیں۔

(۱) المحدث الفقیہ الحافظ ابوالولید محمد بن احمد بن رشد القرطبی، شیخ المالکیہ (م ص ۵۲۰ھ) مؤلف کتاب "البیان والتحصیل لما فی المستخرجۃ من التوجیہ والتعلیل" وکتاب "المقدمات لاوائل کتب المدونۃ" وغیرہ۔

آپ امام طحاوی کے سلسلۂ تلامذہ میں بھی ہیں، اور آپ نے امام طحاوی کی تہذیب مشکل الآثار کی تلخیص بھی کی ہے جس میں اپنی سند حدیث کو امام طحاوی تک متصل کیا ہے (الحاوی للکوثری ص ۳۹) آپ کو ابن رشد الجد اور صاحب المقدمات بھی لکھا جاتا ہے (تذکرۃ الحفاظ ص ۴/۱۲۷۱، وتاریخ علم الفقہ ص ۱۵۱)

(۲) الشیخ الفقیہ محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن رشد المالکی الشہیر بالحفید (م ۵۹۵ھ): آپ کی ولادت ۵۲۰ھ میں اپنے دادا ابن رشد الجد صاحب المقدمات مذکور کی وفات سے ایک ماہ قبل ہوئی ہے، یہ مشہور طبیب، فلسفی، اصولی اور فقیہ تھے، ان ہی کی بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد نہایت مفید و معروف تالیف ہے (مقدمہ بدایۃ المجتہد وتاریخ علم الفقہ ص ۱۵۲)

(۳) المحدث الفقیہ الحافظ ابوعبداللہ محمد بن عمر بن محمد بن عمر بن رشید: السبتی الفہری المالکی صاحب الرحلۃ المشہورۃ (م ۷۲۱ھ یا ۷۲۲ھ) آپ نے کتاب الاحکام الشرعیہ عبدالحق اشبیلی کی تخریج ۶ مجلدات میں مکمل کی اور ترجمان التراجم علی ابوب البخاری" تالیف کی جس میں بقول حافظؒ بہت ہی تفصیل سے تراجم ابواب پر بحثیں کیں، مالکیہ کے یہاں دعاء استفتاحِ صلوۃ (سبحانک اللّٰھم الخ پڑھنا مکروہ ہے اور الحمد سے پہلے بسم اللہ پڑھنا بھی فرض نمازوں میں مکروہ ہے (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۱/۱۷۰، ۱/۲۷۴، ۱) مگر آپ ان دونوں مسئلوں میں مالکیہ کے خلاف اور حنفیہ کے موافق عمل کرتے تھے، بہت بڑے درجہ کے محدث تھے۔ رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ (الرسالۃ المستطرفہ ۱۴۶، والدرر الکامنہ لابن حجر ص ۴/۱۱۱، حافظؒ غالبًا اسی ترجمان التراجم کی نقول ابحاثِ تراجم کے ذیل میں پیش کرتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم" مؤلف"

لہٰذا امام بخاریؒ کا ترجمۃ الباب حضرت ام سلمہؓ کی تعبیر سے مطابق ہوگا، واللہ اعلم (فتح الباری ص ۱/۱۷۷)

افادات محقق عینی: محدث خطابی نے فرمایا کہ امام بخاری سے اس ترجمہ میں مسامحت[1] ہوئی ہے اور جو کچھ انھوں نے اس سے سمجھا وہ صحیح نہیں کیونکہ اصل اس کلمہ کی اگرچہ نفس سے ماخوذ ہے جو بمعنی دم ہے، مگر اہلِ لغت نے نَفست بفتح النون اور نُفست بضم النون میں فرق کیا ہے (اس لئے مطلقاً نفاس کا اطلاق حیض پر درست نہیں، علامہ کرمانی نے کہا کہ امام بخاری سے کوئی غلطی نہیں ہوئی کیونکہ جب فرقِ مذکور ثابت ہے اور روایت بضم النون والی بھی صحیح ہے تو ایسی صورت میں سمی النفاس حیضاً کہنا بھی صحیح ہی ہوگا، نیز یہ بھی احتمال ہے کہ فرقِ مذکور امام بخاریؒ کے نزدیک بحیثیتِ لغت ثابت ہی نہ ہوا ہو اور ان کے نزدیک نَفست مفتوح النون اور نُفست مضموم النون دونوں ہی کی وضعِ لغوی بمعنی ولادت ہو، جیسا کہ بعض اہلِ لغت عدمِ فرق کے بھی قائم ہوئے ہیں کہ دونوں لفظ حیض وولادت دونوں کیلئے ہیں۔

محقق عینی نے اس کے بعد یہ تنقیح کی کہ ابن منیر وابن بطال دونوں کی بات کا حاصل تو ایک ہی ہے یعنی مفہوم حیض ونفاس کے اندر مساوات کا وجود اور اس کی بناء پر استدلال، حالانکہ ایسا نہیں ہے، کیونکہ جائز ہے کہ ان دونوں میں عموم وخصوص من وجہٍ والی نسبت ہو، جیسی انسان وحیوان میں ہے (لہٰذا تسویہ کی بناء پر تسویہ احکام کیلئے استدلال اور مذکورہ ترجمۃ الباب بھی بے محل ہے اور کرمانی کا قول احتمال عدمِ ثبوتِ لغت عند البخاری بھی صحیح نہیں، کیونکہ ایسی بات تو کسی امام لغت کے بارے میں کہی جاسکتی ہے اور ظاہر ہے امام بخاریؒ امامِ حدیث تو ہیں مگر امام لغت نہیں ہیں، اس کے بعد محقق عینی نے اپنی رائے پیش کی ہے۔

محقق عینی کی رائے: فرمایا: اول تو اس ترجمۂ امام بخاری کا کوئی خاص[2] فائدہ نہیں ہے اور بصورت تسلیم اس کی توجیہ یہ ہے کہ جب امام بخاری کے نزدیک حیض ونفاس دونوں کے مفہوم میں کوئی فرق نہیں تھا تو ان کیلئے ایک کے ذکر اور دوسرے کے مراد لینے کا جواز ہوگیا، اور جس طرح حدیث میں ذکر نفاس کا ہوا اور مراد حیض ہوا، اسی طرح امام نے بھی ذکر نفاس کا کیا اور ارادہ حیض کا کرلیا، لہٰذا ان کے قول باب من سمی کا مطلب باب من **ذکر النفاس حیضا** ہونا چاہئے یعنی ذکر نفاس کا کیا اور مراد حیض لیا، ایسا ہی حدیث میں مذکور نفاس ہے اور مراد حیض ہے کیونکہ جب حضور اکرمؐ نے حضرت ام سلمہؓ سے انفست فرمایا اور انھوں نے جواب میں نعم کہا حالانکہ وہ حائضہ تھیں تو گویا انھوں نے بھی نفاس کو حیض قرار دے دیا اس طرح حدیث کی مطابقت ترجمۃ الباب سے ہوجاتی ہے۔ (عمدۃ القاری ص ۲/۸۷)

رائے حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ

فرمایا: حاصلِ غرض امام بخاری یہ ہے کہ حیض کا اطلاق نفاس پر اور نفاس کا حیض پر اہلِ عرب میں شائع وذائع ہے، لہٰذا جو احکام حیض کے ہوں گے وہی نفاس کے بھی ہونگے اسی لئے شارع علیہ السلام نے الگ سے نفاس کے احکام کی تفصیل نہیں کی ہے، یہی غرض امام بخاری کی حدیث الباب کے قصہ سے ہے (کہ اس میں ایک لفظ کا دوسرے کیلئے استعمال ہوا ہے) اس توجیہ کو سوچو سمجھو اور شکر کرو۔ (شرح تراجم الابواب)

یہاں بخاری شریف کے ساتھ مطبوعہ کتاب تراجم الابواب میں بجائے شارع کے شارح چھپ گیا ہے اور اسی طرح لامع

---

[1] حافظ ابن حجرؒ نے یہ ابتدائی عبارت اپنی فتح الباری میں نقل نہیں کی، شاید اس لئے کہ امام بخاریؒ کی ایسی کھلی تغلیط کا لہجہ ان کو ناپسند ہوا ہوگا، اگرچہ من حیث اللغت تسویہ والی بات حافظ کو بھی پسند نہیں ہوئی کما ذکرناہ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ''مؤلف''

[2] خاص یا مزید فائدہ کی نفی بظاہر اس لئے ہے کہ اول تو تسویہ لغۃً بھی زیرِ بحث ہے، دوسرے شرعاً بھی، سارے احکام دونوں کے یکساں نہیں ہیں جیسا ہم اشارہ کرچکے ہیں اور حیض ونفاس کی حالت نجاست میں عدم جواز صلوٰۃ وغیرہ کے مسائل بھی ظاہر تھے، پھر مستقل باب اس کیلئے قائم کرنے کی کیا خاص ضرورت تھی؟ لہٰذا عینی کے بارے میں اول تو یہ لکھنا کہ انھوں نے مطلقاً فائدہ کی نفی کی ہے صحیح نہیں، کیونکہ انہوں نے مزید فائدہ کی نفی کی ہے، دوسرے یہ کہ اس کے بعد خود انھوں نے بھی ترجمۂ بخاری کی ایک بہتر توجیہ پیش کی ہے، جس کا ذکر نہیں کیا گیا، ملاحظہ ہو لامع الدراری ص ۱/۱۱۷)

الدراری میں نقل ہو گیا، ہمارے نزدیک صحیح لفظ شارع ہے کما لا یخفی، واللہ تعالیٰ اعلم، دوسرے ہمیں اس میں کلام ہے کہ حیض کا اطلاق بھی نفاسِ مصطلح پر اہلِ عرب میں شائع تھا یا نہیں جیسا کہ اس کا برعکس تھا اور اسی طرح ایضاح البخاری ص ۸۴/۱۱، میں جو لکھا گیا کہ احادیث میں نفاس پر بھی حیض کا اطلاق کیا گیا محتاجِ ثبوت ہے۔

علامہ سندیؒ کی رائے:۔ آپ نے چند توجیہات ذکر کر کے لکھا کہ ہمارے نزدیک سب سے زیادہ پسندیدہ قلب والی توجیہ ہے اور یقیناً صنعۃ قلب بلاغت کی ایک قسم ہے، اگر اس میں کوئی لطیف نکتہ ملحوظ ہو جیسا کہ یہاں بھی ہے، اور وہ اس طرف اشارہ ہے کہ نبی اکرمؐ کے اطلاق وتسمیۂ نفاس کو تو اصل قرار دیا جائے، اور تسمیۂ حضرت ام سلمہؓ کو بطور فرع سمجھا جائے اور فرع محتاج بیان ہوتی ہے (اس لئے امام بخاریؒ نے اسی کو بیان کیا ہے اور اسی کے ساتھ مطابقت بھی ہو گی) اس کے علاوہ تقدیم وتاخیر پر حمل کرنے کی توجیہ اور سمی بمعنی اطلق والی تاویل، یہ دونوں حیضاً کو منکر لانے[1] کے خلاف ہیں، نیز تسمیہ بمعنی اطلاق بولنے کی متعارف شکل یہ ہے کہ تسمیہ کے مفعولِ ثانی کا مفعولِ اول پر اطلاق کرتے ہیں، اس کا عکس نہیں جیسا کہ یہاں ہے **کما لایخفی علی من تتبع مظانہ**، اس کا حاصل تو یہ ہے کہ تسمیہ مع اپنی دونوں مفعولوں کے اطلاق سے عبارت ہوتا ہے یہ نہیں کہ صرف لفظ سمی سے مراد اطلق لی جائے۔ فافہم۔ (حاشیہ محدث سندی علی البخاری ص ۱/۴۵)

اوپر کی تفصیل کے ضمن میں یہ بات بھی آ گئی کہ قلب والی توجیہ اور تقدیم وتاخیر والی دونوں الگ الگ مقاصد رکھتی ہیں اور دونوں کا حاصل ایک نہیں ہے، جیسا کہ ایضاح البخاری ص ۸۴/۱۱، میں درج ہوا کہ تقدیم وتاخیر اور صنعتِ قلب کا حاصل ایک ہی ہے واللہ تعالیٰ اعلم

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

فرمایا: حیض ونفاس چونکہ دونوں ہی رحم سے خارج ہوتے ہیں، حیض پر نفاس کا اطلاق حدیث سے ثابت ہو گیا تو اس کا عکس بھی درست ہوا کیونکہ دونوں کے احکام بھی فی الجملہ مشترک ہیں، پھر فرمایا مقصود دونوں کے صرف اشتراکِ صفتِ مذکورہ کی طرف اشارہ ہے اور اطلاقِ مذکور سے یہ لازم نہیں آتا اور دونوں کے سارے ہی احکام یکساں ہوں بلکہ دونوں کے کچھ احکام الگ الگ مخصوص بھی ہو سکتے ہیں اور ہیں، غرض اشتراک بعض احکام کے باعث ایک کا دوسرے پر اطلاق بطور اطلاق مجازی صحیح ہے۔

دوسری صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ حیضا کو مفعولِ اول اور النفاس کو مفعولِ ثانی کہا جائے، تو ترجمہ کے ساتھ مطابقتِ روایت ظاہر ہے اور مقصد یہ بتلانا ہے کہ دونوں کا اشتراک اسمی ہے، شرعی احکام کے لحاظ سے نہیں ہے، گویا سمی کا لفظ لا کر امام بخاریؒ نے تنبیہ کی کہ بوجہ اشتراک صفت خروج من الرحم یہ صرف لفظی واسمی اشتراک ہے اس سے اشتراک احکام کا مغالطہ نہ ہونا چاہئے پھر جب کہ احکام کا اشتراک پوری طرح نہیں ہے تو اتحاد اسم کا بھی کوئی خاص فائدہ نہیں (خصوصاً جبکہ جامع صحیح کا بڑا مقصد احادیث احکام کا بیان ہے لہذا حضرت گنگوہیؒ کی تحقیق پر بھی محقق عینی کا مزید فائدہ کا انکار لائقِ استعجاب ونکیر نہیں ہے اور جب کہ حافظؒ نے بھی مہلب وغیرہ پر اعتراض کو اہمیت دی ہے، تو صرف عینی پر اعتراض کا کیا جواز ہے؟

حضرت گنگوہیؒ کی توجیہ مذکور سے یہ بات بھی واضح ہے کہ امام بخاری کے استدلال کو صرف اتحادِ حکم کیلئے متعین سمجھنا بھی محل نظر ہے بلکہ ان کا استدلال اس کے برعکس عدمِ اتحادِ حکم کیلئے بھی قرار دیا جا سکتا ہے، اور اس صورت میں امام بخاریؒ کی دقتِ نظر اور بھی زیادہ معلوم ہوتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

---

[1] حضرت علامہ کشمیریؒ نے بصورتِ تقدیم وتاخیر، مفعولِ اول کو منکر اور مفعولِ ثانی کو معرف لانے کے جواز کو حاشیہ مغنی کے حوالہ سے ثابت کیا ہے۔ اس سے یہاں جواز آ جائے گا، استحسان نہیں۔ "مؤلف"

حیض حالت حمل میں

یہ ایک مستقل بحث ہے کہ حالتِ حمل میں حیض آتا ہے یا نہیں، امام شافعیؒ کی تحقیق اور رائے یہ ہے کہ آتا ہے امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ نہیں آتا[1]۔ ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ امام بخاریؒ بھی امام اعظمؒ کی موافقت کرنا چاہتے ہیں اور اس باب میں اسی کی طرف اشارہ کیا ہے، یعنی قعرِ رحم سے جو دم خارج ہوتا ہے وہ اگرچہ سب ہی نفاس کہلایا جاسکتا ہے، مگر جب فمِ رحم بند ہوتا ہے حمل کی وجہ سے تو وہ حیض ہے، اور بچہ ہوکر فمِ رحم کھل گیا اور پھر خون آیا تو وہ نفاس ہے، امام بخاری اپنی اسی رائے کو ۱۲ ابواب کے بعد باب قول اللہ عزوجل "مخلقة وغیر مخلقة" لاکر مزید قوت پہنچائی ہے جیسا کہ محدث ابن بطال مالکیؒ (م ص ۴۴۴ھ) نے اپنی شرح بخاری میں فرمایا کہ "امام بخاریؒ کی غرض مخلقة والی حدیث کتاب الحیض میں لانے سے ان حضرات کے مذہب کی تقویت ہے جو کہتے ہیں کہ حاملہ عورت کو حالتِ حمل میں حیض نہیں آتا" لہٰذا میری رائے ہے کہ یہاں بھی امام بخاریؒ امام ابوحنیفہؒ وغیرہ کے مذہب کی تقویت چاہتے ہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا:۔ قواعد شرع شریف سے بھی اسی رائے کی تائید ہوتی ہے کیونکہ شریعت نے استبراءِ رحم کے اصول پر بہت سے احکام متفرع کئے ہیں پس اگر حالتِ حمل میں بھی حیض آیا کرتا تو اس باب کا وجود ہی شریعت میں نہ ہوتا۔ اس کے باوجود میرے نزدیک یہ محقق ہوگیا ہے کہ حاملہ کو حیض آسکتا ہے۔ مگر چونکہ وہ نہایت نادر الوقوع ہے اس لئے شریعت نے اس کا اعتبار نہیں کیا، میری یہ رائے اس لئے ہے کہ اطباء اس کو جائز کہتے ہیں، اور ایسے امور میں ان کی رائے کو بھی اہمیت[2] حاصل ہے کیونکہ یہ ان کا موضوع ہے ولکل فن رجال، بلکہ جدید اطباءِ زمانہ کی تحقیقات پر بھی علماء کی نظر ہونی چاہئے، خصوصاً ان نظریات پر جن کو انہوں نے مشاہدات پر قائم کیا ہے۔ پھر فرمایا:۔ عجیب بات ہے کہ فقہاء ایک ہی علوق کے قائل ہیں حتی کہ دو یا زیادہ جڑواں بچوں کو بھی ایک ہی علوق سے مانتے ہیں، حالانکہ جالینوس نے تعددِ علوق کو ممکن کہا ہے۔

اس بارے میں مزید بحث اور تفصیل مذاہب وغیرہ باب مخلقہ میں درج ہوگی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

بَابُ مُبَاشَرَةِ الْحَائِضِ

(حائضہ کے ساتھ استراحت کرنا یا مل کر سونا)

(۲۹۲) حَدَّثَنَا قَبِيْصَةُ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيٰنُ عَنْ مَّنْصُوْرٍ عَنْ اِبْرَاهِيْمَ عَنِ الْاَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ اَغْتَسِلُ اَنَا وَالنَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ اِنَاءٍ وَّاحِدٍ كِلَانَا جُنُبٌ وَّكَانَ يَأْمُرُنِيْ فَاَتَّزِرُ فَيُبَاشِرُنِيْ وَاَنَا

---

[1] المحلی ص ۱۹۰/۲، میں ابن حزم نے لکھا:۔ حاملہ حالتِ حمل میں جو بھی خون دیکھے گی، وہ نہ حیض ہے نہ نفاس تا آنکہ وہ آخری بچہ بھی جن لے (اگر کئی بچے ہوں) اور ایسا خون دیکھنے سے وہ نماز، روزہ وغیرہ بھی ترک نہ کرے گی، نہ جماع ممنوع ہوگا۔

[2] رائے اطباء: ڈاکٹر احمد عیسیٰ مصری نے اپنی کتاب "صحة المرأة في ادوار حياتها" ص ۸۹، میں "علامات حمل کے تحت لکھا:۔ ایک سب سے بڑی علامت حمل انقطاع حیض ہے، استاذ پنیار نے بہت سے طبی مشاہدات کی روشنی میں بتایا کہ کبھی ایک مرتبہ بھی حالت حمل میں حیض کا استمرار مشاہدہ نہیں کیا گیا اور جو خون اس حالت میں کبھی آتا بھی ہے تو اس کے اسباب مختلف ہوتے ہیں اور وہ اگرچہ بعض وجوہ سے دمِ حیض کے مشابہ ہوتا ہے، مگر وہ اس سے مدت زمانہ کیفیت اور دوسرے اوصاف کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے، لہٰذا ریسرچ کرنے والے ڈاکٹروں کو چاہئے کہ حاملہ سے خصوصی سوالات کرکے اس بارے میں تحقیق مکمل کریں تاکہ دمِ حیض کو دوسرے دم سے ممتاز کرسکیں۔

مفتاح الحکمت جلد دوم ص ۷۰۵، میں حکیم محمد شریف مدیر الطبیب لاہور نے لکھا:۔ بندشِ حیض حمل کی اولین علامت میں سے ہے، تاہم اسی کو یقینی علامت بھی نہیں کہہ سکتے کیونکہ بعض عورتوں کو حمل نہ ہونے کے باوجود تین تین چار چار ماہ تک خون نہیں آتا اور پھر شروع ہوجاتا ہے اسی طرح بعض عورتیں حمل سے ہوتی ہیں لیکن پھر بھی انہیں تین چار ماہ تک ہر ماہ تھوڑا تھوڑا خون آتا رہتا ہے۔"

ہم نے یہاں جدید وقدیم دونوں رائے نقل کردی ہیں اور جدید تحقیق ہی بظاہر راجح ہے کہ جو خون حالتِ حمل میں آتا ہے وہ حیض نہیں بلکہ اس سے مختلف اور الگ دوسری قسم کا ہوتا ہے، جس کو محض مشابہت کی وجہ سے لوگ دمِ حیض خیال کرلیتے ہیں، لہٰذا امام اعظمؒ وغیرہ کی رائے زیادہ قوی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ "مؤلف"

حَائِضٌ وَّكَانَ يُخْرِجُ رَأْسَهُ اِلَيَّ وهُوَ مُعْتَكِفٌ فَاَغْسِلُهُ وَاَنَا حَائِضٌ.

(۲۹۳) حَدَّثَنَا اِسْمٰعِيلُ بْنُ خَلِيلٍ قَالَ اَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ اَخْبَرَنَا اَبُوْ اِسْحَاقَ هُوَ الشَّيْبَانِيُّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ ابْنِ الْاَسْوَدِ عَنْ اَبِيْهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَتْ اِحْدَانَا اِذَا كَانَتْ حَائِضًا فَاَرَادَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَنْ يُّبَاشِرَهَا اَمَرَهَا اَنْ تَتَّزِرَ فِيْ فَوْرِ حَيْضَتِهَا ثُمَّ يُبَاشِرُهَا قَالَتْ اَيُّكُمْ يَمْلِكُ اِرْبَهُ كَمَا كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمْلِكُ اِرْبَهُ تَابَعَهُ خَالِدٌ وَّجَرِيْرٌ عَنِ الشَّيْبَانِيِّ.

(۲۹۴) حَدَّثَنَا اَبُو النُّعْمَانِ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ قَالَ حَدَّثَنَا الشَّيْبَانِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ شَدَّادٍ قَالَ سَمِعْتُ مَيْمُوْنَةَ قَالَتْ كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِذَا اَرَادَ اَنْ يُّبَاشِرَ امْرَاَةً مِّنْ نِّسَآئِهِ اَمَرَهَا فَاتَّزَرَتْ وَهِيَ حَائِضٌ وَرَوَاهُ سُفْيٰنُ عَنِ الشَّيْبَانِيِّ.

ترجمہ (۲۹۲): حضرت عائشہؓ نے فرمایا میں اور نبی کریمؐ ایک ہی برتن سے غسل کرتے اور دونوں جنبی ہوتے تھے اور آپ مجھے حکم فرماتے تو میں ازار باندھ لیتی، پھر آپ میرے ساتھ استراحت کرتے، یعنی مل کر سوتے تھے، اُس وقت کہ میں حالتِ حیض میں ہوتی۔ اور آپ اپنا سر مبارک میری طرف کر دیتے تھے۔ جس وقت آپ اعتکاف میں ہوتے اور میں حیض کی حالت میں ہونے کے باوجود سر مبارک دھوتی تھی۔

ترجمہ (۲۹۳): حضرت عائشہؓ نے فرمایا ہم ازواج میں سے کوئی جب حائضہ ہوتی اور اس حالت میں رسول ﷺ ہمارے ساتھ استراحت کا ارادہ کر دیتے تو آپ آزار باندھنے کا حکم دیتے باوجود حیض کی زیادتی کے پھر استراحت کرتے (یعنی مل کر سوتے تھے) حضرت عائشہؓ نے فرمایا: تم میں ایسا کون ہے جو نبی کریمؐ کی طرح اپنی خواہش پر قابو یافتہ ہوگا، اس حدیث کی متابعت خالد اور جریر نے شیبانی کی روایت سے کی ہے۔

ترجمہ (۲۹۴): حضرت میمونہؓ نے فرمایا کہ نبی کریمؐ اپنی ازواج میں سے کسی کے ساتھ استراحت کرنا یعنی مل کر سونا چاہتے اور وہ حائضہ ہوتیں تو آپؐ کے حکم سے پہلے وہ آزار باندھ لیتیں۔

تشریح: یہ باب مباشرتِ حائض کے احکام میں ہے، لیکن یہاں اس سے مراد جماع نہیں ہے کہ وہ حائضہ سے کسی صورت جائز نہیں ہے اور حرام قطعی ہے بلکہ مراد مل کر سونا[1] یا ساتھ سونا اور لیٹنا ہے کہ اس کا شریعت میں جواز ہے اگرچہ بعض شافعیہ نے اس میں بھی احتیاط کا حکم دیا ہے کہ اگر کسی کو اپنی ذات پر اعتماد نہ ہو اور اس کو مبتلائے جماع ہونے کا خطرہ ہو تو وہ ایسا بھی نہ کرے اور اس احتیاط کو اگرچہ صرف بعض علماءِ شافعیہ کی طرف سے نقل کیا گیا ہے، مگر ایسے شخص کیلئے غالباً سب ہی کے نزدیک احتیاط ضروری ہوگی اور ہونی چاہئے اور شاید اسی کی طرف حضرت عائشہؓ نے بھی اشارہ فرمایا ہے کہ حضور علیہ السلام حالتِ حیض میں بھی ہمارے ساتھ سوتے تھے، مگر تم میں سے حضور علیہ السلام کی طرح کتنے ایسے ہوں گے جو اپنے نفس پر پورا قابو رکھ سکیں؟ یعنی کم ایسے ہوں گے غرض یہاں امام بخاریؒ کے پیش نظر اصل مسئلہ ہے اور احتیاط کی بات بھی حدیث کے ضمن میں آگئی ہے۔ پھر امام بخاریؒ کا مقصد یہ معلوم ہوتا ہے کہ مل کر سونے کا جواز صرف اس وقت ہے کہ عورت کا جسم ناف سے گھٹنوں تک آزار وغیرہ سے مستور ہو کہ حضور علیہ السلام بھی اسی طرح کرتے تھے، گویا اس مستور حصہ جسم کا لمس و مس بھی ممنوع ہوگا، ورنہ حضور علیہ السلام آزار بندھوانے کا اہتمام نہ فرماتے، اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاریؒ اس مسلک کے خلاف ہیں، جس میں صرف جماع

---

[1] ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ درسِ بخاری میں یہی ترجمہ فرمایا کرتے تھے اور مباشرت کا ترجمہ اس جگہ مباشرت سے کرنے کو غلط بتلایا کرتے تھے، کیونکہ اردو محاورہ میں مباشرت کا لفظ جماع کیلئے بولا جاتا ہے، حضرتؒ تراجم واطلاقات کے دقائق پر بڑی وسیع نظر رکھتے تھے ایک دفعہ فرمایا کہ امکان کذب کی نسبت اردو کے عام محاورہ کے لحاظ سے صحیح نہیں، کیونکہ عوام اردو داں اس سے امکانِ عادی ہی سمجھتے ہیں جو حق تعالیٰ کے لئے یقیناً درست نہیں اور امکانِ عقلی وذاتی جو امتناع بالغیر کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے اس کو عوام کیا سمجھ سکتے ہیں، اس لئے وہ تو یہی سمجھیں گے کہ خدا ہماری طرح جھوٹ بول سکتا ہے، اور اس سے ان کا عقیدہ بگڑ جائے گا، یا وہ ایسا کہنے والوں کو بدعقیدہ سمجھیں گے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ''مؤلف''

ممنوع ہے اور محلِ جماع کو چھوڑ کر باقی سارے بدن کا لمس ومس جائز ہے اس کی مزید وضاحت آگے آرہی ہے۔

تفصیل مذاہب: محقق عینی نے لکھا:۔ امام اعظمؒ کے نزدیک سرہ ورکبہ کے درمیانی حصہ جسم سے بحالتِ حیض علاوہ جماع کے بھی تمتع کرنا حرام ہے یہی ایک روایت میں امام ابویوسف کا بھی مسلک ہے۔ اور شافعیہ سے بھی وجہ صحیح اسی طرح منقول ہے۔ امام مالک اور اکثر علماء کا بھی یہی قول ہے جن میں سے یہ حضرات ہیں:۔ سعید بن المسیب، شریح، طاؤس، عطاء، سلیمان ابن یسار وقتادہ رضی اللہ عنہم۔

امام احمد، امام محمد وابو یوسف کا (بروایتِ دیگر) یہ مذہب ہے کہ شعاردم (مخصوص حصۂ جسم) کو چھوڑ کر باقی تمام جسم سے تمتع لمس ومس وغیرہ جائز ہے۔ حضرت عکرمہ مجاہد، شعبی نخعی، حکم، ثوری، اوزاعی، اصبغ، اسحٰق بن راہویہ، ابوثور، ابن المنذر دوداؤد کا بھی یہی مذہب ہے، بظاہر یہی مذہب حدیث انسؓ "اصنعوا كل شئ الا النكاح" کی وجہ سے از روئے دلیل زیادہ قوی ہے، اور حضور علیہ السلام سے جو صرف استمتاع بما فوق الازار مروی ہے وہ استحباب پر محمول ہوگا، نیز امام محمدؒ کا قول حضرت علی، ابن عباس وابوطلحہؓ کے اقوال سے بھی مؤید ہے الخ (عمدۃ القاری ص۹۲/۲)

الکوکب الدری کا ذکر

اس میں جو قول امام اعظمؒ کی طرف من السرة الى القدم والا ذکر کیا گیا ہے وہ غالباً امام صاحب سے ثابت نہیں ہے کیونکہ ان سے صرف ایک ہی قول نقل ہوا ہے جو جمہور کا بھی قول ہے (ص ۸۱/۱) دوسرے یہ کہ سطر ۹ میں جو بات وما ثبت من فعله صلے اللہ علیہ وسلم الخ عبارت میں درج ہوئی ہے وہ بھی محلِ نظر ہے، کیونکہ حضور اکرمؐ سے ملابست بشرہ ماتحت الازار والی روایت ابوداؤد میں مروی ہے جیسا کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا اول تو وہ ضعیف وساقط الاعتبار ہے کیونکہ اس کے رواۃ میں ابن عمر غانم اور ان کے شیخ ابن زیاد اور شیخ الشیخ عمارۃ بن غراب سب ہی میں کلام کیا گیا ہے، محدث منذری نے کہا کہ ان لوگوں کی روایت سے استدلال نہیں ہوسکتا (انوار المحمود ص ۱۱۵/۱)

امام ترمذی نے فرمایا کہ عبدالرحمٰن بن زیاد ضعیف ہے عند اہل الحدیث، یحیٰی القطان وغیرہ نے اس کو ضعیف کہا (بذل ص ۱۶۱/۱،) (بذل المجہود ص ۱۶۱/۱ میں ان تینوں پر جرح ونقد کی پوری تفصیل مذکور ہے، نیز یہ کہ ان سب کی روایت حضرت عائشہؓ سے بواسطۂ عمۃ عمارہ ہے، جو غیر معروف الاسم والحال ہے۔

دوسرے یہ کہ کشف فخذ کا یہ مطلب بھی ہوسکتا ہے کہ زائد کپڑے چادر وغیرہ کو ہٹایا گیا ہو اور تہ بند بدستور رہا ہو، جیسا کہ سردی کے اوقات میں زائد کپڑوں کا استعمال ہوا کرتا ہے اور پورے واقعہ پر نظر کرنے سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے۔

کیونکہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا:۔ حضور علیہ السلام ایک دفعہ گھر میں تشریف لائے اور گھر کی مسجد (نماز پڑھنے کی جگہ میں جا کر نماز میں مشغول ہو گئے، لوٹے تو اس وقت میں غلبۂ نوم کی وجہ سے سو چکی تھی، اور آپؐ نے اس وقت سخت سردی وٹھنڈ کا اثر محسوس کیا تھا (غالباً موسم کی سردی کے باعث یا علالت کی وجہ سے جیسے حمی قشعریرہ میں بخار سے پہلے سردی چڑھا کرتی ہے) آپؐ نے فرمایا:۔ مجھ سے قریب ہو جاؤ، میں نے عرض کیا کہ میں حیض میں ہوں، آپ نے چاہا کہ میں اس کے باوجود آپ کو گرمی پہنچاؤں اور میری ران سے کپڑا اٹھوا کر اپنے رخسار

---

[۱] حافظ ابن حزم کا بھی یہی مذہب ہے انھوں نے مسئلہ ص ۲۶۰ لکھا:۔ والرجلان يتلذذ من امرأته الحائض بكل شيء حاشا الايلاج في الفرج وله ان يشفر ولا يولج واما الدبر فحرام في كل وقت (المحلی ۲/۱۷۶) آپ نے حسب عادت دوسروں کی مستدل احادیث وآثار کو گرانے کی سعی کی ہے پھر یہی مذہب اہل حدیث (غیر مقلدین) کا بھی ہے شاید اس لئے کہ علامہ شوکانی نے اسی کو ترجیح دی ہے اور ان کے مقابلہ میں حافظ ابن تیمیہؒ جیسے اکابر کی رائے بھی بے وقعت ہے۔ واللہ المستعان "مؤلف"

[۲] شیخ ابن ہمام نے لکھا:۔ حضور علیہ السلام کا تعامل اسی پر تھا کہ آپ ازواج مطہراتؓ کے ساتھ حالتِ حیض میں بغیر ان کے ازار باندھے ہوئے جسمی ملابست اختیار نہ فرماتے تھے، وہذا متفق علیہ (فتح القدیر ص ۱۱۶/۱)

مبارک اور سینہ کو اس پر رکھا، میں بھی آپ پر اچھی طرح جھک گئی تا آنکہ آپ میں گرمی آ گئی اور آپ سو گئے۔ یہ واقعہ کی صورت بظاہر بالکل اسی طرح ہوتی کہ جیسے کوئی عورت اپنی بچہ کو سخت سردی سے بچانے کیلئے اپنی گود میں لٹا کر اوپر سے دبا لے، تا کہ اس کو اچھی طرح گرمی پہنچ جائے اور سردی کا اثر زائل ہو جائے ظاہر ہے کہ اس وقت جو چادر کمبل وغیرہ اس کے پاس ہوگا۔ وہ اپنے اوپر سے ہٹا کر ہی بچے کو اندر کر کے گرمی پہنچائے گی اور اس وقت بدن کی گرمی کے ساتھ معمولی چادر وغیرہ بھی اوپر سے کافی ہوگی، پھر اس زمانہ میں بڑے لحاف اور عمدہ قسم کے کمبل وغیرہ کہاں تھے؟ خصوصاً بیتِ نبوت میں کہ وہاں تو نہایت سادہ اور معمولی گذران کا سامان تھا، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ٹھنڈا اور سردی کا اثر زائل کرنے کیلئے استدفاء بالمرأۃ کا فطری طریقہ بھی نہایت مفید و موثر ہے، شاید اسی سے وہ بھی ہے کہ حضور علیہ السلام غسل کے بعد استدفاء فرمایا کرتے تھے اور معمولی باریک کپڑا استدفاء سے مانع نہیں ہے۔

راقم الحروف تفصیل مذکور کے بعد عرض کرتا ہے کہ مذکورہ بالا حالتِ مجبوری و ضرورت میں اگر بالفرض کشفِ ساق بلا حائل بھی ہو گیا ہو تو اس کو ضرورت پر محمول کریں گے، کیونکہ اس میں استمتاع و استلذاذ بما تحت السرہ کی صورت قطعاً نہیں ہے، جو اس باب میں زیر بحث ہے، اور وہی امام اعظم و جمہور کے نزدیک ممنوع ہے، لہٰذا اول تو حدیثِ مذکور کو ثبوتِ مابہ النزاع کیلئے کافی سمجھنا اس کے ضعفِ سند کی وجہ سے درست نہیں، دوسرے جو واقعہ اس میں بیان ہوا ہے، اس میں ثوبِ زائد کا کشف محتمل ہے (حائل کی صورت میں استمتاع بھی جائز ہے دیکھو کتاب الفقہ ص ۹۰/۱، تیسرے وہ صورت ضرورت و مجبوری یا مرض کی ہے اس سے استمتاع کا جواز نکالنا کسی کیلئے صحیح نہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث و نظر: چونکہ خود ائمہ حنفیہ کے دو قول ہیں، اس لئے بعض حضرات نے امام اعظم کے مسلک کو ترجیح دی ہے اور بعض نے امام محمدؒ کے، امام ابو یوسفؒ[1] کی جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، دونوں طرف روایتیں ہیں، اور ائمۂ اربعہ میں سے صرف امام احمدؒ اور امام محمدؒ کے ساتھ ہیں۔

امام احمد رحمہ اللہ کا مذہب

عام طور سے سب کتابوں میں اور شرح المہذب کے حوالہ سے بھی امام احمد کا مذہب وہی نقل ہوا ہے جو ہم نے اوپر ذکر کیا مگر امام ترمذیؒ نے بابِ معاشرۃ الحائض میں صرف ایک حدیث حضرت عائشہؓ کی نقل کی جس میں حضور علیہ السلام کے حکمِ ازار بندی کا ذکر ہے اور لکھا کہ "اس باب میں حضرت ام سلمہ و میمونہؓ سے بھی روایات ہیں، مذکور حدیث عائشہؓ حسن صحیح ہے اور یہی قول بہت سے صحابہ و تابعین کا ہے اور اسی کے قائل امام شافعی، امام احمد و اسحٰق ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد و امام شافعی کا ایک ہی قول ہے اس تعارض کو کسی نے رفع نہیں کیا، صاحبِ **تحفۃ الاحوذی** بھی یہاں خاموشی سے گذر گئے۔ فتاویٰ ابن تیمیہ ص ۶۴/۱، میں ہے کہ حائضہ و نفاس والی عورت سے صرف مافوق الازار استمتاع جائز ہے، انھوں نے امام احمد کا مخالف قول بھی ذکر نہیں کیا، نہ اس کی کوئی توجیہ پیش کی، حالانکہ وہ اکثر ایسا کرتے ہیں۔

امام احمدؒ کی مسند میں باب جواز مباشرۃ الحائض **فیما فوق الازار** کے تحت ۱۵ احدیث مذکور ہیں، جن میں ازار و ثوب وغیرہ کا ذکر ہے، ایک حدیثِ عائشہ میں یہ بھی ہے کہ حضور علیہ السلام میرے پاس حالتِ حیض میں سوتے تھے، جبکہ میں ازار باندھ لیتی تھی، اور اس وقت ہمارے پاس صرف ایک بستر تھا، پھر جب خدا نے دوسرا بستر مرحمت فرمایا تو میں آپ سے الگ سوتی تھی، ایک روایت میں ہے کہ جب ہم میں سے کسی کو ایسی حالت ہوتی تھی تو ہم بڑا تہ بند باندھ لیا کرتے تھے، پھر حضور کے ساتھ مل کر سوتی تھیں، ایک دفعہ حضرت عائشہؓ حضور علیہ السلام کے ساتھ تھیں کہ حیض شروع ہو گیا وہ خاموشی سے الگ ہو گئیں تو آپ نے فرمایا تہ بند باندھ کر لوٹ آنا۔ حضرت میمونہؓ نے روایت کی کہ حضور علیہ السلام اپنی کسی زوجۂ مطہرہ کے ساتھ حالتِ حیض میں سوتے تھے تو صرف ایک کپڑا درمیان میں حائل ہوتا تھا، جو گھٹنوں تک ہوتا تھا۔

---

[1] امام طحاویؒ نے امام ابو یوسف کا مذہب صرف امام اعظم کے ساتھ لکھا۔ وھو اعلم بمذھب الحنفیۃ. واللہ اعلم (مختصر الطحاوی ص ۳۲)

ان سب احادیث میں امام مسلم والی حدیث "اصنعوا کل شیئ الا النکاح " یا کوئی دوسری روایت نہیں ہے جس سے مجوزین استدلال کرتے ہیں الفتح الربانی لترتیب مسند الامام احمد الشیبانی ص ۲/۱۵۴ میں لکھا کہ جمہور کا مذہب تحریم مباشرت فیما بین السرہ والرکبہ ہے، بوجہ حدیث عائشہؓ جس کو امام احمد و شیخین (بخاری و مسلم) نے روایت کیا ہے کہ حضور علیہ السلام ازار باندھنے کا حکم فرمایا کرتے تھے، اس سے بظاہر معلوم ہوا کہ امام احمد کا مذہب اپنی مرویات کے خلاف نہ ہوگا۔

حافظ ابن حزم نے بھی امام احمد کا مذہب ذکر نہیں کیا، صرف امام ابوحنیفہ، شافعی و مالکؒ کا ذکر کیا، اس لئے ہم بھی امام احمدؒ کے مسلک[1] کی تعیین میں متامل ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اختلاف آراباہۃ ترجیحِ مذاہب

امام طحاوی کے بارے میں منقول ہے کہ آپ نے من حیث الدلیل امام محمدؒ کے مذہب کو ترجیح دی، مگر مختصر الطحاوی میں انھوں نے امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کو اختیار کیا، اس لئے احتمال ہے کہ ان کی یہی رائے آخری ہو، محقق عینی حنفی، اصبغ مالکی، نووی، شافعی، اور ابن دقیق العید مالکی شافعی نے بھی امام محمدؒ کے مذہب کو ترجیح دی ہے، دوسری طرف جمہور کے مسلک کی تائید و ترجیح میں امام بخاری، امام ترمذی، شیخ ابن ہمام، حافظ ابن تیمیہ، شاہ ولی اللہؒ علامہ سندھی محشی بخاری، اور ہمارے حضرت شاہ صاحب وغیرہ ہیں۔

ارشادِ انوار: ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ مجوزین کا بڑا استدلال حدیثِ مسلم وغیرہ "اصنعوا کل شئ الا النکاح" سے ہے، لیکن ہمارے نزدیک اس کے عموم کی تخصیص دوسری احادیثِ بخاری سے ہوجاتی ہے، لہٰذا وہ عموم غیر مقصود ہوگا اور اس کا عموم وشیوع ماسواءِ تحت الازار کے بارے میں رہے گا، اور جہاں عموم غیر مقصود مراد ہوتا ہے وہ نہایت ضعیف ہوا کرتا ہے، جیسے قولہ تعالیٰ:۔ "واوتیت من کل شیء" میں کہ ظاہر ہے ملکہ سبا کو ایک جنس کی چیز بھی پوری نہیں دی گئی تھی۔ چہ جائیکہ تمام چیزوں کی عطاء سے اس کو نوازا گیا ہو، دوسرا جواب یہ ہے کہ اس موقع پر آیتِ مبارکہ میں لفظ نکاح سے بطورِ کنایہ استمتاع بما تحت الازار ہی مراد ہے۔ گویا صراحت تو نکاح (بمعنی جماع) کی ہے، اور اشارہ و کنایہ کے ذریعہ ماحول سے بھی روک دیا گیا ہے کیونکہ مخدوش مقام کے گرد جانا بھی خطرہ سے خالی نہیں ہوتا، عربی مثل ہے "من رَعٰی حولَ الحِمٰی یُوْشِکُ ان یقع فیہ" (جو کسی دوسرے کی مخصوص چراگاہ کے پاس اپنے جانور چرانے کو چھوڑے گا، ہوسکتا ہے کہ بہت جلد اس چراگاہ کے اندر بھی لے گھسے گا)

اسی طور پر یہاں شریعت نے نہ صرف جماع کو بلکہ اس کے قریب جانے سے روکا ہے اور شریعت کا یہ مزاج لا تقربوا الزنا کے طریق نہی و ممانعت سے بھی سمجھ میں آسکتا ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کے مذکورہ بالا ارشاد کے ساتھ حضور اکرمؐ کے تعاملِ مبارک اور احتیاط کو سامنے رکھا جائے کہ ازواجِ مطہرات کو تہ بند باندھنے کا خصوصی امر فرماتے تھے، جبکہ بقول حضرت عائشہؓ حضور جیسا اپنے نفسانی خواہشات پر سخت ضبط و کنٹرول رکھنے والا

---

[1] امام احمدؒ کا مذہب چونکہ خود ان کی زندگی میں مدون نہیں ہوا بلکہ بعد کو آپ کے اصحاب و تلامذہ نے جمع کیا ہے، اس لئے اختلاف رواۃ کی وجہ سے بعض مسائل میں تو دس روایات تک نوبت پہنچ گئی ہے (مقالات الکوثری ص ۱۳۱) اسی لئے ہمارا تردد و تامل یہاں بےمحل نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم "مؤلف"۔

[2] حضرت شاہ صاحبؒ نے یہاں اس کی توجیہ میں فرمایا کہ انبیاء علیہم السلام دنیا میں بھی بنیۂ اہل جنت پر ہوتے ہیں اور فیض الباری ص ۱۰/۴، میں حضرتؒ سے نقل ہوا کہ انبیاء علیہم السلام وتیرہ اہلِ جنت پر ہوتے ہیں، اس دنیوی زندگی میں بھی، اسی باب سے ہے زمین کا برازِ نبی کریم ﷺ کو نگل لینا یا آپ کی قوتِ جماع (اہل جنت جیسی) یا اجسادِ انبیاء کا زمین پر حرام ہونا کہ وہ ان کو فنا نہیں کرسکتی وغیرہ

یہ تحقیق حضرت شاہ صاحبؒ نے باب صفۃ الجنۃ ص ۴۶۰ بخاری میں فرمائی، اور وہاں اہل جنت کیلئے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

دوسرا نہیں ہوسکتا، اور اسی لئے آپ نے ایک شخص کے سوال پر فرمایا کہ حالتِ حیض میں تم اپنی بیوی کو تہ بند بندھوا کر صرف اس کے اوپر کے جسم سے تمتع کر سکتے ہو (رواہ مالک مرسلاً) دوسرے نے پوچھا کہ حالتِ حیض میں مجھے اپنی بیوی سے کیا کچھ حلال و جائز ہے، تو فرمایا کہ تمہارے لئے صرف تہ بند سے اوپر حلال ہے (رواہ ابوداؤد)

اس طرح دیکھا جائے تو جمہور کا مذہب زیادہ قوی محتاط اور قابلِ عمل معلوم ہوتا ہے، پھر یہ کہ جائز کہنے والوں کے دلائل اباحت کیلئے ہیں، جبکہ ناجائز قرار دینے والوں کے دلائل ممانعت کے ہیں، اس لئے بھی ممانعت کو بمقابلۂ اباحت کے ترجیح حاصل ہے۔ یہ بحث فتح الملہم میں بھی اچھی ہے، وہ اور معارف السنن علامۃ البنوری بھی دیکھی جائے۔

قولها فی فور حیضتها کے تحت محقق عینی نے لکھا:۔ اس سے ابتداء حیض اور بعد کے زمانہ کا فرق نکلتا ہے، جس کی تائید روایت ابن ماجہ عن ام سلمہ "**کان النبی علیه السلام یتقی سورة الدم ثلاثا ثم یباشرها بعد ذلک**" سے بھی ہوتی ہے، اور ان احادیث کے منافی نہیں ہے، جس میں مطلقاً مباشرت کا ذکر ہے، کیونکہ اختلافِ حالات کے ساتھ عمل کا اختلاف رہا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم (عمدہ ص ۲/۹۴،)

فائدہ: اس بحث کے دوران حدیثِ ابن ماجہ مذکور کا حوالہ فتح الباری ص ۲/۷۸، اور شرح الزرقانی علی المؤطا ص ۱/۱۱۶، میں بھی دکھایا گیا ہے، مگر مطبوعہ نسخہ ابن ماجہ میں اس مضمون کی حدیث حضرت ام سلمہؓ سے مذکور نہیں ہے، بلکہ یہاں کی حدیثِ بخاری ہی کی طرح حضرت عائشہؓ سے روایت موجود ہے اور اس میں **یتقی سورة الدم ثلاثا** کے الفاظ نہیں ہیں، البتہ مجمع الزوائد ص ۱/۲۸۲، میں حدیث ام سلمہؓ ان الفاظ سے ہے، "**یتقی سورة الدم ثلاثا ثم یباشر بعد ذلک**" (اسی طرح فتح الباری و شرح الزرقانی میں بھی ہے بجائے **یباشرها** کے۔ محدث ہیثمیؒ نے لکھا:۔ یہ روایت اوسطِ طبرانی کی ہے اور حضرت ام سلمہ کی یہ حدیث ابن ماجہ وغیرہ میں بھی ہے بجز ان کے قول **یتقی سورة الدم ثلاثا** کے، اس کے بعد نہیں کہا جا سکتا کہ ابن ماجہ کے نسخہ میں یہ حدیث طباعت سے کیونکر رہ گئی جبکہ حافظ ابن حجر وغیرہ سب ہی نے اس کا حوالہ دیا ہے، قدیم قلمی نسخوں میں دیکھنے کی ضرورت ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) **قوله ورشحهم المسک** (ان کا پسینہ مشک جیسا خوشبودار ہوگا) پر احقر کی تقریر درسِ بخاری شریف میں حسبِ ذیل تحقیق کا اضافہ بھی ہے۔

افادۂ خصوصی۔ دنیا میں جنت کے نمونے: فرمایا:۔ میری تحقیق یہ ہے کہ دنیا میں جنت کی مثالیں زیادہ ہوتی ہیں بہ نسبت دوزخ کے کہ اس کے نمونے کم ہیں، چنانچہ انبیاء علیہم السلام اکثر احوالِ جنت پر ہوتے ہیں، حضور علیہ السلام کا پسینہ خوشبودار تھا، لوگ معلوم کر لیتے تھے کہ اس گلی سے آپ گذرے ہیں اور ان کے غائط کو زمین بلع کر لیتی تھی وغیرہ، پھر فرمایا:۔ "خدا نہ دکھائے دوزخ کے نمونے" اور فرمایا کہ اولیاء اللہ کے حالات بھی ایسے ہی ہوتے ہیں (یعنی انبیاء علیہم السلام کی طرح کے) اسی سلسلہ میں مزید افادہ فرمایا:۔

روح ونسمہ کے افعالِ برزخ: نماز، حج، تلاوتِ قرآن مجید، کھانا پینا، رضاعت، پانچوں چیزیں برزخ میں روح کیلئے ثابت ہیں اور کھانے پینے کے سلسلہ میں بجائے روح کے نسمہ کہہ دو، معلوم ہوا کہ تربیت بھی بچوں کی ہوسکتی ہے برزخ میں اور وہاں روح دودھ پیئے گی"

انبیاء کیلئے دنیا میں خواصِ اہلِ جنت: حضرت العلامہ مولانا بدر عالم صاحبؒ نے ترجمان السنہ ص ۳/۲۹۳، میں بڑی تفصیل کے ساتھ انبیاء علیہم السلام کے لئے ۶ خواصِ اہلِ جنت کا اثبات کیا ہے، احقر ان میں اضافہ کر کے دس خواص کا ذکر یہاں اجمالاً کرتا ہے و للتفصیل محل آخر ان شاء اللہ تعالیٰ:۔

(۱) قبر یا عالمِ برزخ میں اجسام کا پوری طرح سالم و محفوظ رہنا۔ (۲) حیات و عبادت (۳) طہارتِ فضلات (۴) جوازِ مکث و استقراء فی المسجد بحالتِ جنابت وغیرہ۔ (۵) کثرتِ ازواج (۶) عصمت من الذنوب (۷) قوتِ جماع مثلِ اہل جنت۔ (۸) زمین کا فضلات کو نگل لینا (۹) پسینہ کا خوشبودار ہونا (۱۰) حضور علیہ السلام کا تمام احوال میں اپنے آگے اور پیچھے یکساں دیکھنا (اس کو محقق عینی نے عمدہ ص ۲/۳۳۴، میں ذکر کیا ہے) واللہ تعالیٰ اعلم "مؤلف"

بَابُ تَرْكِ الْحَائِضِ الصَّوْمَ

(حائضہ عورت کا روزے چھوڑنا)

(۲۹۵) حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ اَبِىْ مَرْيَمَ قَالَ ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ اَخْبَرَنِىْ زَيْدٌ هُوَ ابْنُ اَسْلَمَ عَنْ عِيَاضِ ابْنِ عَبْدِ اللّٰهِ عَنْ اَبِىْ سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ قَالَ خَرَجَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فِىْ اَضْحٰى اَوْ فِطْرٍ اِلَى الْمُصَلّٰى فَمَرَّ عَلَى النِّسَآءِ فَقَالَ يَا مَعْشَرَ النِّسَآءِ تَصَدَّقْنَ فَاِنِّىْ اُرِيْتُكُنَّ اَكْثَرَ اَهْلِ النَّارِ فَقُلْنَا وَبِمَ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ؟ قَالَ تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيْرَ مَا رَاَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَّدِيْنٍ اَذْهَبَ لِلُبِّ الرَّجُلِ الْحَازِمِ مِنْ اِحْدَاكُنَّ قُلْنَ وَمَا نُقْصَانُ دِيْنِنَا وَعَقْلِنَا يَارَسُوْلَ اللّٰهِ؟ قَالَ اَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْاَةِ مِثْلُ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ قُلْنَ بَلٰى قَالَ فَذٰلِكَ مِنْ نُقْصَانِ عَقْلِهَا اَلَيْسَ اِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ؟ قُلْنَ بَلٰى! قَالَ فَذٰلِكَ مِنْ نُقْصَانِ دِيْنِهَا

ترجمہ: حضرت ابوسعید خدریؓ نے فرمایا رسول اللہ ﷺ عیدالاضحٰی یا عیدالفطر کے موقع پر عیدگاہ تشریف لے گئے وہاں آپ عورتوں کی طرف گئے اور فرمایا اے بیبیو! صدقہ کرو! کیونکہ میں نے جہنم میں زیادہ عورتوں ہی کو دیکھا۔ انھوں نے عرض کیا یارسول اللہ! ایسا کیوں ہے! آپ نے فرمایا کہ تم لعن طعن کثرت سے کرتی ہو اور شوہر کی ناشکری کرتی ہو، باوجود عقل اور دین میں ناقص ہونے کے، میں نے تم سے زیادہ کسی کو بھی ایک زیرک اور تجربہ کار مرد کو دیوانہ بنا دینے والا نہیں دیکھا، عورتوں نے عرض کی اور ہمارے دین اور ہماری عقل میں نقصان کیا ہے؟ یا رسول اللہ! آپ نے فرمایا۔ کیا عورت کی شہادت مرد کی شہادت کے آدھے برابر نہیں ہے؟ انھوں نے کہا جی ہے آپ نے فرمایا بس یہی اس کی عقل کا نقصان ہے پھر آپ نے پوچھا کیا ایسا نہیں ہے کہ جب عورت حائضہ ہو تو نہ نماز پڑھ سکتی ہے نہ روزہ رکھ سکتی ہے؟ عورتوں نے کہا ایسا ہی ہے، آپ نے فرمایا یہی اس کے دین کا نقصان ہے۔

تشریح: محدث ابن رشید وغیرہ نے لکھا کہ امام بخاریؒ نے حسب عادت اس باب میں ایک مشکل و خفی بات کو ذکر کیا ہے اور واضح وجلی امر کو ترک کر دیا، کیونکہ نماز کا ترک عدم طہارتِ حائضہ کی وجہ سے ظاہر تھا، اور روزہ میں چونکہ طہارت شرط نہیں ہے اس لئے اس کا ترک محض تعبدی تھا، اس لئے اس کو خاص طور سے ذکر کرنا مناسب سمجھا (فتح الباری ۱/۲۷۸)

محقق عینی نے بھی یہی وجہ لکھی نیز لکھا کہ روزہ کا ذکر اس لئے بھی مناسب ہوا کہ ترک کے بعد اس کی قضا بھی ہے، اور نماز کی قضا نہیں ہے اس لئے اس کا ذکر اہم نہ تھا۔ مناسبت پہلے باب سے یہ ہے کہ دونوں میں حائضہ کے احکام ہیں، اور مطابقت ترجمۃ الباب قولہ "ولم تصم" سے ہے (عمدہ ۲/۹۵)

اس پر اجماع امت ہے کہ حائضہ کے لئے نماز اور روزہ فرض ونفل سب ناجائز ہیں، اور اس پر بھی اجماع ہے کہ نماز کی قضا نہیں، صرف روزہ کی قضا ہے (شرح المہذب ص ۲/۳۵۱) صرف خوارج[1] اس کے قائل ہیں کہ نماز کی بھی قضا کرے گی (المغنی لابن قدامہ ص ۱/۳۱۹،

جمہور علماء سلف وخلف (امام ابوحنیفہ واصحاب امام مالک وشافعی، اوزاعی وثوری وغیرہ) کی رائے ہے کہ حیض والی پر وضو، تسبیح، ذکر وغیرہ بھی اوقات نماز وغیرہ میں ضروری نہیں ہے (شرح المہذب ص ۲/۳۵۳) البتہ حنفیہ کے نزدیک ہر نماز کے وقت وضو کرنا اور اپنے گھر کی مسجد یا جائے نماز پر کچھ دیر بیٹھ کر تسبیح وتہلیل میں مشغول ہونا مستحب ہے، اور فتاوی ظہیریہ میں یہ بھی ہے کہ بمقدار اداءِ فرض نماز بیٹھے، تاکہ نماز کی عادت نہ چھوٹے۔

[1] حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ ان کا شمار چونکہ اہل سنت والجماعت میں نہیں ہے، اس لئے ان کا خلاف بے اثر ہے (مؤلف)

محقق عینی نے لکھا کہ بعض سلف سے منقول ہے وہ حائضہ کو ہر نماز کے وقت وضو کرنے اور مستقبل قبلہ بیٹھ کر ذکر اللہ کرنے کو کہا کرتے تھے، حضرت عقبہ بن عامر، ومکحول سے یہی مروی ہے اور وہ کہتے ہیں کہ مسلمان عورتوں کا حیض کی حالت میں یہی طریقہ تھا۔ اور عبدالرزاق نے کہا مجھے یہ بات پہنچی ہے ہر نماز کے وقت ان کو یہ ہدایت کی جاتی تھی، لیکن عطاء نے کہا کہ مجھے یہ بات نہیں پہنچی یہ بات اچھی ہے، ابوعمر نے کہا کہ یہ بات ایک جماعتِ فقہاء کے نزدیک متروک ہے بلکہ وہ اس کو مکروہ سمجھتے ہیں، ابوقلابہ نے کہا:۔ہم نے اس بارے میں تحقیق کی تو ہمیں اس کی کوئی اصل نہ ملی، سعید بن عبدالعزیز نے کہا:۔ہم اس کو نہیں پہچانتے، اور ہم تو اس کو مکروہ سمجھتے ہیں، منیة المفتی للحنفیه میں ہے کہ حائضہ کیلئے اپنے گھر کی مسجد میں بیٹھ کر بمقدار اداء صلوٰۃ تسبیح وتہلیل مستحب ہے تا کہ اس کی عادتِ نماز ختم نہ ہو جائے (عمدہ ص۱۳۲/۲)

اس سے معلوم ہوا کہ نظر حنفیہ میں صورتِ مذکورہ کا بنظر مصالح مذکورہ شرعیہ استحباب ہی ہے نیز اس کی قیمت واہمیت نا قابلِ انکار ہے، اور جو کچھ دوسرے حضرات کی رائیں محقق عینی نے لکھی ہیں وہ الگ نظریہ ہے، اس کو اسی کے لائق درجہ دیا جائے گا کیونکہ تسبیح وتہلیل وذکر اللہ کی قدر وقیمت مسلم ہے اور جب حالتِ حیض میں یہ چیزیں اس کے واسطے سب کے نزدیک جائز ہیں، اور وہ نماز وروزہ سے محروم ہو چکی ہے تو شریعت کے کم از کم درجۂ استحباب سے بھی اس کو روک دینا، شارع علیہ السلام کی نظر میں پسندیدہ نہیں ہو سکتا جن کی تعلیم **"لا تــزال لسـانـک رطبا بذکر اللّٰه"** ہے (یہ حدیثِ ترمذی ہے کہ تمہاری زبان ہر وقت ذکرِ خداوندی سے تر رہنی چاہئے) نیز حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ جس گھر میں ذکر اللہ ہوا اور جس گھر میں نہ ہوا ان دونوں کی مثال زندہ اور مردہ کی ہے (بخاری ومسلم) پھر خود حضورؐ کی شان بھی یہ ذکر ہوئی ہے کہ آپ اپنی تمام اوقات ذکرِ الٰہی میں مشغول رکھتے تھے۔ (بخاری شریف)

اس کے بعد گذارش ہے کہ اس استحبابِ حنفیہ کو حدیث **"الیس اذا حاضت لم تصل ولم تصم"** کے خلاف سمجھنا موزوں نہیں کیونکہ مقصد تلافی نہیں ہے، نماز تو اس کے ذمہ سے ساقط ہی کر دی گئی ہے۔ اس کی تلافی کا سوال بھی نہیں، اور روزہ کی قضا سے خود ہی تلافی ہو جائے گی، اس لئے اس استحبابِ ذکر کو تلافی کیلئے کسی نے بھی نہیں سمجھا، البتہ مصلحتِ ذکر اللہ اور عادتِ نماز کا باقی رکھنا ہے اور دوسرا بڑا فائدہ خدا کی یاد کا دوام اور اس کا ہمہ وقتی تحفظ ہے، جس کے فوائد وبرکات کا حصول یقینی ہے اور گھر کو سرے سے ایک بڑے وقت کیلئے ذکر اللہ سے محروم کر دینا اس گھر کو بھی میت کے حکم میں کر دینا ہے جو ایک مومن ومومنہ کی شان نہیں ہے بلکہ عجب نہیں کہ حنفیہ کی دقتِ نظر نے یہ فیصلہ حدیثِ مذکور ہی سے اخذ کیا ہو، یعنی حضور نے یہ فرما کر کہ ایک وقتِ خاص میں اتنی بڑی سعادتوں سے محروم ہونے کے سبب سے تمہارا دین ناقص ہو جاتا ہے، اس طرف اشارہ اور توجہ دلائی ہو کہ چھوٹی سعادتوں کے حصول سے غفلت نہ برتیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم

شرح الفاظ حدیث: **"یا معشر النساء؟"** لیث سے منقول ہے کہ معشر ہر اس جماعت کو کہتے ہیں جن کے احوال ومعاملات یکساں قسم کے ہوں۔ محقق عینی نے لکھا:۔ احمد بن یحییٰ سے منقول ہوا کہ معشر، نفر، قوم اور رہط سب کے معنی جماعت کے ہیں، ان ہی کے الفاظ سے ان کا کوئی مفرد نہیں ہے اور یہ سب صرف مردوں کیلئے بولے جاتے ہیں، مگر حدیث رسول میں معشر کا اطلاق عورتوں کیلئے ہوا، اس لئے احمد بن یحییٰ کی مذکورہ تحقیق نا قابلِ قبول ہے حافظ نے لکھا کہ شاید ان کی مراد مطلق لفظ سے ہو اور حالتِ تقیید میں عورتوں کیلئے بھی اطلاق جائز سمجھا ہو جیسے یہاں معشر النساء بولا گیا ہے، معشر کے جمع معاشرہ آتی ہے۔

اکثر عورتیں جہنم میں: **"اُریتکن اکثر اهل النار"** یعنی حق تعالیٰ نے مجھے دکھایا کہ تم میں سے زیادہ تعداد دوزخ میں داخل ہے، محقق عینی نے لکھا کہ یہ بات شبِ معراج میں حضور علیہ السلام کو دکھلائی گئی ہے اور حضرت ابن عباسؓ سے اس طرح روایت ہے کہ مجھے دوزخ دکھلائی گئی تو میں نے دیکھا کہ اس میں اکثریت عورتوں کی ہے، حافظ نے لکھا کہ حدیث ابن عباسؓ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ روایتِ مذکورہ کا واقعہ نمازِ کسوف کی حالت میں پیش آیا ہے، جیسا کہ جماعت نمازِ کسوف کے باب میں وضاحت کے ساتھ آئے گا (ان دونوں باتوں میں کوئی

تضاد نہیں۔ ممکن ہے دونوں مواقع پر آپ نے ایسا دیکھا ہوگا)

محقق عینی نے اس حدیث کے اشکال کا کہ ہر جنتی کو جنت میں دو بیویاں انسانوں میں سے ملیں گی (اگر جہنم میں عورتوں کی کثرت ہے تو جنت میں کثرت نہ رہے گی) جواب دیا کہ شاید یہ کثرت وقوع شفاعت کے بعد ہو جائے گی (یعنی مردوں کی طرح گنہگار عورتیں بھی جہنم میں داخل ہوں گی اور بہ نسبت مردوں کے وہ زیادہ بھی ہوں گی، جس کا لازمی نتیجہ جنت میں اس کے برعکس ہوگا، مگر کچھ سزا بھگتنے کے بعد جب شفاعت کی وجہ سے دوزخ سے ان کا اخراج اور دخولِ جنت ہوگا تو عورتیں وہاں زیادہ ہو جائیں گی اس لئے ایک ایک جنتی کے نکاح میں دو دو آ جائیں گی، مگر واضح ہو کہ جہنم کا کم سے کم عذاب بھی نہایت شدید اور نا قابلِ برداشت ہوگا حتیٰ کہ اس کے پہلے ہی لمحہ میں انسان دنیا کی برسہا برس کی راحتوں اور نعمتوں کو بھول جائے گا، اس لئے احادیثِ شفاعت وغیرہ کی وجہ سے گناہوں پر جرأت نہ ہونی چاہئے کہ یہ خود ہزار گناہوں سے بڑا گناہ ہے۔ **اعاذنا اللّٰہ منھا**

ایمان وکفر کا فرق: یہاں جو کچھ ذکر ہوا وہ ایمان والے مردوں اور عورتوں کا ہے کفار ومشرکین سے بحث نہیں، یعنی ایمان کے ساتھ ذرہ برابر بھی کفر وشرک نہ ہونا چاہئے ورنہ شرک وکفر کی ذرا سی آمیزش بھی ساری دولتِ ایمان کو برباد کر دیتی ہے، **ان اللّٰہ لا یغفران یُشرک بہ** (اللہ تعالیٰ مشرک کی بخشش نہیں کریں گے اور اس کے سوا ہر چھوٹے بڑے گناہ کو بھی چاہیں گے تو بخش دیں گے)۔

الذین آمنوا ولم یلبسوا ایمانھم بظلم الآیہ، جو صحیح طور سے ایمان لائے، اور پھر کبھی بھی ایمان وعقائدِ صحیحہ کے ساتھ شرک وکفر کی کوئی بات نہ ملائی، تو صرف وہی خدا کے عذاب سے مامون ومحفوظ ہوں گے، اور صرف وہی خدا کے یہاں ہدایت یافتہ سمجھے جائیں گے، اس لئے ایمان وعقائد کی درستی سب سے پہلا اور نہایت عظیم الشان فریضہ ہے اس کے بعد اعمال کی درستی بھی بہت اہم ہے کہ گناہ اور بد اعمالیاں بھی خدا کے عذاب کی مستحق بناتی ہیں، اگرچہ وہ عذاب کفر وشرک کے ابدی عذاب کی طرح نہ ہوگا۔

علم وعلماء کی ضرورت: ایمان وعقائدِ صحیحہ کا تعلق چونکہ صرف علمِ صحیح سے ہے اس لئے علومِ نبوت کی تحصیل ضروری ہے، اگر یہ نہ ہو سکے تو علماء ربانیین سے تعلق اور استفادہ کرنا چاہئے، اور علماءِ دنیا، علماءِ سوء وناقص علم والوں سے بہت دور رہنا چاہئے، ان سے بجائے نفع کے نقصانِ دین ہوگا، اس زمانہ میں حضرت تھانویؒ نے اردو داں مسلمانوں کیلئے مکمل دین وشریعت کو نہایت سہل انداز میں پیش کر دیا ہے، اس سے فائدہ نہ اٹھانا بڑی محرومی ہے اس کے بعد مزید علمی ترقی کیلئے دوسرے اکابر علماء کی تصانیف کا مطالعہ کرنا چاہئے، پھر چونکہ معصوم علماء بھی نہیں ہیں، اور بڑے بڑوں سے بھی بعض بعض غلطیاں ہوئی ہیں، اور ہوتی رہیں گی، اس لئے کسی غلطی کی وجہ سے بدگمانی یا بدگوئی کا ارتکاب ہرگز نہ کیا جائے اور ایسی اغلاط کی جب بھی علماءِ حق قرآن وسنت کے معیار پر پیش کر کے تصحیح کریں تو اس کو شرحِ صدر اور خوش دلی کے ساتھ قبول کر لینا چاہئے، **واللّٰہ الموفق لما یحب ویرضی**۔

جہنم میں زیادہ عورتیں کیوں جائیں گی؟

عورتوں کے اس سوال پر حضور اکرمؐ نے فرمایا دو بڑی وجہ سے، ایک تو یہ کہ تم بات بہانے دوسروں پر لعنت و پھٹکار کی بھرمار کرتی رہتی ہو، دوسرے تم اپنے شوہر وغیرہ محسنوں کی ناشکری کرنے کی عادی ہو، (یعنی تم چونکہ دوسروں پر لعنت و پھٹکار ڈالتی ہو، جس کے معنی خدا کی رحمت سے دور ہونے کے ہیں، اس لئے اسی جیسی سزا بھگتو گی کہ جہنم میں وہی جائے گا جو خدا کی رحمت سے ہزاروں کوس دور ہوگا، تم نے اپنی زبان کو خلافِ شریعت چلایا تھا اور دوسرے مسلمان مردوں عورتوں پر لعنت بھیجی تھی، جو کسی مسلمان مرد وعورت کیلئے جائز نہیں اور سخت گناہ ہے اس لئے سزا بھی ایسی ہی سخت ملے گی، دوسرے تم کسی محسن اور خصوصیت سے شوہر کے احسانات کی بے قدری کرتی ہو اور اس کو الٹا مکدر

کرتی ہو یا ذلیل کرتی ہو، اس لئے اس کے بدلہ میں تمہاری آخرت کی زندگی ذلت آمیز اور مکدر کر دی جائے گی، حدیث میں آتا ہے کہ عورتوں کی فطرت اس قدر احسان فراموش ہوتی ہے کہ ساری عمران کیساتھ بھلائی کرو، پھر کوئی بات بگڑ جائے تو کہیں گی، میں نے تم سے کبھی کوئی خیر اور بھلائی نہیں دیکھی (بخاری ص ۸۳۷ باب کفران العشیر)

اس کے بعد حضور علیہ السلام نے بنظر اصلاح عورتوں کے ایک[1] مزید نقص وعیب کا بھی احساس دلایا کہ میں نے کسی کو دین وعقل کی کمی کے باوجود تمہارے جیسا نہیں دیکھا کہ بڑے سے بڑے سمجھدار اور باتدبیر مرد کی عقل وخرد کو بھی خراب کر کے رکھ دیتی ہو (یعنی عورتوں کے مکروکید اور ان کی فتنہ سامانی وریشہ دوانیوں کے مقابلہ میں مردوں کی عقلیں بیکار ہو کر رہ جاتی ہیں،

حدیث میں آتا ہے کہ میرے بعد مردوں کیلئے کوئی فتنہ عورتوں کے فتنہ سے زیادہ ضرررساں نہ ہوگا، شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ ان ہی کے ذریعہ سے شیطان کو مردوں کے ایمان وعقل پر چھاپہ مارنے کے مواقع زیادہ آسانی سے حاصل ہوتے ہیں۔"والنساء حبالة الشیطان" (عورتیں شیطان کا جال ہیں)

نقصان دین وعقل کیا ہے؟

عورتوں کے اس سوال پر حضور اکرمؐ نے فرمایا:۔کیا ایسا نہیں ہے کہ عورت کی شہادت مرد کی شہادت سے آدھی مانی گئی؟ (کہ دو عورتوں کی شہادت ایک مرد کے برابر ہوتی ہے اور اس کی وجہ بھی حق تعالیٰ نے بتلادی کہ ایک بھول جائے تو دوسری یاد دلادے گی۔معلوم ہوا کہ ان میں بھول کا مادہ زیادہ ہوتا ہے، جو ایک قسم کا نقصان عقل ہی ہے۔)

"اس پر عورتوں نے عرض کیا کہ حضورؐ نے صحیح فرمایا، آپ نے فرمایا، بس یہ ان کے نقصانِ عقل ہی کے سبب سے تو ہے پھر فرمایا:۔کیا عورت حیض کے دنوں میں نماز وروزہ (جیسے عظیم ارکانِ دین) سے محروم نہیں ہو جاتی؟ عورتوں نے عرض کیا بیشک ایسا ہی ہوتا ہے، آپ نے فرمایا پھر یہ ان کے نقصانِ دین ہی کا سبب تو ہے۔

باکمال عورتیں

محقق عینی نے لکھا:۔بظاہر اس حدیث سے معلوم ہوا کہ دنیا کی ساری ہی عورتیں عقل ودین کے لحاظ سے ناقص ہوتی ہیں، حالانکہ دوسری حدیث سے عورتوں کے کمال کا بھی ثبوت ملتا ہے، حضور علیہ السلام نے فرمایا:۔مردوں میں سے تو بہت سے لوگ باکمال ہوئے مگر عورتوں میں سے صرف دو کامل ہوئی ہیں۔حضرت مریم بنت عمران (والدہ صاحبہ حضرت مسیح علیہ السلام، اور حضرت آسیہ بنت مزاحم (فرعون کی بیوی)۔

روایتِ ترمذی ومسند احمد میں چار کا ذکر ہے، فرمایا:۔نساءِ عالمین میں سے چار ہی کا فخر وشرف تمہارے لئے بہت کافی ہے جو یہ ہیں:۔حضرت مریم، حضرت آسیہ، حضرت خدیجہ، حضرت فاطمہؓ، اس کا جواب بعض علماء نے یہ دیا کہ کچھ افراد کی وجہ سے مذکورہ کلیہ پر اثر نہیں

---

[1] محقق عینی وحافظ ابن حجر نے اس موقع پر علامہ طیبیؒ کا قول نقل کیا ہے کہ حضور علیہ السلام نے پہلے تو استحقاق جہنم کی دو وجہ ذکر کیں، پھر بطور صنعت استتباع کے ان قابلِ مذمت باتوں کے ساتھ ایک اور قابلِ مذمت امر اور عجیب تر وصف بھی عورتوں کا ذکر فرمادیا کہ باوجود ان کے ناقصات العقل والدین ہونے کے بھی کامل العقل پختہ کار مردان کے مطیع ومنقاد بننے پر مجبور ہو جاتے ہیں لیکن حافظؒ نے فیہ نظر کہہ کر اس توجیہ کو مرجوح قرار دیا ہے، پھر اپنی رائے لکھی کہ بظاہر یہ بات بھی عورتوں کے اکثر اہل النار ہونے کے اسباب میں سے بتلائی گئی ہے اس لئے کہ جب وہ ایک پختہ کار سمجھدار ومدبر عاقل مرد کی عقل وتدبیر کو بیکار کر کے رکھ دیتی ہیں، حتی کہ وہ نامناسب، ناجائز وغیر موزوں طریقہ اختیار کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے، تو وہ بھی اس کے ناجائز فعل کے گناہ میں شریک ہو گئیں، بلکہ خود سبب گناہ ہونے کی وجہ سے اس مرد سے بھی زیادہ گناہ کے بوجھ سے لدھ گئیں اور اس لئے دخولِ نار کی بھی زیادہ سزاوار ہوئیں۔محقق عینی کی رائے یہ ہے کہ اس میں عورتوں کی مذمت سے زیادہ اظہار تعجب کا پہلو نمایاں ہے۔(عمدہ ۲/۹۸، وفتح ص ۱/۲۹۸)

پڑتا کیونکہ وہ بہت کم اور نادر ہیں، دوا بہتر جواب یہ ہے کہ کسی بات کا حکم اگر کلِ نوع پر بھی کیا جائے تو یہ ضروری نہیں کہ وہ حکم اس کے ہر ہر فرد پر لاگو ہو جائے اور کچھ افراد بھی اس سے نہ بچ سکیں (عمدہ ص ۲/۹۸)

پھر یہ بھی حقیقت ہے کہ اگر عورت صلاح وتقویٰ اور اخلاقِ فاضلہ سے مزین ہو تو وہ مرد کیلئے بہترین متاعِ دنیا ہے، جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے اور قرآن مجید میں بھی ایسی عورتوں کی مدح کی گئی ہے ارشاد ہے: **"فالصالحات قانتات حافظات للغیب بما حفظ اللّٰہ"** (نیک عورتیں شوہروں کی تابعدار ہوتی ہیں اور اللہ کے حکم کے موافق ان کے پیٹھ پیچھے مال وآبرو کی حفاظت کرتی ہیں۔

بحث مساواۃ مردوزن

اس سے پہلے آیت **الرجال قوامون علی النساء** ہے، جس میں عورتوں کے مقابلہ میں مردوں کی برتری وفضیلت واضح کی گئی ہے، اس کا شانِ نزول یہ ہے کہ ابتداء میں حضور علیہ السلام کا رجحان بھی مساوات کی طرف تھا، چنانچہ ایک صحابیہ نے اپنے شوہر کی بہت زیادہ نافرمانی کی تو اس نے ایک طمانچہ مار دیا، صحابیہ نے اس کی شکایت اپنے باپ سے کی، اور انھوں نے حضور علیہ السلام کی خدمت میں مرافعہ کیا، آپ نے فیصلہ فرمایا کہ وہ شوہر سے بدلہ لیوے، اس وقت یہ آیت اتری کہ مردوں کا حق اوپر ہے، اس لئے بدلہ نہیں لے سکتی اس پر حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ ہم نے کچھ چاہا اور اللہ تعالیٰ نے کچھ اور چاہا، اور جو کچھ اللہ نے چاہا وہی بہتر ہے (تفسیر ابن کثیر ص ۴۹۱/ا وفوائد عثانی ص ۱۰۷)
رحمت دوعالم حضور علیہ السلام نہ صرف مرد وعورت کو مساوی درجہ دینا چاہتے تھے، بلکہ بعض امور میں ان کو ترجیح بھی دینا چاہتے تھے، چنانچہ فرمایا:۔ اپنی اولاد کو دینے میں برابری کیا کرو اور میں تو کسی کو فضیلت وترجیح دیتا تو عورتوں کو دیتا (انوار المحمود ص ۲/۳۵۷، بحوالہ بیہقی وغیرہ) پھر اس سے بھی زیادہ فضیلت عورتوں کیلئے یہ ثابت ہوئی کہ حضور علیہ السلام نے اپنے لئے دنیا کی تین محبوب ترین چیزوں میں سے ان کو بھی شمار فرمایا۔

عورتیں مردوں کیلئے بڑی آزمائش ہیں

حضرت شاہ صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ یہ تو ایک عام بات ہے مگر ان کے سبب تو انبیاء علیہم السلام تک بھی آزمائش میں مبتلا کئے گئے ہیں، اور چونکہ انبیاء کی آزمائش دوسروں کی نسبت سے زیادہ سخت ہوتی ہے، اور سب سے زیادہ سخت ابتلاء وہ ہے جو کسی کو اپنے گھر اور قبیلہ ہی کی طرف سے پیش آئے، اس لئے ہر نبی کی آزمائش عورتوں کی طرف سے بھی ضرور پیش آئی ہے، اسی قبیل سے حضور اکرمؐ کیلئے بیتِ نبوت کے اندر ہی افک کا واقعہ پیش آیا، جو آپ کی محبوب ترین زوجہ مطہرہ ومقدسہ کے بارے میں تھا، اس میں حکمت الٰہیہ حضور کا غیر معمولی صبر وضبط اور احکامِ شرع پر ثبات واستقامت اور اس کی حدود سے سرِ مو تجاوز نہ کرنے کا نمونہ دکھلانا تھا۔ ایسے ہی حضرت آدم علیہ السلام کو حضرت حواءؑ کی وجہ سے ملامتِ خداوندی کا مستوجب ہونا پڑا۔

حضرت نوح ولوط علیہما السلام کی بیویاں غیر مومن اور کافر تھیں، پھر حضرت نوح علیہ السلام کی بیوی تو بدزبان بھی تھیں اور حضرت کو پاگل ومجنون کہتی تھیں، حضرت لوط کی بیوی گھر کے راز غیروں پر افشاء کرتی تھیں، اس کے باوجود...... اولوالعزم پیغمبروں کو مبتلا کیا گیا کہ صبر وبرداشت کریں، ان کے ساتھ ایک گھر میں رہیں، ساتھ کھائیں پئیں، اس سے بڑا ابتلاء ان کیلئے کیا ہو سکتا تھا، (تفصیل تفسیر ابن کثیر وغیرہ میں دیکھی جائے) حضرت ابراہیم علیہ السلام حضرت سارہ وہاجرہ کے جھگڑوں کی وجہ سے حضرت ہاجرہؑ کو لے کر گھر سے نکلنے پر مجبور ہوئے (حضرت یوسف علیہ السلام کو امرأۃ عزیز کی وجہ سے جیسا کہ کچھ ابتلاءِ عظیم[1] پیش آیا سورہ یوسف میں اس کی تفصیل کافی ہے حضرت موسیٰ علیہ السلام

[1] اس واقعہ سے عورتوں کے قسما قسم مکروکید اور مردوزن کے اختلاط ویکجائی کے خطرناک نتائج پر بھی روشنی پڑتی ہے اور یہ کہ اگر عورت کسی برے ارادے پر اتر آئے تو وہ کس حد تک جا سکتی ہے، اور مرد کیلئے ایسی حالت میں بجز باری تعالیٰ کی دستگیری کے، اس کے شیطانی جال سے بچنے کی کوئی صورت نہیں بن سکتی، برخلاف اس کے حق تعالیٰ

کو بھرے مجمع میں عین خطبہ کے وقت ایک عورت نے تہمت لگائی، جو قارون کی سکھلائی بہکائی تھی، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی آزمائش حضرت والدہ ماجدہ مریمؑ کے ذریعہ ہوئی کہ ان کو لوگوں نے متہم کیا تھا (فیض الباری ص ۱۰۶/۴) چونکہ عورتوں کی وجہ سے گھر کے اندر فتنے سر اٹھاتے

نے عورتوں کو مردوں کی دراز دستیوں سے بچنے کیلئے بہت سے محفوظ قلعے اور بچاؤ کی صورتیں مہیا کر دی ہیں، یہ اور بات ہے کہ خود عورتیں ہی اپنی نا سمجھی یا ناعاقبت اندیشی سے ان حصاروں کو توڑ کر بے کار بنا دیں، حق تعالیٰ نے ضرورتوں کے پیش نظر باہمی رہن سہن اور معاشرہ کی صرف ایک شرط پر گنجائش دی ہے کہ مردوں کی عورتوں پر اور ان کی اُن پر للچائی ہوئی نظریں نہ پڑیں، اگر ایسا ممکن نہ ہو تو ہرگز اجازت نہیں کیونکہ اس سے معاشرے کی تباہی اور دارین کی رسوائی و روسیاہی لابدی و یقینی ہے۔

حضرت یوسف علیہ السلام کے قصہ میں امرأۃ العزیز اور اس کی ہم مشرب عورتوں کے نقصانِ عقل و دین کے مظاہرے اور ان کے تریا چرتر سب ہی سامنے آجاتے ہیں، پھر بھی صاحبِ ترجمان القرآن کی یہ اپچ نا قابلِ فہم ہے کہ عورتیں تو نہایت معصوم ہوتی ہیں، اور صرف مرد ہی ان کو اپنے جال میں پھنسانے کی تدابیر کیا کرتے ہیں، نمبروار دیکھئے اور پھر انصاف سے فیصلہ کیجئے۔

(۱) سب سے پہلے جب حضرت یوسف علیہ السلام کے عالمِ جوانی کا آغاز ہوتا ہے تو مراودت کی ساری صورتیں عورت کی طرف سے ظاہر ہوتی ہیں۔

(۲) حق تعالیٰ کے فضل و کرم سے عورت کی برائی و بے حیائی کے منصوبے ناکام ہوتے ہیں۔

(۳) عزیزِ مصر کے سامنے اس کی بیوی الٹا الزام حضرت یوسف علیہ السلام پر لگا دیتی ہے جو بعد تحقیق غلط ثابت ہوتا ہے اور عزیز خود ہی پکار اٹھتا ہے کہ یہ سب کچھ عورتوں کے مکر ہیں، اور تمہاری چالیں تو غضب کی ہوتی ہی ہیں، اور اے عورت! تو ہی خطا کار ہے۔

(۴) شہر کی دوسری عورتیں بھی اس معاملہ سے اپنے خاص انداز میں دلچسپی لیتی ہیں تو عزیز کی بیوی ان کی چال پہچان لیتی ہے اور ان کو نیچا دکھانے کی تدبیر میں لگ جاتی ہے۔

(۵) وہ عورتیں بھی حسبِ اعتراف مولانا آزاد اپنے چرتر دکھلاتی ہیں۔

(۶) عزیز کی بیوی ان سب کے سامنے اعتراف کرتی ہے کہ میں نے اس جوان کو پھسلانے کی بہت کوشش کر لی مگر وہ ٹس سے مس نہ ہوا بلکہ کوہِ استقامت بنا رہا۔

(۷) حضرت یوسف علیہ السلام عورتوں کے مسلسل اور ختم نہ ہونے والے مکر و کید کے سلسلہ سے گھبرا کر بارگاہِ خداوندی میں ان کے ہٹانے کی دعا فرماتے ہیں۔

(۸) حضرت یوسف علیہ السلام کا خوف کہ عورتوں کے مکر و جال میں پھنس کر میں بھی کہیں جاہلوں اور کم عقلوں میں نہ ہو جاؤں۔

(۹) حق تعالیٰ کی طرف سے استجابتِ دعا اور عورتوں کے مکر و کید کا خاتمہ کرنا۔

(۱۰) حضرت یوسف کا قید خانہ سے بادشاہ کے نام پیغام میں بھی ظاہر کرنا کہ میرا رب ان عورتوں کے مکر و کید سے واقف ہے۔

(۱۱) دربارِ سلطانی میں امرأۃ عزیز کا اعتراف کہ میں نے ہی حضرت یوسف کو پھسلانے کی کوشش کی تھی اور وہ پکے راست باز تھے۔

(۱۲) حضرت یوسف کو جب یہ بات پہنچی کہ حقیقت نکھر کر سب کے سامنے آچکی ہے تو فرمایا:۔ میرا مقصد یہی تھا کہ قید خانہ چھوڑنے سے قبل ہی عزیزِ مصر کو اطمینان کرادوں کہ میری طرف سے اس کے معاملہ میں کوئی خیانت ہرگز نہیں ہوئی (یعنی جس کی غلطی و سعی خیانت تھی، وہ بھی معلوم ہوگئی کہ وہ خود اعتراف کر چکی ہے) حضرت علامہ عثمانیؒ نے لکھا:۔ یعنی اتنی تحقیق و تفتیش اس لئے کرائی کہ پیغمبرانہ عصمت و دیانت بالکل آشکارا ہو جائے اور لوگ معلوم کرلیں کہ خائنوں اور دغابازوں کا فریب اللہ چلنے نہیں دیتا، چنانچہ عورتوں کا فریب نہ چلا، آخر حق حق ہو کر رہا۔ (فوائد ص ۳۱۲)

محدث ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے یہی تفسیر حضرت ابن عباسؓ سے نقل کی ہے اور یہی قول مجاہد، سعید بن جبیر، عکرمہ، ابن ابی الہذیل ضحاک حسن قتادہ اور سدی کا بھی ہے (تفسیر ابن کثیر ص ۴۸۱/۲)، لیکن خود ابن کثیر نے بہ تبعیت اپنے استاذ حافظ ابن تیمیہؒ کے یہ مقولہ بھی امرأۃ العزیز کا قرار دیا ہے، اور چونکہ دونوں کے کلام میں کوئی فاصل نہیں ہے اس لئے ایک ہی کا کلام قرار دینے کو زیادہ صواب ثابت کرنے کی سعی کی ہے حالانکہ قرآن مجید میں بطور اختصار ایسے حذف و تقدیر کی مثالیں کم نہیں ہیں، دوسرے دونوں کے کلام میں بھی نمایاں فرق ہے جو ایک پیغمبر اور عامی کے کلام میں ہونا بھی چاہئے، اور امرأۃ العزیز کی طرف سے عدمِ خیانت کا دعویٰ بھی باوجود اقرارِ مراودت وغیرہ بے محل ہے۔

تیسری تفسیر ابوحیان کی ہے کہ لم اخنہ کی ضمیر غائب کا مرجع بجائے عزیز کے حضرت یوسف ہوں یہ بھی بہت مستبعد ہے کیونکہ ان سے اس کا کوئی رشتہ وعلاقہ تھا ہی نہیں، جس کے بارے میں امانت و خیانت کا سوال پیدا ہوا اور اس کو بجائے اپنے شوہر کے حضرت یوسف علیہ السلام کو مطمئن کرنا مقدم یا ضروری ہوتا۔ حیرت ہے کہ محترم حضرت مولانا حفظ الرحمٰن صاحبؒ نے بھی اسی ابوحیان والی تفسیر کو اختیار کر لیا، جو سب سے زیادہ مرجوح اور غیر معقول ہے اور پھر آخر میں حضرت یوسف علیہ السلام کا مقولہ قرار دینے کی سب سے اعلیٰ توجیہ و تفسیر کو عام مفسرین کی تفسیر بتلایا، جو ہم لکھ چکے ہیں کہ اکابر امت کی تفسیر ہے۔

یہاں طباعت کی ایک اہم غلطی بھی ہوگئی ہے طبع پنجم ۵۸ء کے ص ۲۸۰ سطر ۱۹۔ اور طبع جدید عکسی ۶۵ء کے ص ۳۱۰ سطر ۳ میں بجائے ''اسی طرح عزیز کی جانب'' کے اسی طرح عزیز کی بیوی کی جانب چھپ گیا ہے، تفسیر مظہری اور تفسیر بیان القرآن حضرت تھانویؒ میں بھی ذلک لیعلم سے مقولہ حضرت یوسف علیہ السلام کا ہی قرار دیا گیا ہے وھو الحق وھو احق ان یتبع، واللہ الموفق جل مجدہٗ

نوٹ:۔ اوپر کی بحث پڑھ کر ناظرین احساس کریں گے کہ حدیث کی طرح تفسیری کام بھی پوری تحقیق کے ساتھ ہونا باقی ہے، جو اکابر امۃ مفسرین و محدثین کے ارشادات کی روشنی میں انجام دیا جائے۔ اور نئے تراجم و تالیفات نے اس ضرورت کو اور بھی نمایاں کر دیا ہے، کیونکہ اگر ہم اسی طرح ترکِ قدیم و اخذِ جدید کی روشنی پر قائم رہے تو اصل قرآنِ کریم سے بہت دور ہوتے چلے جائیں گے۔ واللہ المستعان

ہیں اس لئے ظاہر ہے مردسکون کی زندگی سے محروم ہو جاتے ہیں اور اس کا وبال عورتوں پر پڑتا ہے، اسی لئے اسلام نے اس بلاءِ عظیم کا علاج صبر تجویز کیا ہے، اور انبیاء علیہم السلام کا اسوہ بھی پیش کر دیا ہے تا کہ اس علاج کو نا قابل عمل نہ سمجھا جائے اور غالبًا اسی لئے حدیث میں آتا ہے" ما زال جبریل یو صینی بالنساء حتی ظننت انه سیحرم طلاقهن" (حضرت جبریل علیہ السلام مجھ کو ہمیشہ عورتوں کے ساتھ صبر و برداشت اور حسن سلوک کی نصیحت و تلقین کرتے رہے حتی کہ مجھے یہ خیال ہونے لگا کہ شاید اب اجازتِ طلاق کی کوئی صورت ہی باقی نہ رہے گی) یعنی اخلاقی حدود کے آخری سرے تک جانا پڑے گا، تب کہیں اس اجازت کا فائدہ حاصل کیا جا سکے گا، اس سے پہلے نہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث و نظر: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا میں نے روایات میں دیکھا کہ حضرت حواؑ جب دنیا میں اتریں اور حیض کی صورت پیش آئی تو حضرت آدمؑ سے عرض کیا، انھوں نے جناب باری میں اس کی وجہ دریافت کی تو وحی سے بتلایا گیا کہ یہ بطورِ عتاب ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ میرے نزدیک یہ عتاب اس دارِ دنیا[1] کے ساتھ مخصوص ہے، جو یہاں آیا ہے وہ اس قسم کی تکالیف میں بطور عتابِ الٰہی مبتلا ہوگا، پھر جو مکلّف انسان و جن یہاں کی زندگی میں کفر و معاصی کے ساتھ ملوث ہوگا وہ دارِ آخرت میں انواعِ عذاب کا بھی مستوجب ہوگا، اور جو ایمان اور اعمالِ صالحہ سے بہرہ ور ہوگا، دنیوی خرافات و ممنوعات لذات کو ترک کر کے دارِ آخرت کی طرف کوچ کر لے گا اور یہاں سے ہجرت کر کے اپنے وطنِ اصلی کی طرف لوٹ جائے گا، تو وہ اس عتاب کدہ سے نکل کر دار النعیم میں پہنچ جائے گا۔

مزید فرمایا کہ اسی طرح حضرت آدم و حواء علیہما السلام نے جب جنت میں ممنوع دانہ کھالیا، اور براز کی حاجت ہوئی تو حضرتِ حق نے ارشاد فرمایا کہ یہاں سے اتر جاؤ، یہ الواث و نجاستوں کی جگہ نہیں ہے، اس کی جگہ دنیا ہے، چنانچہ اسی وقت ان دونوں کو اعضاءِ بول و براز کی ضرورت و غایت کا بھی احساس ہوا جس کی طرف قرآن مجید میں آیت فلما ذا قا الشجرة بدت لهما سو اٰتهما (اعراف) اور آیت فا کلا منها فبدت لهما سو آتهما (طٰہٰ) سے اشارہ کیا گیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

ترک صلوٰۃ وصوم کی وجہ

حیض و نفاس والی عورتیں ان حالتوں میں نہ نماز پڑھ سکتی ہیں نہ روزہ رکھ سکتی ہیں کیونکہ نماز کیلئے تو طہارت شرط ہے اور روزہ کا ترک تعبدی ہے کہ حکمِ خداوندی ہونے کی وجہ سے ترک ضروری ہے خواہ اس کی بظاہر کوئی وجہ و دلیل نہ بھی معلوم ہو، اور چونکہ ترکِ نماز کی وجہ ظاہر تھی اور ترکِ صوم کی وجہ مخفی اسی لئے امام بخاری نے صرف ترکِ صوم کا ذکر کیا ہے، دوسری وجہ امام بخاری کیلئے یہ ہو سکتی ہے کہ نماز کا ترک مطلقاً تھا کہ اس کی پھر طہارت کے بعد قضاء بھی نہیں ہے، اور روزہ کی قضاء ہے اس لئے اس کو ذکر کیا (عمدہ ۲/۹۲)

حافظ نے لکھا:۔ محدث ابن رشید وغیرہ نے فرمایا کہ امام بخاریؒ اپنی عادت پر چلے ہیں کہ مشکل کو واضح کیا اور واضح بات کو ترک کر دیا، کیونکہ ترکِ صلوٰۃ کی بات شرطِ طہارت کی وجہ سے واضح تھی، اور صوم میں چونکہ طہارت شرط نہیں اور اس کا ترک تعبدِ محض ہے اس لئے اس کو صراحت سے لکھا۔ (فتح ص ۱/۲۷۸)

---

[1] حضرت شاہ صاحبؒ کا اشارہ اس طرف ہے کہ جنت کے لحاظ سے یہ دنیا محل انجاس والواث ہے، اگرچہ عالمِ آخرت کے لحاظ سے یہاں خیر و شر، طہارت و نجاست، ایمان و کفر اور طاعت و معصیت کا مجموعہ ہے، یعنی اچھائی و برائی ملی جلی ہے، پھر اس کے بعد عالمِ آخرت اور دار الجزاء میں دو عالم الگ الگ ہوں گے، ایک وہ جہاں صرف خیر، طہارت، تقدس، نیکی اور انواع و اقسام کی نعمتیں ہوں گی وہ دار النعیم یا جنت کہلائے گی دوسرا وہ جہاں صرف شر، نجاست، تلوث، برائی اور انواع و اقسام کے عذاب اور تکالیف ہونگی اس کو دار العذاب یا جہنم کہیں گے، اور یہ سارا علاقہ ساتویں آسمان تک جہنم کا ہے جس میں ہم رہتے ہیں اور اس کے اوپر علاقہ جنت کا ہے اس لئے خدا کے نیک بندوں کو اس جہان سے ہجرت کر کے اوپر کے جہان میں پہنچنے کی سعی کرنی ہے، اور اس کا واحد طریقہ صحیح و معتمد تعلیماتِ نبویہ پر عمل پیرا ہونا ہے یہ بھی حضرتؒ فرمایا کرتے تھے کہ الحمد للہ ہمیں اور ہمارے اکابر کو علوم نبوت کی صحیح روشنی ملی ہے اگرچہ عمل کے میدان میں ہمارے اندر بھی بہت سی کوتاہیاں آگئی ہیں، ان کو دور کرنے کی فکر علماء و عوام سب کو کرنی چاہئے۔ اللّٰهم و فقنا لما تحب و ترضى

محقق امام الحرمین شافعیؒ نے بھی یہی کہا کہ عدم صحتِ صلوٰۃ معقول المعنیٰ ہے نماز میں شرط طہارت کی وجہ سے، اور روزہ کا صحیح نہ ہونا غیر مدرک المعنیٰ امر ہے (نقلہ النووی فی شرح المہذب)

ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے اس بارے میں ان سب سے الگ ہے آپ نے فرمایا کہ طہارت دونوں میں ضروری ہے بلکہ سب عبادات میں اس کی رعایت ہے، چنانچہ حج کے بعض مناسک میں بہ تصریح فقہاء واجب ہے اور بعض میں سنت ہے جیسے سترِ عورت کہ وہ اگرچہ خارج اور اکثر احوال میں بھی فرض ہے، مگر خاص طور سے نماز و واجباتِ حج میں بھی شرط کے درجہ پر رکھی گئی ہے، اس طرح گویا اسلام کی دو بڑی عبادتوں میں تو طہارت کا ضروری ہونا تسلیم ہو چکا، اور مجھ پر یہ امر بھی واضح ہوا ہے کہ وہ روزہ میں بھی شرعاً ملحوظ و معتبر ہے اگرچہ کسی کو اس پر تنبہ نہیں ہوا ہے اور اسی کی طرف جنبی کے بارے میں حدیث **لا صوم لہ** اور پچھنے لگوانے کیلئے حدیث **افطر الحاجم و المحجوم** میں اشارہ ہے، اور یہ ایسا ہے جس طرح روزہ میں غیبت افطارِ معنوی ہے کیونکہ یہ معنیٰ اکلِ لحم ہے، اگرچہ حسًا نہیں ہے۔

غرض جس طرح غیبت سے روزہ میں بنظرِ معنوی کمی آجاتی ہے، مگر نظرِ فقہی میں نہیں آتی اسی طرح میرے نزدیک عدم طہارت سے بھی معنوی و باطنی نقص ہر عبادت میں آجاتا ہے، اور ساری عبادتوں کا کمال طہارت کو مقتضی ہے لہٰذا جس طرح حدث منافی صلوٰۃ ہے، منافی صوم بھی ہے، یہ دوسری بات ہے کہ منافات کی نوعیت جدا جدا ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کی تحقیقِ مذکور کی تائید علامہ محقق محدث کاشانی صاحبِ بدائع سے بھی ملتی ہے، انھوں نے لکھا جنبی کا روزہ صحیح اور حیض و نفاس والی کا غیر صحیح اس لیے ہے کہ حیض و نفاس کی حالت، حدث سے زیادہ شدت و غلظت[1] لئے ہوئے ہے دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ شرعاً تنگی و مشقت اٹھا دی گئی ہے، ظاہر ہے کہ اوّل تو عورتیں خود ہی ضعیف الخلقت اور کمزور ہوتی ہیں، پھر دمِ حیض و نفاس جاری ہونے کی حالت میں اور بھی زیادہ کمزور ہو جاتی ہیں۔ ایسی حالت میں روزہ کی بھی مکلّف ہوتیں تو ان پر بڑی مشقت پڑ جاتی، اس لئے اس حالت میں ان کو اس فریضہ کی ادائیگی سے مستثنیٰ کر دیا گیا، بخلاف جنبی کے کہ اس کو روزہ رکھنے میں کوئی تنگی و مشقت نہ ہوگی۔

صاحبِ بدائع کی دونوں توجیہ عمدہ ہیں، اور پہلی توجیہ سے حضرت شاہ صاحب کی بات بھی اور زیادہ روشنی میں آگئی کہ عدمِ طہارت کے مراتب پر بھی نظر ہونی چاہئے، مثلاً ایک عدم طہارت حدث اصغر (بلا وضو) کی ہے کہ نماز تو نہیں پڑھ سکتے، قرآن مجید پڑھ سکتے ہیں، مسجد وغیرہ میں داخل ہو سکتے ہیں، وغیرہ دوسری حدث اکبر (جنابت) کی ہے کہ تلاوت بھی نہیں کر سکتے، نہ مسجد وغیرہ میں جا سکتے ہیں مگر روزہ رکھ سکتے ہیں، تیسری عدمِ طہارت حالتِ حیض و نفاس کی ہے، جو جنابت سے بھی آگے ہے کہ اس میں روزہ بھی درست نہیں،

جن علماء کی نظر مراتبِ اشیاء اور مراتبِ احکام شرع پر ہے، وہ ان توجیہات کی قدر کریں گے۔

روزہ کی قضا کیوں ہے

حالت حیض و نفاس کی نمازیں قضا نہیں کی جاتیں، پھر صرف روزوں کی قضا کیوں ہے، امام الحرمین نے اس میں بھی کہا کہ ہم اس فرق کی وجہ نہیں جانتے، شریعت کا حکم ہے اور اس کا اتباع بغیر ادراکِ فرق بھی ضروری ہے جیسا کہ ۱۳ باب کے بعد باب "**لا تقضی الحائض الصلوٰۃ**" میں حضرت عائشہؓ کا جواب آئے گا کہ ہمیں قضاء صوم کا حکم کیا جاتا تھا اور قضاء صلوٰۃ کا حکم نہیں کیا جاتا تھا، ابوالزناد نے کہا کہ بہت سے شرعی احکام خلافِ رائے بھی ہوتے ہیں اور یہ بھی ان ہی میں سے ہے۔

---

[1] حافظ ابن حجرؒ نے بھی باب تقضی الحائض المناسک کلہا میں لکھا کہ حائضہ کا حدث، جنبی کے حدث سے اغلظ ہے۔ (فتح ص ۱/۲۸۰) محدث خطابی نے بھی لکھا کہ جنبی کی طرح حائضہ کیلئے بھی قراءتِ قرآن جائز نہیں کیونکہ اس کا حدث جنابت کے حدث سے اغلظ ہے۔ (تحفۃ الاحوذی ۱۲۴)

علامہ نووی نے شرح المہذب میں لکھا کہ نمازیں زیادہ قضا ہوتیں اور ان کی قضا دشوار تھی اس لئے معاف ہوئی، روزے سال بھر میں چند ہی قضا ہوتے ہیں ان کی قضا میں دشواری نہ تھی، اس لئے حکم ہوا۔ ہمارے فقہاءِ حنفیہ نے بھی اکثر یہی وجہ لکھی ہے (عمدہ ص ۱۳۳/۲ وانوار المحمود ۱۱۳/۱)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ طہارت کے بعد وقتی نمازوں کے ساتھ حالت حیض ونفاس کی قضاء نمازوں کا بھی حکم ہوتا تو عمل ڈبل ہوجاتا اور اس کا شاق ہونا ظاہر ہے، بخلاف روزہ کے کہ وہ سال کے باقی خالی گیارہ مہینوں میں بلا مشقت قضا کئے جاسکتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

وجوب قضا بغیر حکم ادا کیوں کر ہے؟

بحث یہ ہے کہ جب حالت حیض منافی صوم تھی اور اس لئے اس پر حکم صوم کا اجراء بھی نہیں ہوا تو قضاء کیسی؟ قضا تو عدم اداء کی تلافی کیلئے ہوتی ہے، جب وقت پر وہ ادا کی مکلف نہ تھی تو قضا کیونکر لازم ہوئی؟

اس کا جواب ان حضرات کی تحقیق پر تو واضح ہے جو کہتے ہیں کہ قضا کا وجوب امرِ جدید سے ہوا کرتا ہے۔ اور ہمارے جمہور مشائخ کے قول پر اس طرح ہے کہ صرف سبب وجوب کا تحقق ہی وجوب قضاء کے لئے کافی ہے، حکمِ ادا کی ضرورت نہیں، یہاں سبب وجوب روزہ کا وقت ہے یعنی ایام رمضان المبارک جس طرح نماز کا سبب وجوب اوقاتِ صلوٰۃ ہوتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

استنباط احکام: حدیث الباب کے تحت بحث کافی طویل ہوگئی تاہم محقق عینیؒ نے عنوان بالا کے ذیل میں جو اہم افادات لکھے ہیں، ان کو نظر انداز کرنا مناسب نہیں، اس لئے وہ نقل کئے جاتے ہیں۔

(۱) میدان[1] مصلی العید (عیدگاہ) کی طرف امام کا قوم کے ساتھ نکلنا، نماز عید کیلئے مستحب ہے صدرِ اول کے لوگ اسی پر عمل کرتے تھے، پھر جامع مسجدوں کی کثرت ہوجانے پر مذکورہ تعامل پر اثر پڑا، مگر پھر بھی بہت سے بلاد میں یہ عمل (بستی سے باہر میدان میں نماز عید پڑھنے کا) متروک نہیں ہوا،

(۲) صدقہ وخیرات کی رغبت دلانے کا حکم معلوم ہوا، کیونکہ یہ افعال خیرات ومبرات سے ہیں اور حسنات سیئات کو محو کرتی ہیں، خصوصاً عیدین کے موقع پر اس حکم کی زیادہ اہمیت اس لئے ہے کہ اغنیاء وفقراء یکجا ہوتے ہیں، فقراء ویتامیٰ اور مساکین مرد وعورت امراء واغنیاء کے تمول اور لباس فاخرہ وغیرہ کو دیکھ کر حسرت وافسوس کرتے، اس لئے ان کے پاس بھی امداد صدقات کی وجہ سے اچھے لباس اور خورد ونوش کا سامان ہوگا، اور حضورؐ نے خاص طور سے صرف عورتوں کو اس حکم میں خطاب اس لئے کیا کہ ان میں عام طور سے بخل کی صفت زیادہ ہوتی ہے اور صدقہ کے اجر وثواب کا علم واستحضار کم ہوتا ہے۔

(۳) ایام عید میں عیدگاہ کی طرف عورتوں کے بھی جانے کا جواز معلوم ہوا تاکہ وہ نماز ودعا میں شریک ہوں، لیکن علماء امت نے فیصلہ کیا کہ یہ جواز حضور اکرمؐ کے زمانۂ مبارکہ تک تھا، اب جوان عورت کو عیدگاہ کیلئے گھر سے نہ نکلنا چاہئے اور اسی لئے حضرت عائشہؓ نے فرمایا تھا کہ اگر حضور اکرمؐ وہ حالات ملاحظہ فرماتے جو آپ کے بعد عورتوں کیلئے پیدا ہوئے تو ان کو مساجد کی حاضری سے روک دیتے جس طرح بنی اسرائیل کی عورتوں کو ممانعت ہوگئی تھی محقق عینی نے لکھا:۔ یہ حضرت عائشہؓ کا ارشاد حضور علیہ السلام کے بعد بہت ہی کم عرصہ کا ہے اور اب تو نعوذ باللہ حالت بہت ہی ناگفتہ بہ ہوگئی ہے، اس لئے عورتوں کے نکلنے کا جواز کسی طرح نہیں ہوسکتا خصوصاً مصری عورتوں کے لئے جن کا حال سب کو معلوم ہے۔

عورتوں کے لئے عیدگاہ جانے کا مسئلہ

توضیح میں ہے کہ ایک جماعت ان کیلئے اس کو جائز سمجھتی ہے، ان میں حضرت ابوبکر علی، ابن عمرؓ[2] وغیرہم ہیں، دوسرے حضرات نے

---

[1] عید کی نماز بستی سے باہر کھلے میدان میں پڑھنا مستحب ہے، جس کیلئے جَبَّانہ کا لفظ آتا ہے اس کے معنی بے درخت کی بلند وہموار زمین اور صحراء کے ہیں، جمع جبانین، حضور اکرمؐ نے بعد ہجرت مدینہ طیبہ سے باہر سات جگہوں پر نماز پڑھی، اور آخر میں جہاں نماز پڑھی، وہیں بعد کو بھی پڑھی جاتی رہی (عمدہ الاخبار فی مدینۃ المختار میں تفصیل ہے) حضور اکرمؐ نے یہ بھی ارشاد فرمایا کہ عیدگاہ میں نہ کوئی تعمیر ہونی چاہئے نہ کوئی خیمہ لگنا چاہئے، سترہ کیلئے حضور اکرمؐ نیزہ کا استعمال کرتے تھے اس کی جگہ دیوارِ قبلہ ہوسکتی ہے، اس سے زیادہ تعمیر کا اہتمام داخلِ اسراف اور خلافِ سنت ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم (مؤلف)

[2] حافظ نے لکھا:۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ اپنے اہل وعیال میں سے جن کو بھی عیدگاہ لے جاسکتے تھے، لے جایا کرتے تھے، لیکن اس سے یہ بات صراحۃ

منع فرمایا، جن میں حضرت عروہ، قاسم، یحییٰ بن سعید انصاری، امام مالک وابو یوسف ہیں، امام ابوحنیفہ سے اجازت وممانعت دونوں کی روایت ہے، اور بعض حضرات نے جوان عورتوں کیلئے ممانعت کی، بچیوں اور بوڑھیوں کیلئے نہیں، امام مالک وابو یوسف کا یہی مذہب ہے، امام طحاوی نے فرمایا کہ ابتداءِ اسلام میں عورتوں کیلئے نکلنے کا حکم دشمنوں کی نظر میں تکثیرِ سوادِ مسلمین کی غرض سے تھا، میں کہتا ہوں کہ اسی کے ساتھ وہ زمانہ امن کا بھی تھا اور آج کل امن بہت کم ہے اور مسلمانوں کی تعداد بھی بہت ہوگئی ہے (اس لئے تکثیرِ سواد کی غرض فوت ہوگئی) اب ہمارے اصحابِ حنفیہ کا مذہب وہ ہے جو صاحبِ بدائع نے لکھا ہے: "سب فقہاء نے اس امر پر اتفاق کیا کہ نمازِ عیدین وجمعہ ودیگر نمازوں کیلئے جوان عورتوں کو نکلنے کی رخصت واجازت نہیں ہوگی۔ لقوله تعالیٰ و قرن فی بیوتکن (اپنے گھروں میں گڑی بیٹھی رہو) دوسرے یہ کہ ان کا گھر سے نکلنا فتنوں اور خرابیوں کا سبب ہوگا، البتہ بوڑھی عورتیں عیدین کیلئے نکل سکتی ہیں اگرچہ افضل ان کیلئے بھی بلا خلاف یہی ہے کہ کسی نماز کیلئے بھی نہ نکلیں، پھر وہ اگر جائیں تو بروایتِ حسن عن الامام ابی حنیفہ نمازِ عید پڑھیں گی، اور امام ابو یوسف نے امام صاحب سے یہ روایت

ثابت نہیں ہوئی کہ جن کو وہ لے جاتے تھے، ان پر نماز کا وجوب بھی تھا بلکہ حضرت ابن عمرؓ سے ممانعت بھی مروی ہے، اس لئے احتمال ہے کہ دو حالتوں کیلئے الگ الگ رائے سمجھی جائے (فتح الباری ص۳۲۱/۲،) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاید حضرت ابن عمرؓ نے بھی بعد کو فتنوں کی وجہ سے عورتوں کے نکلنے کے بارے میں رائے بدلی ہو۔

حضرت عبداللہ بن مبارک نے فرمایا:۔ میں آج کل عورتوں کا عیدین میں نکلنا ناپسند کرتا ہوں۔ پس اگر کوئی عورت نکلنے پر اصرار ہی کرے تو اس کے شوہر کو چاہئے کہ اپنے معمولی کپڑوں میں اور بغیر زینت کے نکلنے کی اجازت دے دیں، اگر وہ اس طرح تیار نہ ہو تو شوہر کو بالکل روک دینے کا حق واختیار ہے، حضرت سفیان ثوریؒ سے مروی ہے کہ انھوں نے بھی اپنے زمانہ میں عورتوں کا عیدگاہ کی طرف نکلنا مکروہ قرار دیا ہے (کتاب الآثار امام محمد بحاشیہ مولانا ابی الوفا افغانی ص۵۴۹/۱، وکذا حکاہ الترمذی عنہما اور امام مالک، ابو یوسف سے بھی کراہت منقول ہے اور ابن قدامہ نے نخعی سے بھی کراہت مطلقاً نقل کی ہے، ابن ابی شیبہ نے نخعی سے جوان عورت کیلئے کراہت نقل کی ہے (مرعاۃ ص۳۳۲/۲، اس زمانہ کے اہلِ حدیث حضرات نے قاضی شوکانی وابن حزم کے اتباع میں جوان عورتوں کیلئے بھی عیدگاہ جانا بلا کراہت جائز کہا ہے، اور یہ اس زمانہ شرور وفتن کے لحاظ سے نہایت ہی غیر محتاط رائے ہے، خصوصاً ایسے دارالحرب کے باشندوں کیلئے جہاں مسلمانوں کی جان ومال وآبرو کی حفاظت کی طرف سے حکومت اور غیر مسلم اکثریت دونوں لاپرواہ ہوں، اس قسم کے مسائل میں دیارِ کفر واسلام کے جلی وخفی فروق کو نظر انداز کر دینا بہت بڑی غلطی ہے، اللہ تعالیٰ علماء کو صحیح وفہم مستقیم سے نوازے آمین۔

صاحب مرعاۃ نے یہ بھی لکھ دیا کہ جوان خوبصورت عورتوں کیلئے بھی اگر مفاسدِ زمانہ سے امن ہو تو ممانعت کی کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ وہ ان کیلئے مستحب ہے اور یہی قول راجح ہے الخ (مرعاۃ ص۳۳۲/۲)

سوال یہ ہے کہ مفاسدِ زمانہ سے امن کہاں حاصل ہے؟ اور جب اس کا وجود ہی سرے سے نہیں ہے تو جواز واستحباب کے فتوے کس لئے دیئے جاتے ہیں؟ حق یہ ہے کہ فقہاء حنفیہ کا مسلک اس بارے میں بہت ہی زیادہ محتاط اور اصولِ شرعیہ کے مطابق ہے، محقق ابن ہمام نے فرمایا کہ عید کیلئے صرف بوڑھی عورتیں نکل سکتی ہیں، جوان نہیں، محدث ملا علی قاری نے کہا کہ یہی فیصلہ عدل واعتدال کا مظہر ہے بلکہ یہ قید بھی بڑھانی چاہئے کہ وہ بوڑھی عورتیں بھی اس قدر عمر رسیدہ ہوں کہ مرد ان میں رغبت نہ کریں، پھر وہ نکلیں بھی بہت معمولی لباس میں اور اپنے شوہروں کی اجازت سے مفاسد سے بھی امن ہو، مردوں سے اختلاط بھی نہ کریں، زیور ولباس کی نمائش، خوشبو، بناؤ سنگھار، بے حجابی وغیرہ سے بھی پوری طرح احتیاط کریں۔

امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ ملازمات البیوت بھی نہ نکلیں یعنی جو عورتیں دوسری ضرورتوں سے باہر نہیں نکلتیں وہ بھی احتیاط کریں، اور عید کیلئے گھر سے نہ نکلیں۔ یہی ان کیلئے بہتر ہے اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام صاحب سے آخری روایت عدمِ خروج ہی کی ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے اگرچہ حضرت عائشہؓ کے قولِ منع کو صریح فتوے کی حیثیت میں تسلیم نہیں کیا، تاہم لکھا:۔ اولیٰ یہی ہے کہ عورتوں کے عید کیلئے نکلنے کے جواز کو اس صورت کے ساتھ خاص کریں کہ نہ خود ان پر فتنوں کا ڈر ہو، نہ ان کی وجہ سے دوسرے فتنہ میں مبتلا ہوں، اور ان کے وہاں جانے سے کوئی دوسری خرابی بھی پیش نہ آئے اور نہ راستوں میں اور جمع ہونے کے مقامات (مساجد یا عیدگاہ میں مردوں کے ساتھ ان کا اختلاط یا مزاحمت ہو (فتح الباری ص۳۲۱/۲)

یہ حافظ کا فیصلہ باوجود اس کے ہے کہ امام شافعیؒ اپنی کتاب الام میں لکھ چکے:۔ میں بوڑھی اور غیر قبول صورت عورتوں کیلئے نماز کی شرکت کو پسند کرتا ہوں اور عیدین کی حاضری کو اور بھی زیادہ محبوب رکھتا ہوں۔ معلوم ہوا کہ سب سے زیادہ ائمۂ حنفیہ ہی نے اس مسئلہ کی نزاکت کو سمجھا، اور احادیث وآثار کی غرض وغایت دریافت کی اور بالآخر شافعیہ میں سے بھی حافظ ابن حجر وغیرہ کو وہی بات ماننی پڑی جو فسادِ زمانہ کی وجہ سے حضرت عائشہ، ابن عمر، عبداللہ بن مبارک، امام نخعی اور ائمۂ حنفیہ وامام مالک وغیرہ نے اختیار کی تھی، اور فی زمانہ تو عورتوں کے عیدگاہ کی طرف نکلنے کے استحباب یا جواز کی کوئی صورت ہی نہیں ہے، واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم "مؤلف"

کی کہ نماز نہیں پڑھیں گی، بلکہ صرف تکثیر سوادِ مسلمین کریں گی اور ان کی دعا میں شرکت سے نفع حاصل کریں گی کہ حدیثِ ام عطیہ میں ہے:۔ رسول علیہ السلام بالغ لڑکیوں اور کنواریوں پردہ نشین عورتوں اور حیض والی عورتوں کو بھی عیدگاہ کی طرف نکلنے کی ہدایت فرمایا کرتے تھے، پھر حیض والیاں عیدگاہ سے علیحدہ متصل جگہ میں جمع ہوتی تھیں، اس طرح مبارک و باخیر تقریب واجتماع عید میں شرکت کرتیں اور مسلمانوں کی دعاؤں میں ساتھ ہوتی تھیں (بخاری ومسلم) اس وقت حضور علیہ السلام نے یہ بھی فرمایا تھا کہ خدا کی بندیوں کو اس کی مساجد میں حاضری سے مت روکو (بخاری ومسلم) ابوداؤد کی روایت میں یہ بھی ہے کہ وہ سادہ استعمالی کپڑوں میں نکلیں اور عطر وخوشبو میں بسی ہوئی نہ ہوں۔

شرح المہذب للنووی میں ہے کہ جوان عورت کیلئے عید کے واسطے نکلنا مکروہ ہے، اور ایسے ہی وہ عورت بھی جس کی طرف مردوں کو رغبت ہو، کیونکہ ایسی عورتوں کے باہر نکلنے سے وہ خود بھی فتنوں میں مبتلا ہو سکتی ہیں اور ان کی وجہ سے مرد بھی مبتلا ہو سکتے ہیں

(۴) معلوم ہوا کہ عورتوں کی نصیحت ووعظ کیلئے امام وقت یا جب وہ موجود نہ ہو تو اس کا نائب الگ وقت وموقع دے سکتا ہے۔

(۵) نصیحت کے موقع پر سخت لہجہ اور الفاظ بھی استعمال ہو سکتے ہیں تا کہ سامعین برے اطوار وعادات ترک کرنے پر آمادہ ہوں، اور ننگ انسانیت اوصاف کو ترک کریں۔

(۶) نصیحت کے موقع پر کسی شخص معین پر طعن نہ چاہئے، بلکہ عام الفاظ اور مبہم خطاب کا طریقہ اختیار کیا جائے۔

(۷) صدقہ کرنے سے عذاب الٰہی دفع ہوتا ہے اور اس سے گناہوں کا کفارہ ہوتا ہے۔

(۸) انکار نعمتِ خداوندی حرام ہے، اور کفرانِ نعمت مذموم ہے۔

(۹) مومن پر لعن وطعن کرنا اور سب وشتم حرام ہے، اگر ایسا بار بار کریگا تو سخت گناہ کبیرہ کا مستحق ہوگا۔

(۱۰) کفر کا اطلاق حدیث الباب میں گناہوں پر ہوا حالانکہ ان کا مرتکب ملت سے خارج نہیں ہو جاتا تا کہ ایسے امور سے احتراز میں غفلت نہ ہو اور ایسا کرنے والے کو سخت بڑا سمجھا جائے، یہ بھی معلوم ہوا کہ کفر کا اطلاق غیر کفر پر ہو سکتا ہے۔

(۱۱) ایک شاگرد اور چھوٹا آدمی اپنے استاد یا بڑے سے کسی بات کو سوالات کر کے اچھی طرح سمجھ سکتا ہے، جیسے یہاں عورتوں نے حضور علیہ السلام سے سوالات کر کے وضاحت طلب کی۔

(۱۲) معلوم ہوا کہ شہادت کا بڑا مدار عقل پر ہے، اسی لئے عورت کی شہادت مرد سے نصف قرار پائی۔

(۱۳) مساکین واہل حاجت کیلئے شفاعت وسفارش کرنا مستحب ہے اور ان کیلئے دوسروں سے سوال بھی کر سکتا ہے، لہٰذا جن لوگوں نے کہا کہ دوسروں کیلئے بھی سوال کرنا مکروہ ہے وہ صحیح نہیں (البتہ اپنے لئے سوال کرنے سے حتی الامکان پرہیز کرے اور بغیر شدید ضرورت کے اس سے بچے کہ اس کو شریعت نے بہت مذموم قرار دیا ہے)

(۱۴) حدیث الباب سے امت کیلئے حضور اکرمؐ کے خلق عظیم، صفح جمیل اور غیر معمولی رحمت ورأفت کا ثبوت ہوا کہ عذاب خداوندی سے نجات دلانے اور رحمت خداوندی سے قریب کرنے ہی کی فکر میں رہتے تھے۔ علیہ افضل الصلوات واشرف التحیات (عمدۃ القاری ص ۲/۹۹)

بَابٌ تَقْضِي الْحَائِضُ الْمَنَاسِكَ كُلَّهَا اِلَّا الطَّوَافَ بِالْبَيْتِ وَقَالَ اِبْرَاهِيمُ لَا بَاسَ اَنْ تَقْرَأَ الْاٰيَةَ وَ لَمْ يَرَا بْنُ عَبَّاسٍ بَالْقِرَآءَةِ لِلْجُنُبِ بَاْسًا وَّكَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ يَذْكُرُ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ اَحْيَانِهٖ وَقَالَتْ اُمُّ عَطِيَّةَ كُنَّا نُؤْمَرُ اَنْ نُخْرِجَ الْحُيَّضَ فَيُكَبِّرْنَ بِتَكْبِيرِهِمْ وَيَدْعُوْنَ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ اَخْبَرَنِي اَبُوْ سُفْيٰنَ اَنَّ هِرَقْلَ دَعَا بِكِتَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَرَاَهٗ فَاِذَا فِيْهِ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ وَيٰاَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا اِلٰى كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اَلَّا نَعْبُدَ اِلَّا اللّٰهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهٖ شَيْئًا اِلٰى قَوْلِهٖ مُسْلِمُوْنَ وَقَالَ عَطَآءٌ عَنْ جَابِرٍ حَاضَتْ عَائِشَةُ فَنَسَكَتِ الْمَنَاسِكَ كُلَّهَا غَيْرَ الطَّوَافِ بَالْبَيْتِ وَلَا تُصَلِّيْ وَقَالَ الْحَكَمُ اِنِّي لَاَذْبَحُ وَاَنَا جُنُبٌ وَقَالَ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ وَلَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ.

(حائضہ بیت اللہ کے طواف کے علاوہ حج کے باقی مناسک پورے کرے گی، ابراہیم نے کہا کہ آیت کے پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور ابن عباسؓ جنبی کیلئے قرآن مجید پڑھنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے اور نبی کریمؐ ہر وقت ذکر اللہ کیا کرتے تھے، ام عطیہ نے فرمایا ہمیں حکم ہوتا تھا کہ ہم حائضہ عورتوں کو (عید کے دن) باہر نکالیں پس وہ مردوں کے ساتھ تکبیر کہتیں اور دعا کرتیں۔ ابن عباس نے فرمایا کہ ان سے ابوسفیان نے بیان کیا کہ ہرقل نے نبی کریمؐ کے مکتوب گرامی کو طلب کیا اور اسے پڑھا۔ اس میں لکھا تھا (ترجمہ) شروع کرتا ہوں میں اللہ کے نام سے جو بڑا مہربان نہایت رحم والا ہے، اور اے اہل کتاب ایک ایسے کلمہ کی طرف آؤ جو ہمارے اور تمہارے درمیان مشترک ہے کہ ہم خدا کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں اور اس کا کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں خداوند تعالیٰ کے قول مسلمون تک عطا نے جابر کے حوالہ سے بیان کیا کہ حضرت عائشہؓ کو (حج میں) حیض آ گیا تو آپ نے تمام مناسک پورے کئے سواء طواف بیت اللہ کے اور نماز بھی آپ نہیں پڑھتی تھیں، اور حکم نے کہا ہے میں جنبی ہوتے کے باوجود ذبح کروں گا اور خدائے تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ جس ذبیحہ پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اسے نہ کھاؤ۔

(۲۹۶) حَدَّثَنَا اَبُوْ نُعَيْمٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُالْعَزِيْزِ بْنُ اَبِيْ سَلَمَةَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ ابْنِ الْقَاسِمِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ خَرَجْنَا مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا نَذْكُرُ اِلَّا الْحَجَّ فَلَمَّا جِئْنَا سَرِفَ طَمِثْتُ فَدَخَلَ عَلَيَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاَنَا اَبْكِيْ فَقَالَ مَا يُبْكِيْكِ قُلْتُ لَوَدِدْتُّ وَاللّٰهِ اَنِّيْ لَمْ اَحُجَّ الْعَامَ قَالَ لَعَلَّكِ نُفِسْتِ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ فَاِنَّ ذٰلِكَ شَيْءٌ كَتَبَهُ اللّٰهُ عَلٰى بَنَاتِ اٰدَمَ فَافْعَلِيْ مَا يَفْعَلُ الْحَاجُّ غَيْرَ اَنْ لَّا تَطُوْفِيْ بِالْبَيْتِ حَتّٰى تَطْهُرِيْ.

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ہم رسول اللہؐ کے ساتھ حج کیلئے اس طرح نکلے کہ ہماری زبانوں پر حج کے علاوہ اور کوئی ذکر نہیں تھا۔ جب ہم مقام سرف پہنچے تو مجھے حیض آ گیا (اس حادثہ پر) میں رو رہی تھی کہ نبی اکرمؐ تشریف لائے، آپ نے پوچھا کہ رو کیوں رہی ہو؟ میں نے کہا کاش! میں اس سال حج کا ارادہ ہی نہ کرتی، آپ نے فرمایا شاید تمہیں حیض آ گیا ہے۔ میں نے کہا جی ہاں! آپ نے فرمایا یہ چیز تو اللہ تعالیٰ نے آدم کی بیٹیوں کیلئے لکھ دی ہے اس لئے تم جب تک پاک نہ ہو جاؤ طواف بیت اللہ کے علاوہ حاجیوں کی طرح تمام اعمال انجام دو۔

تشریح: حسب تحقیق حافظ عینیؒ اس باب کی مناسبت سابق باب سے یہ ہے کہ اس میں ترک صوم کا ذکر تھا جو فرض ہے، اور یہاں ترک طواف کی صورت مذکور ہے جو رکن حج اور فرض بھی ہے، معلوم ہوا کہ حائضہ عورت کیلئے شریعت میں ترکِ فرض کی گنجائش ہے، پھر مطابقت ترجمۃ الباب اس طرح ہے کہ امام بخاریؒ کے ذکر کردہ آثار ستہ سے بھی یہی بات معلوم ہوئی کہ حیض کی حالت ہر عبادت کے منافی نہیں ہے بلکہ کچھ عبادات جائز بھی ہیں، جیسے ذکر اللہ، تسبیح، تہلیل، تحمید وغیرہ اور جنبی کا حکم حائضہ کی طرح ہے (عمدہ ص۱۰۰/۲) پھر حدیث الباب پر لکھا

کہ امام بخاری نے اس سے اور جو کچھ اس باب میں ذکر کیا ہے سب سے جواز قراءۃ للجنب والحائض کے لئے استدلال کیا ہے، کیونکہ ذکر عام ہے قرآن مجید وغیرہ سب کو شامل ہے (عمدہ ص ۲/۱۰۱) پھر آگے جا کر ذکر و تشریح آثار کے بعد بھی محقق عینی نے لکھا:۔ امام بخاری نے یہاں تک چھ آثار ذکر کئے ہیں اور ان سے جنبی کیلئے جواز قراءتِ قرآنِ مجید پر استدلال کیا ہے لیکن ان میں سے ہر اثر سے استدلال میں مناقشہ ہوا ہے اور جمہور نے بخاری کے مسلک پر ان احادیث کے ذریعہ رد کیا ہے۔ جو جنبی کیلئے ممانعت قراءۃ قرآن مجید میں وارد ہوئی ہیں۔ (عمدہ ۲/۱۰۲)

حافظ نے لکھا:۔ امام بخاری نے جن آثار سے اپنے مسلک پر استدلال کیا ہے اگر چہ ان سب میں نزاع و بحث ہوئی ہے مگر امام موصوف کے طرزِ تصرف سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان سے جوازِ قراءۃ کا ہی ارادہ کر رہے ہیں، اور جمہور کا استدلال حدیث علیؓ وغیرہ سے ہے الخ (فتح ص ۱/۳۸۱)

حافظ کے نزدیک یہ احتمال مرجوح ہے کہ امام بخاری نے اس باب میں سیدھے سادے طریقہ پر حائضہ کیلئے ذکر و تسبیح وغیرہ کی اجازت بتلائی ہے بلکہ وہ گھما پھرا کر جوازِ قراءۃ کا اثبات بھی کر رہے ہیں، اس طرح کہ جب ذکر اللہ جائز ہے تو تلاوت بھی جائز ہونی چاہئے فرق کی کوئی دلیل نہیں اور اگر تلاوت کی ممانعت کسی خاص دلیل سے ہے تو وہ بخاری کے نزدیک صحت کو نہیں پہنچی اگر چہ دوسرے حضرات کے نزدیک اس بارے میں احادیث واردہ مجموعی حیثیت میں حجت بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ الخ

رائے بقول حافظ کے ابن بطال و ابن رشید کی ہے، حافظ عینی نے اگر چہ مناسبت ابواب و مطابقت کے ذیل میں امام بخاری کے اس مقصد کی وضاحت نہیں کی، مگر آگے جا کر اس کو کھول دیا کہ امام بخاری کا ارادہ ان آثار سے اپنے خاص مسلک پر استدلال ہی کرنا ہے۔

ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے بھی یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے حدیث اللباب اور آثار کے اطلاقات سے فائدہ اٹھایا ہے یہ ان کی خاص عادت ہے کہ عمومات و اطلاقات سے دلیل پکڑتے ہیں اور اصولی اگر چہ اطلاق و عموم کو ایک ہی درجہ میں رکھتے ہیں، مگر میرے نزدیک اطلاق کا درجہ عموم سے اترا ہوا ہے، کیونکہ عموم لغۃً ہوتا ہے، اور اطلاق محض سکوت سے پیدا ہوتا ہے تو اس کا درجہ عموم سے گھٹ جائے گا لیکن امام بخاری اس فرق کی پروا نہیں کرتے، یہاں بھی وہ اسی طریقہ پر چلے ہیں اور جنبی و حائضہ کے لئے تلاوتِ قرآن مجید کا جواز ثابت کرنا چاہتے ہیں، حالانکہ وہ اطلاقات و عمومات مانعین جواز پر حجت نہیں ہو سکتے، پھر ہمارے پاس خصوصی دلائل منع کے بھی موجود ہیں، امام بخاری منطقیوں کی طرح عموم میں تقادیرِ ممکنۃ الاجتماع مان کر استدلال کی صورت بنائیں گے مگر ظاہر ہے کہ خصوصی حکم کے سامنے ایسی چیزیں کارآمد نہیں ہو سکتیں۔

تفصیل مذاہب: حالتِ جنابت و حیض و نفاس میں تلاوتِ قرآن مجید کے جواز و عدمِ جواز کی بحث سے قبل اختلافِ مذاہب کا بیان بھی ضروری ہے، خصوصاً اس لئے بھی کہ اکثر حضرات نے اس میں غلطی کی ہے، مثلاً امام مالک کی طرف جنبی و حائضہ دونوں کیلئے جواز تلاوت مطلقاً کی نسبت صحیح نہیں، اور ابن حزم نے امام مالک کی طرف یہ منسوب کر دیا کہ حائضہ جتنا چاہے قرآن مجید پڑھ سکتی ہے اور جنبی دو آیتیں اور مثل ان کے پڑھ سکتا ہے (محلی ص ۱/۷۸) آگے ہم صحیح ترین تفصیل درج کرتے ہیں، واللہ الموفق۔

امام ترمذیؒ نے حدیث ابن عمرؓ "لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئًا من القرآن" (حائضہ اور جنبی کچھ بھی قرآن نہ پڑھیں) روایت کر کے لکھا:۔ اس بارے میں حضرت علیؓ سے بھی روایت ہے، یہی (عدم جواز) کا قول اکثر صحابہ و تابعین اور بعد کے حضرات کا ہے، جیسے سفیان ثوری ابن المبارک امام شافعی امام احمد و اسحٰق، وہ سب بھی کہتے ہیں کہ حائضہ و جنبی قرآن مجید نہیں پڑھ سکتے بجز حرف یا جزو آیت وغیرہ کے (کہ پوری آیت پڑھنے کی بھی قطعاً اجازت نہیں ہے) البتہ ان کیلئے تسبیح و تہلیل کی اجازت ہے۔ صاحب تحفۃ الاحوذی نے اس پر خطابی کی حسب ذیل شرح نقل کی:۔ حدیث سے فقہی مسئلہ معلوم ہوا کہ جنبی قرآن مجید نہیں پڑھ سکتا، اور ایسے ہی حائضہ بھی کیونکہ اس کا حدث حدثِ جنابت سے زیادہ غلیظ ہے، امام مالک نے جنبی کے بارے میں فرمایا کہ آیت، اور اس کے برابر نہ پڑھے، اور ان سے یہ بھی مروی ہے کہ جنبی

تو نہ پڑھے مگر حائضہ پڑھ سکتی ہے کیونکہ وہ اگر نہ پڑھے گی تو قرآن بھول جائے گی، ایامِ حیض زیادہ ہوتے ہیں اور مدتِ جنابت کم ہوتی ہے، ابن المسیب وعکرمہ سے بھی منقول ہے کہ وہ جنبی کیلئے قراءۃِ قرآن کی اجازت سمجھتے تھے اور اکثر علماء حرام ہی قرار دیتے ہیں"

اکثر کا قول راجح ہے

اوپر کی عبارت نقل کر کے صاحب تحفہ نے لکھا کہ اکثر علماء کا قول (حرمت والا) ہی راجح ہے، جس پر حدیث الباب دلالت کر رہی ہے (تحفہ ص ۱۲۴/ ۱) کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ص ۸۸/ ۱، میں اس طرح لکھا:۔

مذہب مالکیہ: اجنبی کیلئے قراءتِ قرآن مجید جائز نہیں مگر بہت تھوڑی، وہ بھی جبکہ بہ قصدِ تحصن یا استدلال پڑھے) حیض ونفاس[1] والی کو جریانِ دم کے زمانہ میں قراءۃ جائز ہے خواہ وہ پہلے سے جنبیہ بھی ہو، اور انقطاعِ دم کے بعد بغیر غسل کے جائز نہیں۔ الخ

مذہب حنفیہ: حالتِ جنابت اور حیض ونفاس میں تلاوت جائز نہیں، البتہ معلم ہو تو شاگرد کو ایک ایک کلمہ الگ الگ کر کے بتلاسکتا ہے، شروع کام میں بسم اللہ اور بہ قصدِ[2] دعا یا ثناء چھوٹی آیت پڑھنے کی بھی اجازت ہے۔

مذہب حنابلہ: حالاتِ مذکورہ میں چھوٹی آیت یا بقدر اس کے بڑی آیت میں سے پڑھنے کی اجازت ہے، اس سے زیادہ حرام ہے، بسم اللہ وغیرہ اکار وادعیہ بھی خاص خاص اوقات کی پڑھ سکتے ہیں خواہ وہ الفاظِ قرآن ہی کے موافق ہوں۔

مذہب شافعیہ: ان حالات میں ایک حرفِ قرآن مجید بھی بہ قصدِ تلاوت پڑھنا حرام ہے، البتہ بہ طورِ ذکر قصداً (جیسے **بسم اللّٰه، الحمد للّٰه** وغیرہ، یا بلا ارادہ زبان سے کچھ پڑھا جائے تو گناہ نہیں۔

امام بخاری وغیرہ کا مذہب: جیسا کہ امام ترمذیؒ وغیرہ کی تصریحات سے اوپر بتلایا گیا، حالت جنابت حیض ونفاس میں اکثر صحابہ، تابعین اور ائمہ اربعہ ودیگر اکابر محدثین وعلماء اُمت کا مذہب عدمِ جوازِ تلاوت ودخولِ مساجد ومسِ مصحف وغیرہ ہی ہے، اور ان کے خلاف مسلک امام بخاری طبری ابن المنذر راور داؤد ظاہری کا ہے، امام بخاری نے یہاں حدیث عائشہؓ کے اطلاق اور دوسرے چھ اقوال کے اجمال و ابہام سے فائدہ اٹھایا ہے حالانکہ بقولِ حافظ ابن حجرؒ وعینی وغیرہ ان سب سے استدلال محلِ نظر ہے، اور کوئی صحیح حدیث ممانعت کی ان کی شرط پر نہ ملنا بھی دلیلِ جواز نہیں بن سکتی، کیونکہ اکثر صحابہ وتابعین اور ائمہ کبار ومحدثین کے متفقہ فیصلہ کے خلاف مسلک بنانے کیلئے کافی مضبوط و مستحکم دلائل کتاب وسنت وآثار سے پیش کرنے کی ضرورت تھی، پھر حالت یہ کہ صحابہ میں سے صرف حضرت ابن عباسؓ کو اور تابعین میں سے صرف سعید بن المسیب عکرمہ ربیعہ اور سعید بن جبیرؒ کو پیش کیا گیا ہے امام بخاریؒ نے سب سے پہلا اثر ابراہیم نخعی کا پیش کیا ہے، حالانکہ بہ تصریح ابن حزم وہ مانعین کے ساتھ ہیں، امام بخاریؒ کے بعد اس مسئلہ کو ابن حزم نے بھی زور شور سے اٹھایا ہے، ملاحظہ ہو:۔

مسئلہ نمبر ۱۱۶: قراءۃِ قرآن مجید، سجدۂ تلاوت، مسِ مصحف اور ذکر اللہ یہ سب وضو سے اور بلا وضو بھی جائز ہیں اور جنبی وحائضہ کیلئے بھی جائز

---

[1] مذہب مالک یہ ہے کہ حائضہ کیلئے قراءۃ قلیلہ استحساناً جائز ہے (بدایۃ المجتہد ص ۴۳/ ۱) علامہ ابن عربی مالکی نے کہا:۔ جنبی قرآن مجید نہ پڑھے اور بعض مبتدعہ نے کہا کہ پڑھ سکتا ہے حائضہ کے بارے میں امام مالک سے دو روایت ہیں ایک ممانعت کی جنبی کی طرح، دوسری جواز کی اور وہی زیادہ صحیح ہے، قاضی عیاض نے تیسری روایت دونوں کیلئے اباحت کی بھی نقل کی ہے (امانی الاحبار ص ۱۳/ ۲) غالباً یہ تیسری روایت علی الاطلاق امام مالک کی طرف سہواً منسوب ہوئی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم" مؤلف"

[2] بہ قصدِ تلاوت ایک آیت سے کم میں دو روایت ہیں، علامہ کرخی ودیگر فقہاء نے عدمِ جواز نقل کیا ہے، اور امام طحاوی وغیرہ نے اباحت ذکر کی ہے، صاحب محیط نے اس کی وجہ لکھی کہ آیت سے کم میں نظم ومعنی دونوں کے لحاظ سے کمی ہے اسی لئے اس سے نماز بھی درست نہیں ہوتی، اور عام محاورات میں بھی ایسے جملے زبان پر جاری ہوتے ہیں، لہٰذا اس میں قرآن نہ ہونے کا شبہ واقع ہو گیا، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ غالباً آیت سے کم کا جواز اس لئے ہے کہ کلامِ خداوندی کا اعجازی پہلو آیت کے اندر ظاہر ہوتا ہے، خواہ وہ چھوٹی سے چھوٹی بھی ہو، اور اس لئے امام اعظمؒ کے نزدیک نماز کا فرض بھی اس سے ادا ہو جاتا ہے، لہٰذا ایک آیت سے کم کا جواز اس کے معجزہ نہ ہونے کے سبب سے ہے (معارف السنن ص ۴۴۷/ ۱) نیز ملاحظہ ہو فیض الباری ص ۳۷۹/ ۱)

ہیں، کیونکہ یہ سب نیک شرعی کام قابلِ ثواب ہیں، ان کی کسی خاص حالت میں ممانعت کا جو دعویٰ کرے وہ دلیل پیش کرے پھر فرمایا کہ بغیر وضو تلاوت کوتو ہماری طرح ممانعت کرنے والے بھی جائز مانتے ہیں، اختلاف صرف جنبی وحائضہ میں ہے، ایک طائفہ ممانعت کرتا ہے اور وہی قول حضرت عمر فاروق، حضرت علی، حسن بصری، قتادہ، ابراہیم نخعی وغیرہم کا ہے، ایک جماعت نے کہا کہ حائضہ جتنا چاہے قرآن پڑھ سکتی ہے اور جنبی دو آیتیں اور ان کی برابر پڑھ سکتا ہے۔ یہ قول امام مالکؒ کا ہے۔ ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ امام مالک کا یہ مذہب نہیں ہے، ابن حزم نے غلط نقل کیا ہے، بعض لوگوں نے کہا کہ ایسی حالتوں میں پوری ایک آیت بھی نہ پڑھے، یہ قول امام ابوحنیفہ کا ہے ممانعت کرنے والوں نے جو احادیث پیش کی ہیں اول تو وہ صحیح نہیں، کیونکہ ان کی اسناد میں ضعف ہے، دوسرے ان میں ممانعت کا حکم نہیں ہے صرف آتا ہے کہ حضور علیہ السلام مثلاً حالتِ جنابت میں قرآنِ مجید کی تلاوت نہ فرماتے تھے تو حضور نے تو اور بھی بہت سے کام نہیں کئے، کیا وہ سب حرام ہو گئے؟ الخ

اس کے بعد ابن حزم نے حسبِ ذیل دلائلِ جواز لکھے ہیں۔(۱) ربیعہ نے کہا جنبی قراءۃ قرآن کرے تو کچھ حرج نہیں، (۲) سعید بن المسیب سے سوال کیا گیا کہ جنبی قرآن پڑھ سکتا ہے؟ جواب دیا کیوں نہیں وہ تو اس کے جوف میں بھی موجود ہے۔ (۳) حضرت ابن عباسؓ حالتِ جنابت میں سورۂ بقرہ پڑھا کرتے تھے۔ (۴) سعید بن جبیر سے سوال کیا گیا جنبی قراءۃ کر سکتا ہے تو انھوں نے اس میں کوئی حرج نہیں سمجھا اور کہا، کیا اس کے جوف یا سینہ میں قرآن مجید نہیں[1] ہے؟ الخ (محلی ص ۷۷/۱)

بحث ونظر: جہاں تک حافظ ابن حزم کے رد واستدلال کا تعلق ہے، اس کو ہم پہلے صاف کر دینا چاہتے ہیں، ان کے عقلی دلائل اور رد وقدح تو جیسے ہر موقع پر ہوا کرتے ہیں، یہاں بھی ہیں اور ہر صاحبِ بصیرت ان کا جواب جانتا ہے، نقلی دلائل میں سے خود ان کا اعتراف ہے کہ جوازِ تلاوت بحالتِ جنابت وحیض میں کوئی حدیثِ رسول ان کے پاس نہیں ہے، کیونکہ محض اطلاق یا عموم سے وہ بھی امام بخاریؒ کی طرح استدلال نہیں کر سکتے، اس کے بعد آثارِ صحابہ میں سے صرف حضرت ابنِ عباسؓ کا فعل ان کو مل سکا ہے جو ان ہی کے اعتراف سے حضرت عمرؓ وعلیؓ ایسے اکابرِ صحابہ کے خلاف ہے۔

تحقیق امام طحاویؒ: محقق ومحدث امام طحاویؒ نے لکھا کہ "ممانعت کے حکم کو ترجیح ہے، قولِ ابن عباسؓ پر، کیونکہ وہ حکم حدیثِ علی، حدیثِ ابن عمر، حدیثِ ابی موسیٰ اور حدیثِ مالک بن عبادہ کے موافق ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ ابو یوسف ومحمدؒ کا بھی ہے"۔ امام طحاویؒ نے یہ تحقیق بھی لکھی ہے کہ ابتداء میں ذکر اللہ اور سلام کرنا، سلام کا جواب دینا وغیرہ بھی بلا طہارت مکروہ تھا، اور اس پر حضور علیہ السلام نے عمل بھی فرمایا ہے، پھر وہ حکم منسوخ ہو گیا، اور سلام، ذکر وتلاوت وغیرہ کی بلا وضو اجازت ہو گئی لیکن حالتِ جنابت وحیض ونفاس میں تلاوتِ قرآن مجید کی ممانعت رہ گئی، جس کیلئے خصوصی ممانعت کی احادیث بھی ثابت ہوئی ہیں، امام طحاویؒ کا پورا استدلال مع ضروری واہم تشریحات کے امانی الاحبار ص ۲/۲۲، تا ص ۲/۴۷، میں دیکھا جائے۔

تحقیق حافظ عینیؒ: آپ نے ممانعت کیلئے مذکورہ ذیل احادیث پیش کی ہیں، (۱) حدیث علیؓ کہ رسول اکرمؐ قضاءِ حاجت کے بعد تشریف لاتے تو ہمیں قرآن مجید پڑھاتے تھے، ہمارے ساتھ گوشت کھاتے تھے اور ان کو قرآن مجید پڑھنے پڑھانے سے بجز جنابت کے کوئی چیز مانع نہ ہوتی تھی، اس حدیث کو اربابِ صحاح ستہ میں سے چار محدثین (ترمذی ابوداؤد، نسائی وابن ماجہ) نے روایت کیا ہے، اس حدیث کے رواۃ

---

[1] حافظ ابن حزم نے آگے چل کر اذان واقامت کو بھی بلا طہارت اور حالتِ جنابت میں بھی جائز کہا ہے (محلی ص ۱/۸۵ مسئلہ ۱۱۷) اور مانعین کی دلیل حدیث "کرهت ان اذکر اللّٰه الا علی طهر" (ابوداؤد وغیرہ) کے جواب میں الزام دیا کہ بغیر وضو کے تو تم بھی جائز بلا کراہت کہتے ہو حالانکہ حدیثِ مذکور سے کراہت ثابت ہے تو اس کا جواب حنفیہ کی طرف سے یہ ہے کہ ان کے نزدیک اذان واقامت کا جواز کراہت ہی کے ساتھ ہے، اس کے بغیر نہیں ہے، ہدایہ ص ۱/۶۷، میں یہ روایت امام صاحب سے موجود ہے اور حضرت شاہؒ فرمایا کرتے تھے کہ ایسی روایت کو اہمیت دینی چاہئے کیونکہ حدیث اس کی مساعد ہے۔
مانعین میں امام شافعی واسحاق بھی داخل ہیں جیسا کہ امام ترمذی نے فرمایا وکذا فی المجموع ص ۳/۱۰۵، اور ابن حزم کے ساتھ امام احمد وغیرہ ہیں جو محدث وجنب دونوں کیلئے اذان واقامت کو درست کہتے ہیں، امام مالک نے اذان کو صحیح اور اقامت کو مکروہ کہا ہے، جو حنفیہ کے یہاں دوسرے درجہ کی روایت ہے (نوٹ) ابن حزم نے جو امام ابوحنیفہ اور آپ کے اصحاب کو اپنے ساتھ مجوزین میں لکھا (محلی ص ۱/۷۵) وہ ان کی صریح غلطی ہے۔ مؤلف۔

میں سے عبداللہ بن سلمہ میں امام بخاری وغیرہ نے کلام کیا اور امام شافعیؒ نے بھی اس حدیث کو اپنے استدلال میں ذکر کر کے لکھا:۔ ''اگرچہ[1] اہل حدیث اس کو ثابت نہیں کرتے''

بیہقی نے کہا کہ توقف[2] امام شافعی کی وجہ عبداللہ بن سلمہ میں کلام ہے، (محقق عینی نے لکھا) میں کہتا ہوں کہ امام ترمذی نے اسی حدیث عبداللہ بن سلمہ والی کو ذکر کر کے اس کو حدیث حسن صحیح کہا، اور ابن حبان نے بھی اس کی تصحیح کی ہے، حاکم نے عبداللہ بن سلمہ کو غیر مطعون قرار دیا، عجلی نے ان کو تابعی ثقہ کہا، ابن عدی نے کہا مجھے امید ہے کہ وہ لاباًس بہ ہے، (۲) حدیث ابن عمرؓ کہ حضور اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:۔ حائضہ اور جنبی قرآن مجید میں سے کچھ نہ پڑھیں، اگرچہ اس حدیث کو اسماعیل بن عیاش کی وجہ سے ضعیف کہا گیا ہے (۳) حدیث جابرؓ بھی اسی اور اسی طرح ہے، اور اس کو محمد بن الفضل کی وجہ سے ضعیف کہا گیا ہے، مگر میں کہتا ہوں کہ ان دونوں حدیثوں کو پہلی حدیث علیؓ سے قوت مل جاتی ہے۔ الخ (عمدہ ص۲/۱۰۲)

حافظ ابن حجرؒ نے بھی اگرچہ فتح الباری میں حدیث ابن عمرؓ کو ضعیف لکھا ہے، مگر تلخیص میں اس کو ذکر کر کے یہ بھی لکھا کہ اس کے واسطے حدیث جابر شاہد موجود ہے۔ (جو اس کو قوت پہنچاتی ہے)

مزید تحقیق امام طحاوی رحمہ اللہ

آپ نے لکھا:۔ ہم نے اوپر وہ احادیث ذکر کیں جن سے بغیر وضو بھی ذکر اللہ و تلاوت کی اجازت نکلتی ہے لیکن حالتِ جنابت میں تلاوت کی ممانعت حدیث علیؓ میں خاص طور پر وارد ہوئی ہے، علامہ عینیؒ نے لکھا کہ جنبی و حائضہ کیلئے ممانعتِ تلاوت کے بارے میں بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں، جن میں حدیثِ عبداللہ بن رواحہ بھی ہے کہ رسول اکرمؐ نے ہمیں حالتِ جنابت میں تلاوت قرآن مجید کرنے سے ممانعت فرمائی ہے، محدث ابو عمر نے کہا کہ اس حدیث کی روایت ہمیں بہت سے وجوہ و طرقِ صحیحہ سے پہنچی ہے اور حدیثِ علی بھی ہے کہ حضور علیہ السلام کو بجز جنابت کے کوئی چیز قراءۃ قرآن مجید سے مانع نہ ہوتی تھی، اس حدیث کی تصحیح ایک جماعتِ محدثین نے کی ہے، جن میں

---

[1] محقق عینیؒ نے اسی طرح الفاظ نقل کئے ہیں ''وان لم یکن اھل الحدیث یثبتونہ'' دوسرے ناقلین نے ''و ان لم یکن'' کو اڑا دیا ہے، تحفۃ الاحوذی ص۱/۱۲۳، میں بھی ''قال الشافعی اھل الحدیث لا یثبتونہ'' نقل کیا ہے، حالانکہ دونوں صورتوں میں بڑا فرق ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے استدلال بلاتوقف کیا ہے اور اہلِ حدیث کی تضعیف و توقف کو اہمیت نہیں دی، اور اس صورت میں توقف خود امام شافعی کا نہیں ہے بلکہ انھوں نے دوسروں کے توقف کی طرف اشارہ کیا ہے، یہ بات ہم اس لئے بھی لکھ رہے ہیں کہ ممانعت کے باب میں آئمہ اربعہ میں سے امام شافعیؒ کے نزدیک سب سے زیادہ شدت ہے کہ قرآن مجید کا ایک حرف پڑھنا بھی حالتِ جنابت وغیرہ میں حرام ہے، اور وہ اہل الرائے بھی نہیں تھے، بلکہ اہلِ حدیث بھی ان کو اہلِ حدیث میں شمار کرتے ہیں، پھر بغیر قوتِ حدیث کے ان کے مسلک میں اتنی شدت کیسے آسکتی تھی، پھر ہمیں یہاں یہ بات بھی لکھنی ہے کہ حافظ ابن حجر اس کے باوجود کہ شافعی المسلک ہیں کوئی اچھی حمایت اپنے مذہب کیلئے نہیں کر سکے اور ایک ایسی حدیث کو جسے بڑے بڑے محدثین نے درجۂ صحیح میں مانا ہے، غالباً امام بخاری وغیرہ کی وجہ سے درجۂ حسن پر مان کر آگے بڑھ گئے ہیں، یہ حال امام بیہقی و حافظ جیسے اکابر شافعیہ کا ہے، برخلاف اس کے امام طحاوی و عینی وغیرہ اکابرِ حنفیہ کے، کہ یہ حضرات کسی کے رعب داب میں نہیں آئے، اور احادیثِ صحیحہ کا پوری طرح کھوج نکال کر سامنے کر دیتے ہیں، پھر جچے تلے فیصلے کرتے ہیں، جرح و تعدیل رواۃ میں جو کچھ افراط و تفریط ہوتی ہے اس کو بھی نظر میں رکھتے ہیں۔ مثلاً یہاں اگر عبداللہ بن سلمہ میں کلام بھی ہوا ہے تو اس سے بچا ہوا کون ہے، پھر امام نسائی تو امام بخاری سے بھی زیادہ متشدد ہیں، اور ان کی شرائط بھی بہت سخت ہیں، اس کے باوجود وہ اسی حدیث کو عبداللہ بن سلمہ کی روایت سے اپنی سننِ نسائی میں لائے ہیں۔ امام احمدؒ نے بھی اپنی مسند میں ممانعت کی دو حدیثیں، ان ہی عبداللہ بن سلمہ کے واسطے سے درج کی ہیں (الفتح الربانی ص۲/۱۲۰، باب حجۃ من قال الجنب لا یقرأ القرآن) ایسا خیال کیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم کہ حافظ ابن حجر جس طرح اصولِ فقۂ حنفی کی جامعیت و کمال انضباطِ احکام سے بہت متاثر تھے حتیٰ کہ اس وجہ سے حنفی بننے کا ارادہ بھی کر چکے تھے، پھر ایک خواب کے سبب رک گئے جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں اسی طرح حدیثی نقطۂ نظر سے بھی وہ بہ نسبت امام شافعی و دیگر محدثینِ شافعیہ کے امام بخاری وغیرہ سے زیادہ متاثر معلوم ہوتے ہیں۔

[2] ہم نے اوپر ثابت کیا کہ امام شافعی کو توقف نہیں تھا، غالباً امام بیہقی کے سامنے بھی ناقص عبارت تھی اس سے مغالطہ ہوا۔ واللہ اعلم

محدث ابن خزیمہ ابن حبان، ابوعلی طوسی، امام ترمذی، حاکم و بغوی ہیں، محدث شعبہ نے کہا کوئی شخص اس حدیث سے بہتر حدیث کی روایت کرنے والا نہیں ہے اور یہ بھی کہا کرتے تھے کہ یہ حدیث میرا ثلث راس المال ہے، کامل ابن عدی میں ہے کہ عمرو نے اس سے اچھی کوئی حدیث روایت نہیں کی (امانی الاحبار ص ۲/۳۳)

معارف السنن ص ۱/۴۴۶ میں ہے کہ اگر حدیثِ ابن عمر کا ضعف تسلیم بھی کرلیا جائے تو اس کیلئے شاہد حدیث علیؓ موجود ہے جس کو اصحاب السنن نے روایت کیا ہے اور اس کی تصحیح ترمذی، ابن السکن، ابن حبان، عبدالحق اور بغوی نے کی ہے اور حسن کے درجہ سے تو وہ کسی صورت میں بھی کم نہیں ہے، پھر صرف اسماعیل بن عیاش ہی اس کی روایت میں متفرد نہیں ہے کیونکہ اس کی متابعت موسیٰ بن عقبہ سے روایت کرنے میں مغیرہ بن عبدالرحمٰن نے کی ہے (دار قطنی) اور مغیرہ سے عبدالملک بن مسلمہ نے روایت کی ہے جس کی توثیق دار قطنی نے اپنی سنن میں کی ہے، اسی طرح حافظ یعمری نے بھی طریق مغیرہ کی تصحیح کی ہے، کمافی التلخیص (ص ۵۱) لہٰذا اس کی سند جید ہے اور متابعت بھی قوی ہے الخ

معلوم ہوا کہ امام ترمذی کا "**لانعرفه الامن حديث اسماعيل بن عياش**" کہنا ان کی اپنی معرفت تک محدود ہے، جبکہ مغیرہ کے طریق سے اس کی متابعت ثابت ہوگئی۔

امام احمد کی روایت: اسی طرح امام بخاریؒ کا عبداللہ بن سلمہ کے بارے میں "**لايتابع فى حديثه**" کہنا بھی حجت نہیں کیونکہ اس کا متابع ابوالغریف عبیداللہ مسند احمد میں موجود ہے (الفتح الربانی ص ۲/۱۲۱)

حاشیہ میں لکھا کہ ابوالغریف کا نام عبیداللہ بن خلیفہ ہے اور اس حدیث کو حضرت علیؓ سے محدث ابویعلی نے بھی مختصراً روایت کیا ہے، اس طرح کہ حضرت علیؓ نے فرمایا:۔ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا آپ نے وضو کیا پھر کچھ قرآن مجید پڑھا اور فرمایا کہ اسی طرح وہ شخص پڑھ سکتا ہے جو جنبی نہ ہو، لیکن جنبی ایک آیت بھی نہیں پڑھ سکتا محدث ہیثمی نے کہا کہ اس روایت کے رجال ثقہ ہیں (الفتح الربانی ص ۲/۱۲۱)

امام اعظم کی روایت

آپ سے بھی بطریق عامر بن السمط عن ابی الغریف عن الحسن بن علی عن علیؓ مرفوعاً "**لا يقرأ الجنب من القرآن حرفا واحدا**" مروی ہے وہکذا رواہ طلحہ (عقود الجواہر المنیفہ ص ۱/۵۱) حیرت ہے کہ فرقہ شیعہ کی مشہور فقہی حدیثی کتاب کافی کلینی ص ۱/۵۱ میں "**باب الحائض والنفساء تقراء ان القرآن**" قائم کرکے جوازِ تلاوتِ جنبی وحائض کیلئے ثابت کیا ہے اور وہاں حضرت علی و حسنؓ کی روایات ذکر نہیں کی گئیں۔

حدیثی فوائد: امام شافعیؒ کا حدیث علی بروایت عبداللہ بن سلمہ سے اپنے مسلک ممانعت پر استدلال اور اس کے ساتھ اہل حدیث کے تضعیف حدیث مذکور پر ریمارک بتلا رہا ہے کہ اہلِ حدیث کے سارے فیصلے قابل قبول نہیں ہیں چنانچہ ہم نے اوپر واضح کیا کہ امام ترمذی و بخاری کے عدمِ متابعت کے فیصلے ٹوٹ چکے ہیں، اور امام بخاری کا فیصلہ تو ان کے استاذ امام احمدؒ ہی کے ذریعہ ختم ہوگیا، اور امام اعظمؒ کی روایت تو ان کے نقد سے بھی بالاتر ہے اس سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ ہر حکمِ شرعی کیلئے بخاری و مسلم سے بھی کسی حدیث کا مل جانا ضروری نہیں ہے، وہ اپنی اپنی شرائط کے پابند ہیں اور امام بخاری تو اسی کے ساتھ اپنے مسلک کی بھی خاص رعایت کرتے ہیں اگر چہ بہت سے مسائل میں ان کا جمہور امت کو چھوڑ کر ظاہر یہ وغیرہم کے ساتھ موافقت کرلینا کوئی معمولی اور غیر اہم بات نہیں ہے، اور اسی لئے ہمیں ایسے مسائل کی تنقیح میں غیر معمولی کاوش کرنی پڑے گی اگر چہ اس کا فائدہ بھی بہت بڑا ہوگا اور ہماری بے وجہ مرعوبیت کا سد باب ہو جائے گا۔ ان شاء اللہ

ضعیف و مُضَعَّف کا فرق: یہ بہت اہم نقطہ ہے کہ روایت کے کسی راوی پر کلام کی وجہ سے یا کسی متنِ حدیث کے ضعف کے سبب سے اس روایت کو مضعف کہیں گے، ضعیف نہیں، کیونکہ ضعیف وہ حدیث ہے جس کی سند یا متن کے ضعف پر سب کا اجماع ہوگیا ہو، اگر اجماع نہ

ہو بلکہ بعض اس کی تضعیف کریں اور بعض تقویت تو وہ مضعف ہے جس کا مرتبہ ضعیف سے اعلیٰ ہے اور ایسی حدیث بخاری میں بھی ہے کما فی ارشادالسار (تنسیق النظام فی مسندالامام ص ۶۹) اس موقع پر صاحبِ تنسیق نے یہ بھی لکھا کہ مضعفین بخاری و مسلم میں بھی کثیر ہیں۔

موصوف نے شروع مقدمہ میں یہ بھی لکھا کہ مسندالامام الاعظم کے اوّل تو اکثر رجال) رجالِ بخاری و مسلم ہیں۔ پھر اگر کچھ مضعف بھی ہیں تو ان روایات کیلئے متابعات وشواہد دوسری کتب صحاح میں موجود ہیں، جس طرح رجالِ بخاری و مسلم ہیں پھر اگر کچھ مضعف بھی ہیں تو ان روایات کیلئے متابعات وشواہد دوسری کتب صحاح میں موجود ہیں، جس طرح رجالِ بخاری و مسلم میں بھی کچھ مضعف ہیں[1] مثلاً عبداللہ بن المثنی انصاری وغیرہ (= ص ۳) یعنی جس طرح عام احادیث صحیحین کو متابعات وشواہد کی موجودگی میں مجموعہ صحاح کہا جاتا ہے اسی طرح مسندالامام کی جملہ احادیث کو بھی مجموعۂ صحاح ہی کہا جائے گا، اور مضعفین میں کلام مضرِ صحتِ حدیث نہ ہوگا، یہی وجہ ہے کہ شعبہ نے عبداللہ بن سلمہ میں کلام بھی کیا اور حدیثِ علی مذکور کو احسن حدیث بھی کہا اور محدث ابن خزیمہ نے اس کو اپنا ثلث راس المال بتایا۔

لمحۂ فکریہ: یہ تو ایک اتفاقی امر ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں علامہ شوکانی اور ان کے متبعین اہلِ حدیث بھی امام بخاریؒ وظاہریہ کے ساتھ نہیں ہیں اور انھوں نے آئمہ مجتہدین کا مسلک اختیار کیا ہے مگر دیکھنا یہ ہے کہ دوسری بہت سے اختلافی مسائل میں جو یہ مطالبہ ہوا کرتا ہے کہ ان کے ثبوت میں بخاری و مسلم کی حدیث پیش کرو، ورنہ اپنے مسلک کو کمزور یا بے اصل سمجھو، یہ طریقہ کہاں تک صحیح ہے؟ یہاں آپ نے دیکھ لیا کہ امام مسلم تو خاموشی سے گذر گئے، انھوں نے کوئی حدیث ممانعت کی ذکر نہیں کی، (شاید اس لئے کہ وہ کسی مذہب کے متبع نہیں ہیں یا ان کو بھی اپنی شرط پر حدیث نہ ملی ہو وغیرہ، امام بخاری نے ان احادیثِ صحاح کی بھی پروا نہ کی، جو ان کے استاذ حدیث وشیوخ نے روایت کی تھیں اور بعد کے محدثین کبار نے بھی ممانعت کی احادیث صحیحہ روایت کی ہیں، مثلاً امام ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ، بغوی، ابن خزیمہ، طحاوی، ابن سکن، ابن حبان، طبرانی، دارقطنی، ابویعلی، بیہقی، عبدالحق اشبیلی، ابن سیدالناس، ابن حجر، عینی، ذہبی ہیثمی وغیرہ

ائمۂ متبوعین کے مذاہب

یہاں یہ بات بخوبی واضح ہوگئی کہ ائمۂ مجتہدین کے مذاہب کی بنیاد احادیثِ صحیحہ قویہ پر قائم ہے اور اسی لئے محققِ امت علامہ شعرانی شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ کسی مجتہدِ مطلق محدثِ ناقد کا کسی راوی کی احادیث کو استدلال او استشہاد میں پیش کرنا ہی اُس راوی کی توثیق وتزکیہ کیلئے کافی ووافی ہے (تنسیق النظام ص ۶۸) نیز موصوف ہی نے خاص طور سے امام اعظمؒ کی مسانید کے بارے میں اپنی مشہور کتاب المیزان میں فرمایا کہ حق تعالیٰ کے احسان سے مجھے مسانیدِ امام اعظم کے مطالعہ کا شرف حاصل ہوا، ان کی سب روایات خیارِ تابعین عدول وثقات سے ہیں جو بہ شہادتِ رسولِ اکرم ﷺ خیرالقرون میں سے تھے، مثلاً اسود، علقمہ، عطاء، عکرمہ، مجاہد، مکحول، حسن بصری وامثالہم، رضی اللہ عنہم اجمعین، حس وہتمام راوی جو امام اعظم اور رسولِ اکرم ﷺ کے درمیان ہیں وہ عدول، ثقات، اعلام واخیار ہیں ان میں سے کوئی بھی وضع حدیث یا کذب کے ساتھ متہم نہیں ہے (ایضاص ۶۸)

امام بخاری کے استدلال پر نظر: بحث کو مختصر کرتے ہوئے اب ہم امام بخاری کے استدلال کو سامنے لاتے ہیں۔ سب سے بڑا استدلال تو حضرت

---

[1] مثلاً یحییٰ بن بکیر راوی بخاری کو امام نسائی اور حافظ ابن معین نے ضعیف قرار دیا، پوری تفصیل انوارالباری ص ۴۴/۱ میں گذر چکی ہے اور امام بخاری کے حالات میں بھی مضعفین کی طرف اشارہ ہے، تنسیق النظام میں بھی ضعیف ومضعف کی بحث کی ہے، اور مضعفین صحیح بخاری کا تذکرہ ہے، وغیرہ۔ ''مؤلف''

[2] امام اعظمؒ وامام احمد سے ممانعت کی روایات اوپر ذکر ہوئیں، امام شافعی وامام مالک کا مسلک بھی صریح ممانعت کا معلوم ہے، امیر المومنین فی الحدیث محدث شعبہ اور امام محمد نے بھی ممانعت کی احادیث روایت کیں، اور محدث ابن ابی شیبہ نے حضرت ابن عباسؓ سے صرف ایک دوآیت کی اجازت نقل کی، یہ سب امام بخاریؒ کے بالواسطہ، بلاواسطہ شیوخ واساتذہ ہیں۔

عائشہؓ کے اطلاق سے کیا ہے کہ حضور علیہ السلام ہر وقت ذکر اللہ فرماتے تھے، ذکر اللہ قرآن مجید کو بھی شامل ہے، اسی لئے ہر حالت میں اس کی اجازت نکلی اور ممانعت کی احادیث چونکہ اس حدیث کے برابر صحیح وقوی نہیں ہیں، اس لئے اجازت کو ترجیح ہوگی، اکثر محدثین کے جواب اوپر آچکے ہیں، جن کا حاصل یہ ہے کہ اجازت صرف ذکر اللہ کی ہے اور ممانعت کی احادیث صحیحہ ثابتہ نے قرآن مجید کی تلاوت کو خاص طور سے ممنوع قرار دیا ہے۔

محدث ابن حبان کا ارشاد

آپ نے کہا:۔ غیر متبحر فی الحدیث کو وہم ہوسکتا ہے کہ حدیث عائشہ، حدیث ممانعت تلاوت للجنب سے متعارض ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ حضرت عائشہؓ کی ذکر اللہ سے مراد غیر قرآن ہے، اس لئے کہ قرآن مجید کو بھی اگرچہ ذکر کہہ سکتے ہیں، مگر چونکہ حضور علیہ السلام اس کی قراءت حالت جنابت میں نہیں کرتے تھے اور دوسرے سب احوال میں کرتے تھے، لہٰذا ذکر اللہ میں وہ مراد نہیں ہوسکتا، (امانی الاحبار ص ۲/۳۴)

محدث ابن جریر طبری کا ارشاد[1]: آپ نے اپنی کتاب التہذیب میں لکھا:۔ صواب یہ ہے کہ جو کچھ حضور اکرم ﷺ سے تمام اوقات میں ذکر اللہ کرنے کا حال مروی ہوا اور یہ بھی کہ آپ علاوہ حالت جنابت کے قراءۃ بھی کیا کرتے تھے اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ کی قراءۃ بحالت طہارت کرنا افضل حالتین کا اختیار تھا، اور دوسری حالت (عدم طہارت) میں آپؐ نے امت کو تعلیم دینے کا ارادہ فرمایا اور بتلایا کہ ان کیلئے ایسی حالت میں بھی ذکر اللہ وقراءت قرآن ممنوع نہیں ہے (عمدہ ص ۲/۱۰۴)

---

[1] (۲/۳۶) متعلق مقدمہ انوار الباری ص ۲/۸۵، الامام العلم الفرد حافظ حدیث ابوجعفر محمد بن جریر بن یزید بن کثیر طبری (م ۳۱۰ھ) ولادت ۲۲۴ھ صاحب تصانیف شہیرہ، محدث ابن خزیمہ کے معاصر تھے، بڑے بڑے محدثین ومفسرین سے علم حاصل کیا۔

خطیب نے کہا:۔ ابن جریر امام وقت تھے کہ ان کے علم وفضل کے سبب ان کے قول ورائے پر فیصلے کئے جاتے تھے آپ نے علوم سے اس قدر حصہ پایا کہ آپ کے ہم عصروں میں سے کوئی آپ کا ہم پلہ نہ ہوسکا، حافظ کتاب اللہ، معانی واحکام قرآن کی بصیرت رکھنے والے فقیہ، سنن نبویہ، ان کے طرق صحیح وسقیم، ناسخ ومنسوخ، کے عالم، احوال صحابہ وتابعین سے واقف اور علم تاریخ کے بڑے ماہر تھے، تاریخ الامم میں آپ کی بڑی مشہور کتاب ہے، تفسیر میں آپ کی کتاب بےنظیر ہے کہ اس جیسی نہیں لکھی گئی، حدیث میں ان کی کتاب تہذیب الآثار جس کی مثیل میں نے دیکھی، اس کو وہ پورا نہ کرسکے، اصول وفروع میں بھی ان کی بہت سی تصانیف ہیں، اور اقوال فقہاء میں سے اپنے مختار وپسندیدہ مسائل کا آپ نے انتخاب بھی کیا تھا، کچھ مسائل میں آپ نے تفرد بھی کیا ہے جو میری نظر میں ہیں، (غالباً طبری موصوف کا مذہب شافعی تھا اور شاید یہ تفرد اسی لحاظ سے بتلایا ہے) امراء کے ہدایا قبول نہ کرتے تھے قضا کا عہدہ بھی ترک کردیا تھا۔ چالیس سال تک تصنیف کرتے رہے اور ہر روز چالیس ورق لکھتے تھے علامہ اسفرائنی نے کہا کہ اگر کوئی شخص ابن جریر کی تفسیر کیلئے چین تک بھی سفر کرے، تو بہت نہیں ہے، محدث ابن خزیمہ نے فرمایا:۔ مجھے معلوم نہیں کہ روئے زمین پر بھی کوئی شخص زیادہ علم والا ہو بہ نسبت ابن جریر کے، اور حنابلہ نے ان پر ظلم کیا ہے (کہ ان کے پاس جانے سے لوگوں کو روکتے تھے)

نقل ہے کہ ابن جریر نے اپنے اصحاب سے کہا:۔ تاریخ عالم لکھنے کیلئے تیار ہو؟ پوچھا کتنی ہوگی؟ فرمایا تقریباً ۳۰۰۰۰ تیس ہزار ورق، کہنے لگے اس کے پورا ہونے سے تو پہلے ہی عمریں ختم ہوجائیں گی۔ فرمایا:۔ اناللہ! افسوس ہے کہ ہمتیں مردہ ہوگئیں۔ پھر آپ نے (اختصار کے ساتھ) بقدر تین ہزار ورق املاء کرائے جب تفسیر کا املاء کرانا چاہا تو اس وقت بھی اسی طرح سوال وجواب ہوا اور تاریخ کی طرح وہ بھی مختصر کردی۔

فرغانی نے کہا کہ ابن جریر نے دو سال تک مذہب شافعی کو پھیلایا اور اس کی اقتداء کی، پھر ان کا علم وسیع ہوگیا اور اجتہاد کے تحت وہ مسائل اختیار کرلئے جن کا ذکر انھوں نے اپنی کتابوں میں کیا ہے تفسیر، حدیث وتاریخ کی مذکورہ بالا آپ کی مشہور تصانیف کے علاوہ دوسری اہم کتب یہ ہیں:۔ کتاب القراءات، کتاب العدد والتنزیل، کتاب اختلاف العلماء، کتاب تاریخ الرجال، کتاب الخفیف وکتاب لطیف القول (فقہ میں) کتاب میں التبصیر (اصول میں) الخ

ابن الندیم نے لکھا کہ ابن جریر نے فقہ میں داؤد ظاہری کی شاگردی کی اور فقہ شافعی کو ربیع بن سلیمان وغیرہ سے فقہ مالکی یونس بن عبدالاعلی وغیرہ سے اور فقہ اہل عراق ابومقاتل سے حاصل کیا، ابن جریر کا فقہ میں اپنا خاص مذہب تھا جس میں کئی کتابیں لکھی ہیں، اور ان کے مذہب پر ان کے بہت سے تلامذہ فقہ بھی تھے، مثلاً دولابی، احمد بن یحییٰ وغیرہ جنھوں نے اپنے استاذ کے فقہی مذہب کی حمایت میں کتابیں لکھی ہیں، ابن الندیم نے کچھ تلامذہ کے حالات بھی لکھے ہیں۔ (الفہرست ص ۳۲۶)

ہمارا خیال ہے کہ ابن جریر میں شافعی ہونے کے باوجود تفردات کی طرف میلان داؤد ظاہری کے تلمذ سے آیا ہے، جس طرح دوسرے محقق ابن کثیر شافعی کے تفرداتی میلان کا باعث حافظ ابن تیمیہ کا تلمذ ہوا ہے۔ والعلم عند اللہ العلیم بذات الصدور

محقق عینی نے طبری کا قولِ مذکور نقل کیا ہے اور اس سے ہم یہ سمجھے ہیں کہ علامہ محدث طبری کے سامنے حالتِ جنابت میں قراءتِ قرآنِ مجید کا کوئی سوال نہیں تھا اور غالباً اس وقت امام بخاری کے قولِ جواز کی بھی کوئی اہمیت نہ تھی، لہٰذا انھوں نے صرف اس اشکال کو رفع کیا ہے کہ حضور علیہ السلام سے بغیر طہارت کے جوابِ سلام تک بھی نہ دینے کی روایات موجود ہیں اور آپؐ نے بغیر طہارت کے ذکر اللہ کو ناپسند بھی فرمایا، پھر آپ سے تمام حالات میں ذکر اللہ کرنے اور علاوہ جنابت کے قراءت کرنے کا بھی ثبوت ہوا اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے بغیر وضو کے تلاوت بھی فرمائی ہے تو اس کا جواب علامہ طبری نے دیا کہ وہ بغیر وضو حضور علیہ السلام کا جوابِ سلام نہ دینا اور ذکر اللہ کو بغیر طہارت مکروہ فرمانا افضل حالتین کا اختیار تھا اور دوسرے حالات میں تعلیمِ امت کیلئے غیر افضل صورت پر بھی عمل کیا ہے، تاکہ اس کو ممنوع نہ سمجھا جائے۔

محقق عینی نے بھی غالباً اس موقع پر قولِ مذکور کو اسی لئے پیش کیا ہے کہ یذکر اللہ علی کل احیانہ سے حالتِ جنابت وغیرہ میں جوازِ قراءت کیلئے استدلال کرنا بے محل ہے اور متقدمین بھی یہی سمجھتے تھے اور ممکن ہے عینی نے طبری کا قول اس لئے بھی پیش کیا ہو کہ انھوں نے باوجود تلمیذِ داؤدِ ظاہری ہونے کے جوازِ تلاوت بحالتِ جنابت کو صواب قرار نہیں دیا نہ امام بخاری کے مسلک کی تائید کی۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

امام ترمذی کی تحقیق

آپ امام بخاریؒ کے تلمیذِ خاص ہیں، اسی لئے رجال و روایت کے بارے میں ان کے قول کو بطورِ سند پیش کیا کرتے ہیں، مگر یہاں وہ اپنے استاذِ محترم کے فیصلوں کے خلاف چلے ہیں، اس کو بھی سمجھتے چلئے! کیونکہ اس سے فنِ حدیث کی بصیرت حاصل ہوگی:۔

امام ترمذی نے فرمایا کہ حائضہ وجنبی کیلئے ممانعتِ قرأتِ قرآنِ مجید کی روایت ابن عمرؓ کو ہم صرف اسماعیل بن عیاش ہی کے واسطے سے جانتے ہیں اور یہ ممانعت کا قول ہی اکثر صحابہ، تابعین وائمۂ مجتہدین کا مسلک ہے، الخ گویا امام ترمذی نے اس روایت کو صرف اسماعیل بن عیاش پر انحصار کے باوجود بھی دلیل وحجت تسلیم کرلیا ہے، حالانکہ ہم اوپر لکھ آئے ہیں کہ اس روایت کا ان پر انحصار بھی نہیں ہے کیونکہ ان کے علاوہ مغیرہ بھی اس کو موسیٰ بن عقبہ سے روایت کرتے ہیں) پھر امام ترمذی نے امام بخاری کا قول نقل کیا ہے کہ وہ اسماعیل بن عیاش کی روایت کو اہلِ حجاز وعراق سے ضعیف قرار دیتے ہیں جبکہ وہ اس میں متفرد ہو، اور صرف اہلِ شام سے ان کی روایت کو قوی ومعتبر مانتے ہیں۔

اہم وضروری اشارات

ہمارے نزدیک امام ترمذی نے امام بخاری کا قول نقل کر کے یہ بتلایا کہ ہم ان کی رائے مذکور سے واقف ہیں مگر اس کو ترجیح نہیں دے سکتے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ امام ترمذی نے نہ صرف یہاں بلکہ دوسرے مواضع میں بھی غیر شامیوں سے روایتِ اسماعیل بن عیاش کی تصحیح کی ہے (کمافی التھذیب للحافظ ص ۱/۳۲۵)

اس سے معلوم ہوا کہ وہ ان کو مطلقاً ثقہ مانتے ہیں اور اسی لئے آگے بڑھ کر انہوں نے امام بخاری کے استاذ امام احمد کا قول بھی پیش کردیا کہ آپ نے فرمایا:۔ اسماعیل بن عیاش بقیہ بن الولید سے زیادہ اصلح ہے، اور بقیہ کی احادیث منکر ہیں ثقات سے ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ بقیہ کثیر التدلیس ہیں کمافی التقریب، اور ابومسہر نے کہا کہ ان کی احادیثِ بقیہ (صاف) نہیں ہیں، ان کے بارے میں محتاط رہو، کمافی التھذیب، باوجود اس کے کہ امام بخاری نے مواقیت الصلوٰۃ میں ان کی روایت کی تصحیح کردی ہے کماذکرہ الحافظ فی التلخیص (العرف الشذی ص ۶۸ ومعارف السنن ص ۱/۴۴۸)

حضرت شاہ صاحب کی توضیح مذکور سے ہم یہی سمجھے کہ امام ترمذی اسی طرف اشارہ کر گئے ہیں کہ امام بخاری نے جس کو ضعیف سمجھ کر نظر انداز کیا (امام احمد کے فیصلہ سے) اس سے زیادہ وہ ضعیف ہے جس کو انھوں نے اختیار کیا، مگر اشارہ سے زیادہ کیلئے ادب مانع ہوا ہوگا، اس کے بعد

امام ترمذی نے حدیث الباب کی مزید تقویت کیلئے آخر میں یہ بھی تحریر فرمادیا کہ اس حدیث کی روایت مجھ سے احمد بن حسن نے بھی کی ہے اور انہوں نے کہا کہ میں نے امام احمد بن حنبل سے اس کو سنا ہے، یہ آخری عبارت ترمذی اور ترجمہ ومطلب شارح ترمذی شیخ سراج احمد سرہندی نے ذکر کیا ہے اور لکھا کہ امام ترمذی کی غرض اس تحقیق سے بہ طرق مختلفہ حدیث الباب کی تائید وتقویت کرنا ہے، (شروح اربعہ ترمذی ص ۱۵۶/۱)

اس کے سوا دوسرا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ امام ترمذی کی مراد صرف امام احمد کے قول مذکور ہی کو بہ سند پیش کر کے مضبوط کرنا ہے، لہٰذا اس موقع پر جو صاحب تحفۃ الاحوذی نے ص ۱۳۴/۱، میں میزان ذہبی سے امام احمد کا دوسرا قول پیش کر کے امام ترمذی کی نقل سے تعارض بتلایا ہے وہ بھی کمزور ہوگیا، اس لئے کہ اول تو احب واصلح کی تعبیروں میں فرق ہے ایک شخص بعض صفات کی وجہ سے احب ہو کر بھی روایت کے لحاظ سے غیر اصلح ہوسکتا ہے، دوسرے یہ کہ امام ترمذی کی نقل قریب زمانہ کی ہے اور انہوں نے دوسری سند سے بھی اس کو قوی کر دیا ہے، پھر ان کا مرتبہ بھی ظاہر ہے حافظ ذہبی سے بہت بلند و برتر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ملا علی قاری کی تحقیق

آپ نے شرح مشکوٰۃ میں لکھا:۔ شرح السنہ میں ہے کہ سب (ائمہ) نے اتفاق کیا کہ جنبی کیلئے قرأتِ قرآن ناجائز ہے اور یہی قول ابن عباسؓ کا ہے، اور عطاء نے کہا کہ حائضہ قرآن مجید نہ پڑھے، مگر آیت کا ٹکڑا) پھر روایت ابن عمر کے بعد متنِ مشکوٰۃ کے قول رواہ الترمذی پر ملا علی قاری نے لکھا:۔ اس حدیث کی روایت ابن ماجہ نے بھی کی ہے اور بخاری، ترمذی، بیہقی وغیرہ نے اس کی تضعیف کی ہے۔ نقلہ السید عن التخریج۔ لیکن اس کے متابعات ہیں جیسا کہ ابن جماعہ وغیرہ نے ذکر کیا:۔ ان (متابعات) سے اس حدیثِ مذکور کے ضعف کا تدارک ہوگیا ہے اور اسی وجہ سے اس حدیث کی منذری نے تحسین کی ہے، اس حدیث کے ہم معنی اور بھی احادیث مروی ہیں جو سب ضعیف ہیں، اسی لئے ابن المنذر و دارمی وغیرہ نے روایت ابن عباسؓ وغیرہ کو اختیار کر لیا ہے اور اسی کو احمد[1] وغیرہ نے بھی لیا ہے کہ جنبی و حائضہ کیلئے کل قرآن کی تلاوت جائز ہے، حاصل یہ ہے کہ جمہور علماء کا مسلک حرمت کا ہے، کیونکہ وہی قرآن مجید کی عظمت وشان کے لائق ہے اور اس پر استدلال کیلئے وہ بہت سی احادیث کافی ہیں جن میں ممانعت کی تصریح ہے، اور وہ اگرچہ ضعیف ہیں مگر تعدد طرق کے باعث ان میں بڑی قوت آجاتی ہے اور وہ درجۂ حسن لغیرہ پر پہنچ جاتی ہیں جو احکام کیلئے حجت ہے، پس حق وصواب حکمِ حرمت ہی ہے کہ وہ قواعدِ ادلۂ شرعیہ پر جاری ہے حلت نہیں، اگرچہ وہ اصل ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر نے لکھا ہے (مرقاۃ ص ۳۳۴/۱)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی تحقیق اور استدلال امام بخاری کا جواب

فرمایا:۔ امام بخاریؒ کے نزدیک حائضہ وجنبی کیلئے تلاوت قرآن مجید مباح ہے، مگر وہ اس پر کوئی صریح ومنصوص دلیل نہیں پیش کر سکے، انوار المحمود ص ۹۷/۱، والعرف الشذی ص ۶۸) درس بخاری شریف میں فرمایا:۔

(۱) **قولہ وقال ابراھیم**: ۔ مراد امام نخعی ہیں (استاذ امام حماد استاذ امام اعظمؒ ہمارے کبار فقہاء میں سے امام طحاوی وکرخی کا اختلاف ہوا، یہ دونوں باہم معاصر تھے، مگر امام طحاوی عمر[2] میں زیادہ بڑے تھے، امام طحاوی آیت سے کم کی تلاوت کو جائز قرار دیتے تھے، امام

---

[1] یہاں احمد کتابت یا طباعت کی غلطی سے درج ہوگیا ہے، اس کی جگہ غالباً داؤد ہوگا، (اسی طرح طبع جدید مکتبہ امدادیہ ملتان (پاکستان) ص ۴۵/۲ س ۳۰، میں بھی غلط چھپا ہے، کیونکہ ممانعت تلاوت للجنب والحائض میں امام احمد دوسرے ائمہ مجتہدین اور جمہور کے ساتھ ہیں صرف مرور مسجد کی وہ اور شافعیہ اجازت دیتے ہیں جبکہ حنفیہ و مالکیہ اس کو بھی ممنوع فرماتے ہیں (کتاب الفقہ ص ۸۸/۱) واللہ تعالیٰ اعلم" مؤلف"

[2] امام طحاوی کی پیدائش ۲۲۹ھ کی ہے اور امام کرخی کی ۲۶۰ھ کی لہٰذا یہ ان سے ۳۱ سال چھوٹے تھے (باقی حالات مقدمۂ انوار الباری میں دیکھئے)

کرخی مطلقاً منع کرتے تھے، میرے نزدیک امام طحاوی کی یہ رائے اس لئے ہوئی کہ تحدی کم سے کم ایک آیت سے ہوئی ہے لہٰذا اعجاز اسی میں ہوا کم میں نہیں، کیونکہ مفرداتِ قرآن کا استعمال تو کلامِ عرب میں بہ کثرت موجود تھا اس لئے نہ ان میں اعجاز رکھا گیا نہ ان کے ساتھ تحدی ہوئی دوسرے یہ کہ اگر مفردات کا تلفظ بھی حالتِ جنابت وغیرہ میں ممنوع ہوجاتا تو آپس کی ہر وقت کی بات چیت بھی دشوار ہوجاتی کہ مفرداتِ قرآنیہ اور مفرداتِ کلام باہمی سب یکساں ہیں، غرض یہ بہت ہی عظیم الشان حقیقت ہے جس کا لحاظ امام طحاوی نے کیا ہے، اوران کی یہ تنبیہ نہایت اہم ہے کہ آیت سے کم حصّہ یا اس کے مفردات کو قرآنِ مجید کا مصداق نہیں ٹھیرایا، لہٰذا اس کے احکام ان پر جاری نہ ہوں گے، اوران کا تلفظ اور مس جائز ہوگا، اگر وہ اس امر کی طرف رہنمائی نہ کرتے تو ہم ایسوں کو فیصلہ کرنا دشوار ہوتا، اور چونکہ بظاہر قرآنِ مجید سارے مجموعہ کا نام ہے اور اس لحاظ سے اس کے ہر لفظ کو بھی قرآن کہنا چاہئے اس لئے ہم متحیر ومتردد ہی رہتے کہ آیت سے کم کو قرآن کہیں یا نہ کہیں؟

اب امام طحاویؒ کے ارشادِ مذکور کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ آیت سے کم پر قرآنِ مجید کا اطلاق نہ ہوگا، البتہ اس کو قرآن سے اور اس کا جزو ضرور مانیں گے، اور میرے نزدیک یہی مراد مشکوٰۃ شریف کی اس حدیث سے بھی نکلتی ہے۔ من[1] **شغله القرآن عن ذكرى و مسئلتى اعطيته افضل ما اعطى السائلين و فضل كلام الله على سائر الكلام۔ كفضل الله على خلقه (رواه الترمذى والدارمى والبيهقى فى شعب الايمان،** مشکوٰۃ ص۱۸۶)

اس حدیث میں قرآن مجید کو اذکار پر فضیلت دی گئی ہے حالانکہ اذکار کا بڑا حصہ قرآن مجید ہی کا جزو ہے، پس ان کو کلام اللہ سے ہی کہا جائے گا، پھر بھی بعینہ کلام اللہ نہیں قرار دیا گیا۔ معلوم ہوا کہ اعجاز آیت کی خاص ہیئت وترکیب میں ہے اور الگ الگ کلمات جب تک کامل آیت کی ہیئتِ ترکیبی اختیار نہ کرلیں گے معجزہ بھی نہ ہونگے، لہٰذا وہ بعینہٖ کلام اللہ بھی نہ کہے جائینگے، اگرچہ کلام اللہ میں سے اور اس کا جزو ہوں گے۔ اس طرح ان کا درجہ بھی کلام اللہ کے مرتبہ سے کم ہوگا، یہ بھی فرمایا کہ اگرچہ احتیاط علامہ کرخی کے قول میں ہے، مگر حقیقت سے زیادہ قریب امام طحاوی کا قول معلوم ہوتا ہے اور اس کو میں امام اعظمؒ کے اس ارشاد سے بھی سمجھا کہ فرض قرأت ایک آیت ہے اگرچہ وہ چھوٹی ہی ہو گویا اس سے کم قرآنیت سے خارج ہے، اسی لئے اس سے فرضِ قراءت ادا نہ ہوگا، اور ایک آیت ہی معجزہ بھی ہے اگرچہ وہ چھوٹی سے چھوٹی ہو۔

اس کے علاوہ ابراہیم نخعی کے قول کا یہ بھی جواب ہے کہ اس میں کوئی تعیین نہیں کہ اگر پوری آیت مراد بھی ہے تو وہ بقصدِ تلاوت ہے یا بغرض دعا وثناء وغیرہ حنفیہ کے یہاں بغرضِ تعلیم وغیرہ سکتات کے ساتھ پوری آیت پڑھنا بھی جائز ہے (معلّمہ کے حکم میں بیان کرتے ہیں) اور بغرضِ دعا وثناء بھی درست ہے، پھر بعض حضرات نے بلاشرط جائز کہا اور بعض نے یہ شرط لگائی کہ وہ آیت مضمونِ دعا وثناء پر مشتمل بھی ہو، بغیر اس کے دعا یا ثناء کی نیت درست نہ ہوگی۔

قصۂ عبداللہ بن رواحہ سے جواب واستدلال

حضرت شاہ صاحبؒ نے مذکورہ استدلال بخاری کے مقابلہ میں یہ بھی ذکر کیا کہ خود امام بخاریؒ نے کتاب التہجد کے "**باب فضل من تعار من الليل فصلى**" (۱۵۵) میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت پیش کی ہے جس میں قصۂ عبداللہ بن رواحہؓ کا ایک ٹکڑا موجود ہے اور بعینہٖ یہی قصہ تفصیل کے ساتھ دارقطنی ص۴۴/۱، میں بواسطۂ سلمۃ بن وہران حضرت عکرمہ سے مروی ہے اور سلمہ کی توثیق ابن معین وابوزرعہ نے کی ہے، گو ابوداؤد نے اس کی تضعیف کی ہے۔

---

[1] جس شخص کو قرآن مجید (کی تلاوت) میرے ذکر اور سوال سے باز رکھے اس کو میں سوال کرنے والوں سے زیادہ دوں گا اور کلامِ باری عزاسمہ کی فضیلت دوسرے لوگوں کے کلام پر ایسی ہی ہے جیسے خود حق تعالیٰ کی فضیلت اس کی مخلوق پر ہے۔

اس قصہ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ عہد صحابہ میں سب ہی اس امر سے واقف تھے کہ قرآنِ مجید کی تلاوت جنبی کیلئے ممنوع ہے چنانچہ حضرت عبداللہ بن رواحہ کی بیوی بھی جو قرآنِ مجید کو غیر قرآنِ مجید سے تمیز نہ کر سکتی تھیں وہ بھی اس بات کو جانتی تھیں اور اسی لئے حضرت عبداللہ کی بات سے نہ صرف مطمئن ہوگئیں بلکہ اپنا سارا غیض وغضب ختم کر دیا اور اپنی آنکھوں دیکھے واقعہ کو بھی خود ہی جھٹلا دیا، حضرت شاہ صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ عہدِ صحابہ میں جو بات سب کیلئے جانی پہچانی ہو وہ معمولی بات نہیں ہے اور اس کا پایہ علمِ شریعت کیلئے نہایت اہم ہے اور یہ واقعہ بھی اسی قبیل سے ہے۔

حافظ نے فتح الباری ص ۳/۲۷، میں فائدہ کے عنوان سے لکھا:۔ ان ابیات (مذکورۂ صحیح بخاری ص ۱۵۵، کا تعلق حضرت عبداللہ ابن رواحہؓ کے اس قصہ سے ہے، جس کی تخریج دار قطنی نے بہ طریق سلمۃ بن وہران، حضرت عکرمہ سے کی ہے، انہوں نے ذکر کیا کہ حضرت عبداللہ بن رواحہ اپنی بیوی کے پاس سو رہے تھے کہ کسی وقت اٹھ کر اپنی باندی کے پاس چلے گئے، بیوی کی آنکھ کھلی تو شوہر کو نہ پا کر گھبرائی، گھر کے دوسرے حصہ میں گئی تو شوہر کو باندی کے ساتھ مشغولِ جماع پایا، سخت غصہ میں لوٹ کر اپنے کمرہ میں آئی اور غیرت کے ہاتھوں مجبور چھری لے کر شوہر کو قتل کرنے پہنچ گئی، شوہر اتنے میں فارغ ہو گئے تھے، پوچھا یہ کیا؟ بولیں یہ چھری تمہارے اوپر حملہ کیلئے لائی ہوں کیونکہ تم کو ایسی حالت میں دیکھا ہے، عبداللہ نے کہا، تمہیں غلط فہمی ہوگئی ہے، وہ بات نہیں ہوئی جو تم نے سمجھی، جس کا ثبوت یہ ہے کہ جنبی قرآن مجید نہیں پڑھ سکتا، اور میں تمہیں پڑھ کر سنا سکتا ہوں، بیوی نے کہا، یہ بات صحیح ہے، تم مجھے پڑھ کر سناؤ! اس پر عبداللہ نے یہ تین شعر پڑھے، بیوی نے سن کر کہا، میرا خدا پر ایمان ہے (اس کا کلام سنکر میرا پوری طرح اطمینان ہوگیا) اور میں نے اپنی آنکھوں دیکھی بات کو اپنے دیکھنے کی غلطی سمجھ لی، اس طرح دونوں کا جھگڑا ختم ہوگیا اور حضرت عبداللہ بن رواحہؓ نے صبح ہی حضورِ اقدس علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہو کر سارا قصہ سنایا، جس کو سن کر حضور علیہ السلام کو بھی خوب ہنسی آئی، اور آپ نے فرمایا کہ تمہارا بھائی کوئی بے ہودہ بات نہیں کہتا، یعنی حضرت عبداللہ نے جو اشعار اس وقت

۱ واقعہ غزوۂ موتہ: حضرت عبداللہ بن رواحہ صحابہ کرامؓ میں سے، بہت اچھے شاعر تھے، کتب سیر میں (سیرۃ نبویہ ابن ہشام وغیرہ) ہیں غزوۂ موتہ کے تحت ان کے بہت سے اشعار ذکر ہوئے ہیں جن میں ترغیب جہاد وغیرہ مضامین کے نہایت اچھے فصیح وبلیغ اشعار قابل حفظ ہیں، غزوۂ موتہ جمادی الاولیٰ ۸ھ میں ہوا تھا جس کو حضور علیہ السلام نے (اپنے آزاد کردہ غلام) حضرت زید بن حارثہ کی قیادت میں تین ہزار صحابہ کرامؓ کے ساتھ مدینہ طیبہ سے باہر ثنیۃ الوداع تک مشایعت فرما کر شام کی طرف روانہ کیا تھا، دوسری طرف لشکرِ کفار کی تعداد سیرۃ ابن ہشام میں دولاکھ اور روض الانف (شرح سیرۃ ابن ہشام) میں ڈھائی لاکھ ذکر ہوئی ہے جن میں دولاکھ رومی عیسائی اور پچاس ہزار عرب عیسائی تھے، معان پہنچ کر مسلمانوں کو اتنی بڑی تعداد کا علم ہوا تو فکر میں پڑ گئے یہ صرف تین ہزار تھے اور کم سامان کے ساتھ، اُدھر ڈھائی لاکھ پورے سامانِ حرب کے ساتھ تھے، دو رات فکر وتردد میں رہے کہ کیا کریں، حضور علیہ السلام کو حالات لکھیں اور مزید کمک طلب کریں یا حکم ہو تو اسی طرح آگے بڑھیں؟

اس وقت حضرت عبداللہ بن رواحہ نے ہی مشورہ دیا کہ حضور کو اطلاع بھیجنے اور حکم کا انتظار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں واللہ! ہم سب شہادت کی طلب میں نکلے ہیں، اور مسلمانوں کا جہاد عدد، قوت وکثرت کے بھروسہ پر نہیں ہوتا، ان کا قتال وجہاد تو محض خدا کے بھروسہ پر اور دین کی سربلندی کیلئے ہوتا ہے اور اسی سے مسلمانوں کو بھی عزت ملتی ہے، اس لئے ہمیں ہر حال میں دو میں سے ایک کامیابی ضرور ملنے والی ہے، فتح یا شہادت لوگوں نے کہا واللہ! عبداللہ بن رواحہ نے سچ کہا، اور سب آگے بڑھ گئے، مذکورہ لشکرِ اسلام کے پہلے علم بردار وسپہ سالار حضرت زید معرکہ میں شہید ہوئے، پھر حضور علیہ السلام کی ہدایت ہی کے موافق حضرت جعفر بن ابی طالبؓ نے جھنڈا لیا اور خوب لڑے، اپنے سینۂ مبارک پر نوے زخم کھا کر وہ بھی شہید ہوئے تو حضور کی ہدایت ہی کے موافق حضرت عبداللہ بن رواحہ نے جھنڈا لیا، اور یہ بھی خوب خوب دادِ شجاعت دے کر شہید ہوئے حضرت خالد بن ولیدؓ نے جھنڈا لیا اور خوب لڑے تا آنکہ اللہ تعالیٰ نے ان کو کفار پر فتح عطا فرمائی صحیح بخاری ص ۶۱۱ باب غزوۂ موتہ میں ہے کہ حضور علیہ السلام نے مذکورہ معرکہ کی خبر آنے سے پہلے ہی مدینہ طیبہ میں صحابہ کرامؓ کو وحی کے ذریعہ بتلا دیا تھا کہ موتہ کے معرکہ میں زید، جعفر اور ابن رواحہ شہید ہو چکے ہیں، اور یہ بیان کرتے ہوئے حضورؐ کی آنکھوں سے آنسو جاری تھے، پھر فرمایا کہ ان کے بعد سیف من سیوف اللہ (حضرت خالدؓ) نے جھنڈا سنبھال لیا اور اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو فتح عطا کی، پورا واقعہ کتب سیر میں پڑھنے کے لائق ہے، مگر یہاں اتنی بات اور لکھنی ہے کہ علامہ شبلیؒ نے سیرۃ النبی ۱/۵۰۷، میں غزوۂ موتہ کے شریک صحابہ کو شکست خوردہ فوج لکھدیا ہے اس موقع پر حاشیہ میں حضرت سید صاحب نے علامہ شبلی کے اس طرح لکھنے کی کچھ توجیہ بھی کی ہے اور بخاری شریف کا حوالہ دیکر ترجیح فتح کی طرف اشارہ بھی کیا ہے، مگر ایسی معتبر کتابوں میں بجائے بخاری وغیرہ کی معتمد وراجح (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پڑھے، آپ نے ان کی مدح فرمائی، اوران کے مضمون کی تائید وتوثیق کی، غالباً مقصد یہ تھا کہ ایسے وقت میں بھی انھوں نے جواشعار بیوی کو سنائے، وہ بہت اچھے مضمون کے تھے، عام شاعروں کی طرح یاوہ گوئی یا غلط قسم کے مضامین والے نہیں پڑھے، وہ اشعار بھی مع ترجمہ یہاں درج کئے جاتے ہیں، جو بخاری میں مروی ہیں۔

اتانا رسول اللّٰہ یتلو کتابہ اذا انشق معروف من الفجر ساطعٌ

روزِ روشن کی صبح ہدایت طلوع ہوتے ہی رسول خدا ﷺ ہمارے پاس کتابِ الٰہی کی تلاوت فرماتے ہوئے جلوہ افروز ہوئے۔

ارانا الھدی بعد العمی فقلوبنا بہ موقنات ان ما قال واقعٌ

آپ نے گمراہی کے بعد ہمیں راہِ ہدایت سے روشناس کیا تو ہمارے قلوب علم ویقین کی اس دولت سے معمور ہوگئے کہ جو کچھ آپ نے بتلایا ضرور واقع ہوگا۔

یبیت یجافی جنبہ عن فراشہ☆اذ استثقلت بالمشرکین المضاجع' آپ کی رات اس طرح گذرتی ہے کہ اپنے بسترِ مبارک سے جدا ہوکر ذکر، نماز وتلاوتِ قرآنِ مجید میں مشغول ہوتے ہیں، جبکہ خدا کے مشرک بندے ساری ساری رات خوابِ غفلت میں گذارتے ہیں۔

لمحۂ فکریہ:۔ دیکھنا یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے جس واقعہ کا ایک حصہ یعنی حضرت عبداللہ بن رواحہ کے اشعار مندرجہ بالا ذکر کئے ہیں وہی واقعہ تفصیل کے ساتھ دارقطنی کی روایتِ مذکورہ بالا میں عمدہ سند سے مروی ہے اور صرف حضرت شاہ صاحبؒ کی نہیں بلکہ حافظ ابن حجرؒ کی تحقیق بھی یہی ہے جیسا کہ ہم نے اوپر نقل کیا، اس صورت میں حضرت شاہ صاحبؒ کا استدلال جمہور کے لئے بہت قوی ہوجاتا ہے کہ جس امر کو عوام وخواصِ صحابہؓ جانتے تھے، یعنی جنبی کیلئے ممانعتِ تلاوت کا حکم، علاوہ دوسرے دلائلِ ممانعت کے وہ بھی عمدہ دلیلِ شرعی ہے اور جن حضرات نے بھی اس کے جواز کا فیصلہ کیا ان کے دلائل کمزور ہیں۔

محقق عینی کا نقد: یہاں تکمیلِ بحث کیلئے یہ امر بھی ظاہر کردینا مناسب ہے کہ حافظ نے اس موقع پر یہ سمجھا ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ اپنے اصحاب کی مجلس میں وعظ ونصیحت کرتے ہوئے، رسول اکرم ﷺ کے ذکرِ مبارک کی طرف منتقل ہوگئے اور پھر عبداللہ بن رواحہؓ کے اشعار سنائے جو حضور علیہ السلام کی مدح میں انھوں نے کہی تھی، لہٰذا یہ سب کلام ابوہریرہؓ کا ہے، رسول اکرم ﷺ کا نہیں ہے اور حافظ نے یہ بھی لکھا کہ یہاں کوئی ایسی صراحت نہیں ہے کہ جس سے ہم اسکو حضور علیہ السلام کا قول قرار دیں۔ (فتح الباری ص ۳/۲۸)

اس کے برعکس حافظ عینی نے لکھا:۔ ان اخا لکم کے قائل خود حضور اکرم ﷺ ہیں، اور مطلب یہ ہے کہ راوی ہیثم نے حضرت ابوہریرہؓ سے ان کی مجلسِ وعظ ونصیحت میں سنا جبکہ بات حضورؐ کے ذکرِ مبارک تک پہنچ گئی تھی کہ حضور ﷺ نے ہی حضرت عبداللہ بن رواحہ کے اشعار مذکورہ بالا اور قائل کی مدح فرمائی تھی، اور یہ ارشاد آپؐ نے اسی وقت فرمایا تھا کہ جب عبداللہ نے یہ اشعار (قصہ کے ساتھ) پڑھ کر حضورؐ کو سنائے تھے اور اسی سے یہ معلوم ہوا کہ کلام کی طرح شعر بھی مضمون کے تابع ہیں، اچھا مضمون ہو تو دونوں اچھے ہیں برا ہو تو دونوں

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) روایات کے کتبِ تاریخ وسیر کی مرجوح روایات پر بھروسہ کرکے کچھ لکھ دینا ہی ہمارے نزدیک صحیح نہیں، اور اگر ایسی چیز آ ہی گئی تھی تو حضرت سید صاحبؒ اس کو کتاب سے خارج کردیتے، یا اب دارالمصنفین والوں کو خارج کردینی چاہئے۔

سیرۃ النبی کے ناشرین سے شکوہ: یہاں یہ امر بھی قابلِ ذکر ہے کہ سیرت النبی کی تکمیل حضرت سید صاحبؒ نے کی ہے اور آپ نے چند اہم مسائل کی غلطی پر متنبہ ہوکر ان سے رجوع کرلیا تھا، مگر اس کے باوجود کتاب کے نئے ایڈیشنوں میں اصلاح نہیں کی گئی اور نہ رجوع کا حوالہ دیا گیا ہے، دارالمصنفین والوں کو اس سلسلہ میں توجہ دلائی گئی تو انھوں نے جواب دیا کہ حضرت سید صاحبؒ کا رجوع معارف کے اندر چھپ گیا ہے اس کو کافی سمجھا گیا، ہمارے نزدیک یہ جواب غیر موزوں اور ناکافی ہے اور حضرت سید صاحبؒ کا رجوع خود ان کی تالیفِ سیرۃ النبیؐ کے اندر شائع کرنا نہایت اہم وضروری ہے، مذکورہ سیرۃ النبیؐ چونکہ دنیائے اسلام کی نہایت عظیم القدر تالیف ہے اس لئے اس کی فروگذاشتوں سے صرفِ نظر نہیں کی جاسکتی، اور ان کی طرف سید صاحبؒ کو توجہ دلانے میں چونکہ راقم الحروف نے بھی معتدبہ حصہ لیا تھا، اس لئے بھی احقر کو اس اصلاحی سلسلہ سے دلچسپی ہے۔ واللہ الموفق ''مؤلف''

مذموم، لہٰذا شعر کی برائی اس لئے ہے کہ عام طور سے شعر میں جھوٹ، لغو یا فحش باتیں ہوا کرتی ہیں، اور اچھے مضمون کے شعر اس برائی کے حکم سے مستثنیٰ ہیں، اس کے بعد محقق عینی نے لکھا کہ بعض لوگوں نے (اشارہ حافظ کی طرف ہے) جو یہاں ان اخـالکم کو قولِ ابی ہریرہ قرار دیا، وہ غلط ہے اور جو شخص اعراب وترکیب ونشستِ الفاظ سے صحیح معنی اخذ کرنے کی پوری صلاحیت رکھتا ہے وہ بخوبی سمجھ سکتا ہے کہ یہاں قائل خود حضور اکرم ﷺ ہی ہیں، اور حضرت ابوہریرہؓ صرف ناقل ہیں اور اشعارِ مذکورہ کی مدح خود حضور ﷺ ہی کی طرف سے ہے جو اس امر کی وضاحت کیلئے ہے کہ بعض اشعار اچھے بھی ہوتے ہیں اور ہر شعر مذموم نہیں ہوتا (عمدہ ص ۳/۶۳۸)

حافظ وعینی کا موازنہ

ہم نے مقدمۂ انوار الباری میں عرض کیا تھا کہ محقق عینی کا درجہ عربیت وبلاغت کے لحاظ سے بمقابلہ حافظ بہت بلند ہے، اسی لئے جہاں عبارات سے فہم معانی ومطالب میں اختلاف ہوتا ہے، ہم ان دونوں کے اقوال پیش کر دینے کا اہتمام کرتے ہیں اور حق یہ ہے کہ اس سلسلہ میں علامہ عینی کا بلند مقام تسلیم کرنے سے چارہ نہیں، اور ہمارے نزدیک یہاں جملہ ان اخالکم لایقول الرفث کی شان ہی الگ ہے جو حضور علیہ السلام کے دوسرے ارشاداتِ طیبہ سے ملتی جلتی ہے، اس لئے علاوہ عینی کے اصولی نقد کے علاوہ ذوقِ سلیم بھی اس کو حضور ہی کا ارشاد ماننے پر مجبور کر رہا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ علوم وفنون کا مطالعہ استحضار اور تبحر ووسعتِ نظر الگ چیز ہے اور عبارات کی تراکیب ونشست وطرزِ کلام وغیرہ کی رعایت سے صحیح مرادِ متکلم متعین کرنا الگ چیز ہے، اور شاید اسی لئے اکابر علماءِ سلف نے امام اعظمؒ کو اعلم بمعانی الحدیث کہا تھا کہ جس دقتِ نظر کی کسی دوسرے کے کلام کو سمجھنے کیلئے ضرورت ہے، وہ آپ میں بفضلِ خداوندی بدرجۂ اتم موجود تھی، بات لمبی ہوگئی اور اب ہم حضرت شاہ صاحبؒ کے بقیہ جوابات کو سمیٹ کر مختصر نقل کرتے ہیں،

(۲) امام بخاریؒ نے دوسری دلیل یہ ذکر کی کہ حضرت ابن عباسؓ قراءۃ جنب میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے، اور اس کے ساتھ یہ بھی لکھا کہ حضور علیہ السلام اپنے تمام اوقات میں ذکر اللہ فرماتے تھے، اول کا جواب یہ ہے کہ قول ابن عباسؓ احادیث مرفوعہ کے خلاف ہے جو اصحابِ سنن اربعہ وغیرہم نے روایت کی ہیں، لہٰذا اس سے استدلال صحیح نہیں، دوسرے یہ بھی ممکن ہے کہ وہ صرف ایک آیت یا کم کی قرآءت کو جائز کہتے ہوں، یا بہ نیتِ دعا وثناء جائز کہتے ہوں، یا بہ تخلّل سکتات وغیرہ جن صورتوں میں حنفیہ بھی جائز کہتے ہیں، اور یـذکر اللہ علی کل احیـانـہ اگرچہ یہاں مطلق ہے مگر دوسری جگہ قید بھی مروی ہے مالم یکن جنبا کی، جس سے معلوم ہوا کہ حالتِ جنابت میں آپ ذکر اللہ سے احتراز فرماتے تھے، پھر ذکر اللہ سے مراد غیرِ قرآن ہے، جو احادیث وآثار کے ذریعہ مستثنیٰ ہے اس لئے عمومِ ذکر سے استدلال درست نہیں،
اس کے بعد یہ بحث ہوئی ہے کہ یہاں تمام اوقات کا استغراق کیونکر ہے جبکہ حالتِ نوم واکل وشرب وکلام میں ذکر اللہ نہیں ہوسکتا، مدرسین جواب دیا کرتے ہیں کہ مراد ذکرِ قلبی ہے کہ حضور علیہ السلام کی توجہ ہمہ وقت بارگاہِ خداوندی میں ہوتی تھی حتیٰ کہ نیند میں بھی اسی لئے آپ نے فرمایا کہ میری آنکھیں سوتی ہیں مگر دل نہیں سوتا، میرے نزدیک یہ جواب اس موقع پر موزوں نہیں کیونکہ اس کو عربی زبان میں ذکر نہیں کہتے بلکہ فکر کہتے ہیں جس کا ترجمہ دھیان ہے اور اس کو ذکر مجازاً کہا جائے گا، ذکر وہی ہے جو زبان سے ہو خواہ سراً ہی ہو، لہٰذا میرے نزدیک یہ

لـہ حضرات نقشبندیہؒ کے یہاں جو دوامِ ذکر کی اصطلاح ملتی ہے وہ بھی بمعنی دوام توجہ الی اللہ ونسیان ماسواء ہے بلکہ ان کے یہاں اس سے بھی زیادہ توسع ہے، چنانچہ حضرت امام ربانی مجدد الفِ ثانی قدس سرہ نے تحریر فرمایا:۔ اے فرزند! فرصت غنیمت ہے اور صحت وفراغ بہت مغتنم ہمیشہ اپنے اوقاتِ عزیز کو ذکرِ الٰہی جل شانہٗ میں مصروف رکھنا چاہئے، ہر عمل جو موافقِ شریعت غرّاء ہے داخلِ ذکر ہے، اگرچہ خرید وفروخت ہو لہٰذا تمام حرکات وسکنات میں احکامِ شرعیہ کی رعایت ہونی چاہئے تاکہ وہ سب ذکر ہو جائیں کیونکہ ذکر سے مراد ومقصود دفعِ غفلت ہے اور جب حق تعالیٰ کے اوامر ونواہی کی رعایت تمام افعال میں ہوگی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

مطلب نہیں کہ حضور علیہ السّلام صبح سے شام تک ذکر کے سوا اور کچھ کرتے ہی نہ تھے بلکہ یہاں احوالِ متواردہ واحیانِ متبدّ لہ مراد ہیں، یعنی جب ایک حالت سے دوسری حالت بدلتی تھی تو اس وقت آپ ضرور ذکر اللہ کرتے تھے، مثلاً مسجد میں داخل ہونا، اس سے نکلنا، اذان کا شروع ہونا، اس کا ختم ہونا، طعام شروع کرنا، اس کا ختم ہونا، نیند میں داخل ہونا، اس سے بیدار ہونا، صبح ہونا شام کرنا، رات کا آنا، جانا، مرض وصحت، عسر ویسر، رنج وراحت، گھر سے نکلنا، اس میں داخل ہونا، بازار میں جانا وغیرہ وغیرہ کہ ہر وقت وموقع کیلئے اوراد واذکار اور دعائیں ماثور ہیں، کوئی ایسی حالتِ متبدّ لہ نہیں، جس میں ذکر مسنون نہ ہو، ایک نصرانی مورخ نے لکھا کہ اس شخص (رسول اکرم علیہ) پر تعجب ہے کہ ہر حال میں خدا کو یاد دلاتا ہے اور کسی شریعت میں یہ بات نہیں پائی جاتی، میں نے توراۃ کو بھی دیکھا جو خوبی قرآن میں ہے، اس میں نہیں، قرآن میں جگہ جگہ خدا کا ذکر ہے، دنیا اور آخرت کو ساتھ ساتھ ملا رکھا ہے، توراۃ کا پورا پورا صفحہ ذکر اللہ سے خالی چلا جاتا ہے، اور حضرت شیث وادریس علیہما السلام کے صحیفے بھی دیکھے، ان میں بھی یہ بات نہیں جو قرآن میں ہے، والحمد للہ علی ذٰلک

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ امام بخاری نے صرف یہ دو قول ایسے پیش کئے ہیں جو قراءۃِ قرآن مجید کیلئے کچھ دلیل بن سکتے ہیں، اور ان کا مفصل جواب ہو چکا، باقی چار آثار میں تو قراءۃِ قرآنِ مجید کا ذکر کچھ ہی نہیں ہے تاہم ان کے جواب بھی پیش ہیں۔

(۳) قولِ حضرتِ ام عطیہؓ کہ ہمیں حکم تھا حیض والی عورتیں بھی عیدگاہ کی طرف نکلیں، تاکہ مردوں کے ساتھ تکبیر کہیں اور ان کی دعاؤں میں شریک ہوں، اس کا جواب یہ ہے کہ تکبیر ودعا ہمارے نزدیک بھی ممنوع نہیں ہے اور اس کا حکم تلاوتِ قرآنِ مجید سے الگ ہے، لہٰذا اس قول سے جوازِ تلاوت پر استدلال صحیح نہ ہوگا۔

نمازِ عیدین کے بعد دعا مسنون نہیں ہے

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ عیدین کے بعد بھی دعا[1] ہوتی تھی، جس طرح پانچ وقت نماز کے بعد

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) توامر ونواہی یعنی حق تعالیٰ سے غفلت نہ رہے گی، اور اس کے دوامِ ذکر کی نعمت حاصل ہو جائے گی (لیکن) یہ دوامِ ذکر حضراتِ اکابر نقشبندیہ کی (مصطلح) "یادداشت" کے علاوہ ہے کہ اس کا تعلق صرف باطن سے ہے اور یہ ظاہر میں بھی جاری ہوتا ہے اگرچہ دشوار ہے (مکتوب ص ۲۵ حصہ ششم دفتر دوم ص ۶۲ مطبوعہ امرتسر مکتوب ص ۴۹ حصہ ششم دفتر دوم ص ۱۳۲ میں تحریر فرمایا کہ نسیان ماسوی اس طریق نقشبندیہ کا پہلا قدم ہے، سعی کریں کہ اس ایک قدم سے تو کوتاہی نہ ہو

گوئے توفق وسعادت درمیاں افگندہ اند — کس بمیداں درنمے آید سواراں راچہ شد؟!

مکتوب نمبر ۸۳ حصہ ہفتم دفتر دوم ص ۸۳ میں تحریر فرمایا: اس طریقۂ علیہ (نقشبندیہ) کے صاحب رشد وصلاحِ مبتدی کو مرشدِ کامل کی پہلی ہی صحبت میں جو برکتِ اولی حاصل ہو جاتی ہے وہ مطلوبِ حقیقی جل سلطانہ کے ساتھ دوامِ توجہِ قلب ہے اور پھر جلد ہی یہ دوامِ توجہ نسیانِ ماسوائے حق جل وعلا تک پہنچا دیتی ہے اور وہ بھی اس درجہ میں کہ اگر بالفرض طالب کی عمر ہزار سال بھی ہو تو اس نسیانِ ماسوا کی وجہ سے جو اس کو حاصل ہو چکا ہے، اس کے دل میں غیر حق سبحانہ کا کبھی گذر نہ ہوگا، بلکہ اگر تکلف و سعی کے ساتھ بھی اس کو ماسوا کی یاد دلانا چاہیں گے تو اس کو یاد نہ کرے گا، اور جب یہ نسبت حاصل ہو جاتی ہے تو اس راہ میں اس کا یہ پہلا قدم ہوتا ہے اس کے بعد دوسرے تیسرے اور چوتھے قدم الی ماشاء اللہ تعالیٰ کے بارے میں کیا لکھا جائے؟! القليل يدل على الكثير والقطرة تنبى عن البحر الغدير درالمعارف ص ۳۱ میں ہے کہ طریقۂ حضراتِ مجددیہ میں فناءِ اول فناءِ قلب ہے، جو عبارت ہے نسیانِ ماسوا سے، (مؤلف)

[1] عزیز الفتاویٰ دارالعلوم دیوبند ص ۳۲۳/ اور ۲۰۱، میں جو نمازِ عیدین کے بعد دعا کو مستحب قرار دیا ہے، وہ عموم ادلّہ واطلاقات ہی کے تحت سمجھا گیا ہے، اوپر حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے اس کے خلاف معلوم ہوئی، حضرت مولانا عبدالحیٔ صاحبؒ نے لکھا:۔ روایاتِ حدیث سے اسی قدر معلوم ہوتا ہے کہ آں حضرت ﷺ نمازِ عید سے فراغت کر کے خطبہ پڑھتے تھے اور اس کے بعد معاودت فرماتے تھے، اور بعد نماز یا بعد خطبہ کے دعا مانگنا آپ سے ثابت نہیں اور اسی طرح صحابۂ کرامؓ اور تابعینؒ عظام سے اس کا ثبوت نظر سے نہیں گزرا (فتاوی ص ۲۱۵/۱) بہشتی گوہر کے مسائل چونکہ علم الفقہ سے منقول ہیں اس لئے اس میں بھی نبی کریم علیہ السلام اور صحابۂ وتابعین سے دعا منقول نہ ہونے کی وجہ سے اتباعِ سنت میں دعا نہ مانگنے کو مانگنے سے بہتر لکھا تھا جیسا کہ علم الفقہ ص ۲/۱۵۵، میں موجود ہے لیکن بہشتی گوہر کی موجودہ اشاعتوں میں بعد نمازِ عیدین دعا مانگنے کو مسنون لکھا گیا ہے، جس کے بعد (ق) کا نشان ہے، یعنی قواعدِ کلیہ کے تحت ایسا لکھا گیا ہے (ص ۹۹) (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہوتی ہے اوراس بارے میں اطلاقاتِ سے تمسک واستدلال صحیح نہیں کیونکہ ان سے استدلال کی گنجائش اس وقت ہوتی ہے کہ وہاں خاص موقع ومقام میں کوئی دوسری بات موجود نہ ہو، اور یہاں دوسری صورت موجود ہے کہ عید کی نماز نوسال تک ہوتی رہی کسی نے بھی نمازِ عید کے بعد دعا نقل نہیں کی، لہٰذا عام اطلاقات سے کہ عام نمازوں کے بعد دعا ثابت ہے، یہاں خاص عید کی نماز کے بعد کی دعا ثابت نہیں کر سکتے اور یہ ایسا ہی ہے جیسے زائد تکبیراتِ عیدین میں رفعِ یدین کا ثبوت خاص طور سے احادیث میں موجود ہے، لہٰذا حدیث **مالی اراکم رافعی ایدیکم کاذناب خیل شمس"** کی وجہ سے اس (خاص رفعِ یدین) کی کراہت پر استدلال نہیں کر سکتے، یا جس طرح جمع صلوتین عرفہ ومزدلفہ میں خاص طور سے ثابت ہوگیا تو اُس کی نفی اُن دلائل کی وجہ سے نہیں کر سکتے، جو جمعِ صلوتین کے مخالف ہیں، ان کے علاوہ بھی اس کی مثالیں بہت ہیں، دوسرے یہ کہ یہاں (نمازِ عید میں) نماز وخطبہ کا اتصال مطلوب ہے اس لئے ان کے درمیان دعا نہ ہونی چاہئے اور حدیث میں جو ذکر دعا ودعوت اوراس میں عورتوں کی شرکت کا ہوا ہے اس سے مراد وہ اذکار ہیں جو خطبہ اور وعظ ونصیحت کے ضمن میں ہوتے ہیں کیونکہ دعا ودعوۃ عام ہے (فیض ص ۳۶۳/۲ والعرف ۲۴۱)

عیدین کیلئے عورتوں کا نکلنا فی زمانہ درست نہیں: ۔عیدین کیلئے عورتوں کے نکلنے کا جواز ورخصت اگرچہ ہمارے اصل مذہب میں اورامام صاحب سے منقول ہے، مگر متاخرین نے فسادِ زمانہ کی وجہ سے اس کو روک دیا ہے اوراس وقت روکنا ہی مناسب بھی ہے، وقائع کے تحت بہت سے احکام بدل جاتے ہیں،

(۴) **تعالوا الی کلمة الآیہ** حضرت شاہ صاحبؒ نے وقتِ درس فرمایا کہ یہاں چونکہ نسخہ بخاری مطبوعہ میں پوری آیت مذکور ہے اس لئے الآیہ کا لفظ لکھنا غلط[1] ہے ہاں! اگر وہ نسخہ لیا جاتا جس میں پوری آیت ذکر نہیں تو یہ لفظ صحیح ہوتا۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) عزیز الفتاوی ص ۳۲۹/ ۱و۲، میں حضراتِ اکابرِ دیوبند کے عمل کو بھی سند میں پیش کیا گیا ہے، اوراستحباب کو راجح کہا ہے تاہم اس بارے میں مزید دقتِ نظر اور بحث وتمحیص کی گنجائش بلکہ ضرورت ہے خصوصاً اس لئے بھی کہ کتبِ فقہ حنفی میں جہاں نمازِ عیدین کے مسائل مکروہات ومستحبات تک اور پوری کیفیت نماز کی ذکر کی گئی ہے تو کہیں بھی دعا بعد نماز کا ذکر نہیں ہے اور یہ اس لئے بھی اہم تھا کہ نماز کے بعد خطبہ کا ذکر متصلاً آتا ہے اگر ان کے درمیان دعا مستحب یا مسنون تھی تو اس کے ذکر کی طرف کسی کا بھی متوجہ نہ ہونا سمجھ میں نہیں آتا اوراگر بقول حضرت شاہؒ نماز کے ساتھ خطبہ کا اتصال بھی شرعی حیثیت رکھتا ہے تو ان کے درمیان دعا سے فصل کرنا مناسب بھی نہ ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

نمازِ پنجگانہ کے بعد بہ ہیئتِ مجموعی اور ہاتھ اٹھا کر دعا مانگنے کو ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ بھی بے اصل نہیں فرماتے، کیونکہ اس کا ثبوت فی الجملہ موجود ہے، ہم اس کی پوری تحقیق نماز کے باب میں کرینگے ان شاء اللہ تعالیٰ، سرِ دست فیض الباری ص ۱۶۷/۲ و ص ۲۸۳/ ۲ و ص ۳۱۴/ ۲ اور نیل الفرقدین ص ۱۳۳ نیز تحفۃ الاحوذی ص ۲۴۵/ ۱، میں بھی یکجا اچھی تفصیل ہے باقی خطبہ کے بعد دعا مانگنے کو تو عزیز الفتاوی میں بھی غیر ثابت ونا جائز لکھا ہے، لہٰذا اس بدعت کو تو جہاں بھی ہو جلد سے جلد ختم کر دینا چاہئے، (واللہ الموفق حضرت تھانویؒ نے بھی اس کو تغییرِ سنت اور قابلِ احتراز لکھا ہے (امدادی الفتاوی ص ۲۳/ ۱) ''مؤلف''

[1] موجودہ مطبوعہ بخاری شریف، بحاشیہ وتصحیح حضرت مولانا احمد علی صاحبؒ میں لفظ الآیہ پر ز۔ص۔ (نسخہ صحیحہ) کا نشان ہے پھر بھی آگے بقیہ آیت درج کر دی گئی ہے اور اس پر ن (نسخہ) کا نشان ہے حالانکہ اس صورت میں یہ بقیہ آیت والا نسخہ حاشیہ پر ہونا چاہئے تھا، حوض میں درج نہ ہوتا، حضرت شاہ صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ موجودہ مطبوعہ نسخہ بخاری میں ایسا بھی بہت جگہ ہوا ہے کہ قابلِ ترجیح زیادہ صحیح نسخہ تو حاشیہ پر درج ہوا ہے اور مرجوح نسخہ حوض میں آگیا ہے مثلاً ص ۵۹۶ سطر ۲۶ باب حدیث الافک میں عبارت **"حدثنا ابو عبد الله محمد بن اسماعیل تا قال** اکثر نسخوں میں نہیں ہے جیسا کہ بین السطور بھی لکھا ہے اور فتح الباری وعمدہ میں بھی اس کو نہیں لیا گیا ایسی صورت میں اس عبارت کو حوض کے اندر شائع کر دینا موزوں نہ تھا، اس سے کسی کو غلط فہمی ہو سکتی ہے کہ صحیح بخاری میں بھی الحاق ہوا ہے چنانچہ "صدق" مورخہ ۱۲ مارچ ۱۹۶۵ء میں ایک منکرِ حدیث نے اسی کو آڑ لے کر اعتراض شائع کیا تھا، ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ کی شان چونکہ اکابرِ دیوبند میں عظیم القدر محدث ہونیکی حیثیت سے نہایت ممتاز ہوئی ہے اس لئے آپکی دوررس نظر ہر چیز پر رہتی تھی اوراسی لئے انوارالباری میں ہم آپ کے ارشادات اور تحقیقاتِ عالیہ کو نمایاں کر کے پیش کرتے ہیں، شاید دورِ حاضر کے کچھ لوگ ہماری اس تعریف کو مبالغہ پر محمول کریں گے مگر ہم نے چونکہ حضرت شاہ صاحبؒ کا دور بھی دیکھا ہے اور برسوں ان سے قریب رہ کر ان کے علم وتبحر کی شان دیکھی ہے اوراس زمانہ کے دورِ انحطاط کو بھی دیکھ رہے ہیں کہ جب سے اب تک زمین وآسمان کا فرق ہوگیا ہے، اس لئے ہمیں نقد وغیرہ میں بھی معذور سمجھنا چاہئے اور ہماری معروضات پر انوارالباری کے مضامین خود ہی شاہدِ عدل ہونگے ان شاء اللہ تعالیٰ وبہ نستعین اسی کے ساتھ اگر ہمارا یہ احساس واعتراف بھی ناظرین کو ملحوظ رہے تو اچھا ہے کہ ہمیں اپنی بے بضاعتی وکم صلاحیتی کی وجہ سے حضرت شاہ صاحبؒ کے علوم وحقائق کا ہزاروں حصہ بھی حاصل نہیں ہو سکا ہے۔ ''مؤلف''

امام بخاریؒ نے جو کافر کے نام خط میں آیتِ مذکورہ لکھنے سے جنبی و حائض کیلئے تلاوت کی اجازت سمجھی اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا کہ کتبِ فقہ حنفی میں ممانعت مسلم جنبی و حائض کیلئے لکھی ہے کافر کیلئے نہیں لکھی، اور کافر کی طرف آیت لکھ کر بھیجنے میں ہمارے یہاں بھی وسعت و گنجائش[1] ہے۔

حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا:۔ یہ ضروری نہیں کہ ہر کافر و مشرک ناپاک ہی رہتا ہو اور غسل وغیرہ نہ کرتا ہو اور محض احتمال کی بناء پر اہم امورِ رسالت و تبلیغِ دین کو ترک نہیں کیا جاسکتا پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ جو اعجاز، بلاغت، تاثیر فی القلوب اور وضاحتِ مراد و مقصود وغیرہ کی شان آیاتِ کلام اللہ میں ہے اس درجہ کی رسول اکرم ﷺ کی عبارتِ مبارکہ میں بھی نہیں ہے اس لئے تبلیغ کے سلسلہ میں ایسے عظیم الشان فائدہ کو نظر انداز نہیں کرسکتے، واللہ اعلم

حضرت شیخ الحدیث دام ظلہم نے لکھا کہ خود اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ آیتِ مذکورہ مکتوبِ ہرقل لکھنے سے پہلے نازل ہوئی یا بعد کو، جس کو ہم حدیثِ ہرقل (ص۱۳) میں لکھ آئے ہیں، درمختار میں ہے کہ نصرانی کو مسِ قرآن سے روکیں گے البتہ امام محمد نے غسل کے بعد اس کی اجازت دی ہے اور بامیدِ ہدایت کافر کو قرآنِ مجید و فقہ کی تعلیم بھی دے سکتے ہیں (لامع ص۱۲۰) حافظ نے لکھا کہ امام احمد اور بہت سے شافعیہ نے بھی تبلیغی ضرورت کیلئے کافر کی طرف آیات لکھنے کی اجازت دی ہے اور بعض نے کہا کہ ممانعتِ قراءۃ جب ہے کہ اس کو قرآنِ مجید جان کر پڑھے اور تلاوتِ کلام اللہ کی نیت و ارادہ ہو اور کافر اس سے محروم ہے (فتح ص۲۸۰/۱)

(۵) قولِ عطاء کہ حائضہ علاوہ طواف و نماز کے سب ارکانِ حج ادا کرسکتی ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ حیض کی حالت میں طوافِ قدوم تو بالکل ہی ساقط ہوجاتا ہے، طوافِ زیارت کو مؤخر کردیا جائے گا، اور طوافِ وداع سے پہلے اگر حیض آگیا تو وہ بھی ساقط ہوجاتا ہے نیز فرمایا:۔ کتبِ فقہ حنفی میں جو لکھا گیا کہ منع طواف اس لئے ہے کہ وہ مسجد کے اندر ہوتا ہے اس میں تسامح ہوا ہے اس سے وہم ہوتا ہے کہ اگر باہر سے طواف کردے تو منع نہ ہوگا اور وہ کافی ہوجائے گا، حالانکہ حالتِ حیض میں طواف مطلقاً صحیح نہیں ہے، لہٰذا علتِ مذکورہ نہ لکھنی چاہئے تھی، غرضِ طہارت کی ضرورت و وجوب فی نفسہا نماز طواف و تلاوت وغیرہ کیلئے ہے، اور ہدایہ باب الاذان میں تو طہارت کو اذان اور دوسرے اذکار کیلئے بھی مستحب لکھا ہے، البتہ صاحب بحر نے ان امور کیلئے جن میں طہارت شرط نہیں ہے، باوجود پانی کے بھی تیمم کو وضو کے قائم مقام سمجھا ہے کیونکہ حضور علیہ السلام سے روایتِ ابی الجہیم میں جوابِ سلام کیلئے تیمم کرنا ثابت ہوا ہے، ہم پہلے بھی صاحبِ بحر کی یہ رائے ذکر کرچکے ہیں اور ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ ان ہی کی رائے کو دوسرے فقہاء کے مقابلہ میں ترجیح دیا کرتے تھے۔

(۶) قولِ حکم کہ میں حالتِ جنابت میں بھی ذبح کردیتا ہوں، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ اس سے بھی جوازِ تلاوت پر استدلال نہیں ہوسکتا کیونکہ ذبح کے وقت صرف ذکر اللہ ضروری ہے کسی آیت کی تلاوت ضروری نہیں ہے، اور ذکر اللہ کی اجازت جنبی و حائضہ کیلئے ہمارے یہاں بھی ہے۔

---

[1] اس کی وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ ہمارے نزدیک کفار مخاطب بالفروع نہیں ہیں، توضیح و تلویح ص۴۴۵ (مطبوعہ نول کشور) میں اس پر مستقل فصل ہے اس میں اور اس کے حاشیہ توضیح میں مذاہب و دلائل کی پوری تفصیل قابلِ مطالعہ ہے۔

اسلام و ترقی: حضرت تھانویؒ نے فرمایا:۔ مسلمانوں کو اہلِ یورپ و دیگر قوموں کی تقلید کرکے دنیوی کامیابی حاصل کرنے میں بڑی رکاوٹ یہ ہے کہ کاروبار تجارت و معاملات کے اندر غدر، جھوٹ، دھوکہ فریب، سود، جوا وغیرہ اختیار کرنے میں خدا کی نافرمانی ہے اور یہ رکاوٹ کافروں میں نہیں ہے کیونکہ ان پر جزئی عملوں کی ذمہ داری نہیں ہے، ان پر تو ایمان لانے کی ذمہ داری ہے، ایمان نہ لانے پر اور کفر کرنے ہی پر ان کیلئے ایسا دردناک عذاب ہوگا جس سے بڑھ کر کوئی عذاب نہیں، باقی اعمال کی ان سے پوچھ نہ ہوگی، نہ ان کی سزا ملے گی اور مسلمانوں سے الحمد للہ کفر کا عذاب ہٹا ہوا ہے ان سے تو اعمال کی پوچھ ہوگی، اور جب یہ ایسے طریقے اختیار کرتے ہیں جو حق تعالیٰ کے حکم کے خلاف ہیں تو ان کو کامیابی نہیں ہوا کرتی، اللہ تعالیٰ ان تدبیروں میں سے اثر کو دور کردیتے ہیں تاکہ اس مخالفت کی سزا بھگت لیں۔ (ملفوظات افاضات یومیہ ص۱۱۹/۳)

حکایت: حضرتؒ نے فرمایا کہ مسئلہ مصراۃ اور ترک تسمیہ عمداً کے بارے میں ایک حکایت نقل ہوتی آرہی ہے، شافعیہ نے ابن سریج شافعیؒ کے زمانہ میں ایک جلسہ کیا اور مذہب حنفیہ کو عوام کی نظروں سے گرانے کیلئے یہ تجویز بنائی کہ عام مجمع میں موصوف سے مسئلہ مصراۃ پوچھا جائے، ایسا ہوا تو موصوف نے برملا جواب دیا کہ اس مسئلہ میں نبی کریم ﷺ اور ابوحنیفہ کے درمیان اختلاف ہوا ہے، اس کے جواب میں حنفیہ نے بھی جلسۂ عام کیا، اور ایک شخص نے متروک التسمیہ عامدا کا مسئلہ پوچھا، دوسرے نے کھڑے ہوکر جواب دیا کہ اس مسئلہ میں رب العزت حق تعالیٰ جل ذکرہ اور امام شافعیؒ کے درمیان اختلاف ہوا ہے، حق تعالیٰ نے تو فرمایا کہ جس جانور پر ذبح کے وقت ذکر اللہ نہ کیا جائے وہ مت کھاؤ حرام ہے مگر امام شافعیؒ نے کہا کہ اس کو کھالو حلال ہے پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ ایسی جرأت نہیں چاہئے۔ **ولا حول ولا قوۃ الا باللہ**

فقہ بخاری پر نظر

آخر بحث میں ہم یہ واضح کردینا ضروری سمجھتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے جس مسئلہ میں بھی جمہورِ امت یا ائمۂ کبار مجتہدین کے خلاف کوئی الگ تحقیق اختیار کی ہے تو اس میں ان کی استدلالی کمزوریاں نمایاں ہوکر سامنے آئی ہیں اور شاید اسی لئے ان کی فقہ مدون نہیں کی گئی، اور ان کے تلمیذ خاص امام ترمذیؒ تک نے بھی ان کے فقہی مذہب کا ذکر نہیں فرمایا یہاں جواز تلاوت للجنب والحائض کیلئے بھی بقول حضرت شاہ صاحبؒ ان کیلئے صرف اول کے دو قول کچھ دلیل بن سکتے ہیں، باقی چار میں کوئی دلیل نہیں ہے اور جواز کیلئے کوئی صریح حدیث تو وہ پیش ہی نہیں کرسکے، اس لئے جہاں امام بخاری کا مرتبہ علم حدیث میں نہایت بلند و برتر ہے ان کے فقہ اور تراجم ابواب کے اندر پیش کئے ہوئے اقوال و آثار کا مقام سمجھنے میں کوئی غلط فہمی نہ ہونی چاہئے۔

مذہب جمہور کیلئے حنفیہ کی خدمات

یہاں سے یہ بات بھی واضح ہوئی کہ مسلکِ جمہور کیلئے بحث و نظر اور استدلال کی جو سعی و کاوش علماءِ حنفیہ نے اکثر مسائل میں کی ہے، دوسرے حضرات شافعیہ و حنابلہ وغیرہم نے نہیں کی، چنانچہ مسئلہ زیرِ بحث میں حافظ ابن حجر، امام نووی وغیرہ شافعیہ اور دوسرے حضرات حنابلہ وغیرہم بھی بمقابلہ محقق عینی و امام طحاوی وغیرہ دادِ تحقیق نہیں دے سکے اسی لئے ہم نے بھی اس بحث کو مثالی طور پر سامنے رکھنے کیلئے کافی شرح و بسط کے ساتھ لکھا ہے ظاہر ہے کہ ہم بہت سے مسائل میں ایسی تطویل اختیار نہیں کرسکتے، ورنہ انوارالباری کی ضخامت بہت زیادہ بڑھ جائے گی امید ہے کہ ناظرین ہماری اس قسم کی تحت الضرورت تطویل کی اہمیت کو سمجھیں گے، **واللہ الموفق لما یحب و یرضیٰ و یھدی من یشاء الیٰ صراط مستقیم!**

بَابُ الْاِسْتِحَاضَةِ (استحاضہ کا باب)

(۲۹۷) حَدَّثَنَا عَبْدُاللّٰہِ بْنُ یُوْسُفَ قَالَ اَخْبَرَنَا مَالِکٌ عَنْ ھِشَامٍ عَنْ اَبِیْہِ عَنْ عَائِشَۃَ اَنَّھَا قَالَتْ قَالَتْ فَاطِمَۃُ بِنْتُ اَبِیْ حُبَیْشٍ لِرَسُوْلِ اللّٰہِ ﷺ یَارَسُوْلَ اللّٰہِ! اِنِّیْ لَا اَطْھُرُ اَفَاَدَعُ الصَّلٰوۃَ؟ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ ﷺ اِنَّمَا ذٰلِکِ عِرْقٌ وَّلَیْسَ بِالْحَیْضَۃِ فَاِذَا اَقْبَلَتِ الْحَیْضَۃُ فَاتْرُکِی الصَّلٰوۃَ فَاِذَا ذَھَبَ قَدْرُھَا فَاغْسِلِیْ عَنْکِ الدَّمَ فَصَلِّیْ۔

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ فاطمہؓ بنت ابی حبیش نے رسول ﷺ سے کہا کہ یارسول اللہ! میں تو پاک ہی نہیں ہوتی، تو کیا میں نماز بالکل چھوڑ دوں؟ آں حضور ﷺ نے فرمایا کہ یہ رگ کا خون ہے حیض نہیں ہے اس لئے جب حیض کے دن (جن میں کبھی پہلے تمہیں عادۃً حیض آیا کرتا تھا) آئیں تو نماز چھوڑ دو اور جب اندازہ کے مطابق وہ ایام گذر جائیں تو خون کو دھولو اور نماز پڑھو۔

تشریح: امام بخاریؒ نے حیض کے احکام سے متعلق احادیث ذکر کرکے اب استحاضہ سے متعلق حدیث ذکر کی، جس سے معلوم ہوا کہ

استحاضہ وحیض میں فرق کرنا اکثر مواقع میں دشوار ہوتا ہے اس لئے حضور اکرم ﷺ کے زمانۂ مبارکہ میں حضرات صحابیات فاطمہ بنت ابی حبیش وغیرہ کو اشتباہ پیش آیا اور انھوں نے اس بارے میں حضور علیہ السلام سے سوالات کئے اور آپ نے دونوں کا فرق بتلایا، حدیث الباب میں ارشاد فرمایا کہ یہ خون تو رگ سے آتا ہے، حیض کا نہیں ہے، جس کی وجہ سے نماز چھوڑ دی جاتی ہے، لہٰذا جب اس کی مقرر مقدار آ چکے تو اس خون کے اثرات کو دھو کر صاف ہو جاؤ اور نماز پڑھنے لگو، یہاں صرف خون کے دھونے کا ذکر ہے، غسل کا نہیں ہے، مگر اسی کتاب الحیض کے ۲۴ویں باب "اذا حاضت فی شهر ثلاث حیض" میں بعینہ یہی حدیث آنے والی ہے جس میں تفصیل سے اس طرح ارشاد ہے کہ تم حسب عادت ان دنوں کی نماز ترک کر کے جن میں تمہیں حیض آیا کرتا ہے، غسل کرلو اور نماز پڑھنے لگو،

یہاں بظاہر امام بخاریؒ جمہور کی تائید بھی کرنا چاہتے ہیں، جن کے نزدیک حیض کے بعد صرف ایک بار غسل کافی ہے اور پھر حالت استحاضہ میں صرف نماز کے وقت وضو کر لینا کافی ہوگا۔

امام بخاریؒ نے بڑا عنوان کتاب الحیض قائم کیا، کیونکہ اس کے تحت بہت سے ابواب[1] لائے ہیں، اور استحاضہ ونفاس کے ابواب کم ذکر کئے ہیں، گویا ان دونوں کا ذکر تبعاً وضمناً ہوا ہے، ابوداؤد میں حیض واستحاضہ دونوں کیلئے بہ کثرت ابواب قائم کئے ہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ حیض واستحاضہ میں فرق کرنا نہایت دشوار ہے، حاذق اطباء بھی اس سے عاجز ہیں، لہٰذا شریعت نے بھی اس کے احکام میں توسّع کیا ہے، پھر احادیث میں شمار ایام ولیالی کی تعبیر بھی ملتی ہے جو نظر حنفیہ کے موافق ہے اور اقبال وادبار کی بھی، جو نظر شافعیہ کی مؤید معلوم ہوتی ہے سنن بیہقی کے مطالعہ سے میں یہ سمجھا کہ محدثین نے دونوں کو الگ الگ سمجھا ہے اگرچہ رواۃ نے ایسا نہیں کیا، اور انصاف یہ ہے کہ ان میں کسی ایک تعبیر کو دوسری تعبیر کے مقصد کو لغو قرار دینے میں قطعی نہیں قرار دیا جا سکتا۔

حضرتؒ نے اس موقع پر یہ بھی فرمایا کہ میں نے پہلے حضرت مولانا محمد اسحٰق[2] صاحبؒ کشمیری سے مسلم شریف، ابوداؤد، ابن ماجہ اور موطا پڑھی تھی، پھر دیوبند جا کر حضرت شیخ الہندؒ سے بخاری شریف، ترمذی اور ابوداؤد (دوبارہ) پڑھی تھی لیکن ابواب الحیض میں پوری تسلی نہیں ہوئی تھی، بعد میں سنن بیہقی کو دیکھا، اور ابوداؤد سے ملا کر مشکلات حل کرنے کی سعی کی تو سب مقامات حل ہو گئے۔

بیان مذاہب: انقطاع دم حیض کے بعد اگر استحاضہ کی شکل ہو تو مستحاضہ پر صرف ایک ہی غسل واجب ہے پھر وہ ہر نماز کیلئے صرف وضو کرے گی، یہی مذہب جمہور سلف وخلف کا ہے، اور یہی حضرت علیؓ، حضرت عائشہؓ، ابن مسعودؓ وابن عباسؓ سے مروی ہے، حضرت عروۃ بن الزبیر وابوسلمۃ بن عبدالرحمٰن کا بھی یہی مذہب ہے، امام ابوحنیفہ، مالک، شافعی، واحمدؒ بھی اسی کے قائل ہیں، البتہ حضرت ابن عمر، ابن الزبیر وعطاء بن ابی رباحؒ ہر نماز کیلئے غسل کہتے تھے۔

حضرت عائشہؓ سے ایک روایت روزانہ غسل کی بھی ہے، حضرت ابن المسیب وحسن سے روزانہ نماز ظہر کے وقت غسل مروی ہے (کمافی شرح المہذب ص ۲/۵۳۶)

علامہ بنوری عم فیضہم نے لکھا کہ آئمہ ثلاثہ مستحاضہ کیلئے ہر نماز کے واسطے وجوب وضو کے قائل ہیں صرف امام مالک استحباب کہتے ہیں، پھر امام ابوحنیفہ وامام احمد دونوں حضرات ہر نماز کے پورے وقت کیلئے ایک وضو ضروری بتلاتے ہیں اور امام شافعیؒ ہر نماز فرض اداء یا قضاء کیلئے وضو ضروری فرماتے ہیں جس کے ساتھ تبعاً نوافل بھی درست ہیں، حضرت سفیان ثوریؒ (اور ابوثور) اس سے نوافل کی ادائیگی جائز نہیں سمجھتے،

---

[1] پوری کتاب میں تیس ابواب لائے، جن میں ۲۴ کا تعلق حیض سے ہے ص ۸، ص ۱۰، ص ۲۵، ص ۲۶، ص ۲۸، (پانچ ابواب) استحاضہ سے متعلق ہیں اور صرف ص ۲۹ میں نفاس کا بیان ہے۔ "مؤلف"

[2] حضرتؒ نے فرمایا کہ مولانا موصوف نے مدینہ منورہ میں رحلت فرمائی اور وہاں کے بہت سے علماء نے ان سے تلمذ حاصل کیا ہے، افسوس ہے کہ مولانا موصوف کے مزید حالات کا علم نہ ہو سکا، نزہۃ الخواطر میں بھی ان کا تذکرہ نہیں ہے۔ (مؤلف)

اس لئے امام ترمذیؒ سے بیانِ مذاہب میں کچھ اجمال (یا تسامح) ہوا ہے، اور حافظ ابن حجرؒ نے (فتح الباری ص۲۸۱/۱سطر ۳۲ میں) جو امام شافعیؒ کے مذہب کو مذہب جمہور قرار دیا ہے، وہ بھی صحیح نہیں (معارف السنن ص۴۴۴/۱)

موطا امام محمد کی چار غلطیاں

حضرت شاہ صاحبؒ نے درسِ بخاری میں ایک مناسبت سے یہ افادہ بھی فرمایا کہ موطا امام محمدؒ کے مطبوعہ نسخہ میں چار غلطیاں کتابت کی موجود ہیں، جن کی طرف حضرت مولانا عبدالحئی صاحبؒ نے بھی توجہ نہیں فرمائی، مثلاً حدیث **من صلے خلف الامام فان قراءة الامام لـه قراءة** کے بعد قال محمد درج ہے (ص۹۹ رحیمیہ دیوبند) یہ غلط ہے، اور صحیح قال ابو محمد ہے جو کہ صاحب نسخہ کی کنیت تھی، امام محمدؒ کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہے اور یہاں محمد سے تین راوی اوپر درج ہوئے ہیں، پھر بھی مولاناؒ کا ذہن ادھر نہیں گیا کہ امام محمدؒ اس قدر نیچے کہاں اتر آئے ہیں؟!

بحث ونظر: محقق عینی نے لکھا کہ اس بابِ استحاضہ کی مناسبت سابق باب سے یہ ہے کہ حیض واستحاضہ دونوں کا تعلق عورتوں سے ہے گویا اتنی مناسبت کافی ہے، دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے جس کی طرف حضرت شاہ صاحبؒ نے اشارہ فرمایا کہ حیض واستحاضہ میں فرق نہایت دشوار ہے اور اسی لئے صحابیات کو (اشتباہ ہوتا تھا، لہٰذا امام بخاری نے بھی اس اشتباہ کو رفع کرنا چاہا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس کے بعد گذارش ہے کہ حیض واستحاضہ کے معاملہ میں جو اہم مسائل اٹھتے تھے، امام بخاری نے ان کی طرف ہر باب میں اشارات کئے ہیں، ان میں سے چھ مسائل اوپر آ چکے ہیں، یعنی اقل واکثر مدتِ حیض، مباشرتِ حائضہ، حالت حمل میں حیض آ سکتا ہے یا نہیں، وجوبِ قضاءِ صوم وعدم وجوبِ قضاءِ صلوٰۃ حائضہ کیلئے افعالِ حج کی ادائیگی اور بحالتِ حیض قراءۃِ قرآنِ مجید کا مسئلہ ان میں سے آخر کے سوا امام بخاری دوسرے آئمہ مجتہدین کے ساتھ ہیں۔

ان کے بعد پانچ مسائل رہ جاتے ہیں، مستحاضہ کیلئے ایک غسل ہے یا متعدد جو حدیث الباب کے تحت ذکر ہوا، حیض واستحاضہ کی تفریق وتمیز میں اعتبار عادت کا ہے یا الوان کا مستحاضہ کیلئے ناقضِ وضو عملِ صلوٰۃ ہے یا خروجِ وقتِ صلوٰۃ، مستحاضہ مسجد میں اعتکاف کر سکتی ہے یا نہیں، متحیرہ کا مسئلہ۔

اعتبار عادت کا ہے

امام بخاریؒ چونکہ ایسی حدیث یہاں لائے ہیں جو عادت کے معتبر ہونے پر دلالت کر رہی ہے اور یہی حدیث آگے لائیں گے تو مزید تائید ہوگی؛ اس لئے بظاہر انہوں نے اس مسئلہ میں جمہور کی تائید کی ہے اگرچہ انہوں نے اقبال وادبارِ حیض کا باب بھی قائم کیا ہے جو تمیز کے الفاظ سمجھے جاتے ہیں، اس لئے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ امام بخاری نے کسی ایک جانب کیلئے دوٹوک فیصلہ نہیں کیا ہے۔ واللہ اعلم۔

اس بارے میں حنفیہ کا رجحان پوری طرح عادت کو معتبر ٹھیرانے کا ہے، مالکیہ اس کے برعکس صرف تمیزِ الوان پر انحصار کرتے ہیں، امام شافعی واحمد دونوں کو معتبر سمجھتے ہیں عادت کو معتادہ محضہ میں، اور تمیز کو ممیزہ محضہ میں، اگر دونوں میں اشتباہ ہو تو امام شافعی تمیز کو اور امام احمد عادت کو ترجیح دیتے ہیں، (لامع الدراری ص۱۲۰/۱)

حنفیہ اقبال وادبار کے الفاظ کو بھی عادۃ پر محمول کرتے ہیں، جو ان کے نزدیک حیض واستحاضہ میں فرق کرنے کیلئے فیصلہ کن امر ہے۔

مستحاضہ کے ذمہ وضو ہر وقت نماز کیلئے ہے

امام بخاریؒ نے یہاں حدیث الباب بعینہ وہی ذکر کی ہے جو وہ پہلے **بـاب غسـل الدم** میں لا چکے ہیں اور وہاں **فـاغسـلی عنک الدم ثم صلی** کے بعد یہ اضافہ بھی تھا:۔

قال وقال ابی ثم توضئی لکل صلوۃ حتی یجیئی ذٰلک الوقت (راویِ حدیث ہشام بن عروہ نے یہ بھی کہا کہ میرے باپ عروہ نے یہ بھی اضافہ کیا تھا کہ پھرتم ہر نماز کیلئے وضوکرلیا کرو۔ دوسرے وقت کے آنے تک) حافظ الدنیا نے اس موقع پر لکھا:۔ بعض لوگوں نے دعویٰ کیا کہ یہ آخری اضافی جملہ معلق ہے، لیکن یہ صحیح نہیں بلکہ وہ مسند ہے اسنادِ مذکور کے ساتھ اور اس کو امام ترمذی نے اپنی روایت میں واضح کردیا ہے، دوسرے نے دعویٰ کیا کہ ثم توضئی الخ کلام عروہ ہے موقوفاً، اس میں بھی نظر ہے اس لئے کہ اگر وہ ان کا کلام ہوتا تو وہ بہ صیغۂ اخبار ثم تتوضأ کہتے، اور جبکہ انہوں نے صیغۂ امر ذکر کیا ہے تو وہ اسی صیغۂ امرِ سابق کے ساتھ مل گیا جو پہلے مرفوع میں آچکا ہے یعنی فاغسلی کے ساتھ (جو حضور اکرم ﷺ کا ارشاد تھا) (فتح الباری ص ۲۳۰/۱)

محقق عینی نے اس موقع پر لکھا کہ بعض لوگوں نے ثم توضئی کو کلام عروہ اور موقوف علیہ قرار دیا ہے اس کے مقابلہ میں علامہ کرمانی نے کہا کہ سیاقِ کلام مرفوع ہونے کو مقتضی ہے، پھر حافظ کا بھی جوابِ مذکور نقل کر کے علامہ عینی نے فرمایا کہ ان دونوں کی بات بھی احتمال ہی پر مبنی ہے اس لئے اس سے کوئی قطعی بات حاصل نہیں ہوتی اور مشاکلۂ صیغتین سے بھی رفع لازم نہیں آتا (عمدہ ۹۰۵/۱)

معلوم ہوا کہ محقق عینی نے قطعیت ولزوم سے انکار کیا ہے، جس کی مخالف کے دعوائے وقف کے مقابلہ میں ضرورت تھی لیکن اس سے انکار نہیں ہوسکتا کہ سیاقِ مذکور اور مشاکلتِ مذکورہ وغیرہ قرائن کی موجودگی میں مخالفین کا خود دعویٰ مذکور ہی بہت کمزور ہے اس لئے حافظ و کرمانی کی ترجیح رفع کا پلّہ بھاری ہوجاتا ہے۔

قولہ علیہ السلام "حتی یجیئی ذلک الوقت" کا مطلب محقق عینی اور حافظ نے کچھ واضح نہیں کیا، علامہ بنوری نے معارف ص ۴۱۹/۱، میں قسطلانی سے وقتِ اقبالِ حیض نقل کیا مگر ہمارے نزدیک یا تو اس کو مطلق رکھا جائے جیسا کہ ہم نے اوپر ترجمہ دوسرا وقت آنے تک کیا ہے، ذلک الوقت یعنی وہ وقت یا دوسرا وقت، مطلب یہ ہوگا کہ بصورتِ امتدادِ استحاضہ تا اتیانِ وقتِ حیضِ دیگر اسی طرح کرے گی کہ ہر نماز کیلئے وضو کرلیا کرے یا یہ کہ ایک نماز کیلئے وضو کرے دوسرے وقتِ نماز آنے تک یہ کافی ہوگا، اور یہی مطلب غالباً امام محمدؒ نے سمجھا ہے، موطا امام محمد ص ۸۱ باب المستحاضہ میں ہے "فاذا مضت اغتسلت غسلا واحدا ثم توضات لکل وقت صلوۃ وتصلی حتی یدخل الوقت الآخر ما دامت تری الدم." واللہ تعالیٰ اعلم

ایک اہم حدیثی تحقیق

محدثین کے یہاں زیادتی مذکورہ (توضئی لکل صلوٰۃ حتی یجئی ذلک الوقت) کے بارے میں بحث ہوئی ہے کہ مدرج ہے، موقوف ہے یا مرفوع؟ اوپر ہم محدث کرمانی وحافظ وغیرہ کی رائے لکھ چکے ہیں، امام بخاری وترمذی کے علاوہ اس زیادتی کو امام نسائی وابن ماجہ نے بھی ذکر کیا ہے، مگر امام نسائی نے یہ ریمارک بھی کردیا کہ ہمارے علم میں حماد بن زید کے سوا کسی نے یہ زیادتی نقل نہیں کی، اور غالباً امام مسلم نے بھی یہی بات سمجھ کر اس کو نقل نہیں کیا، اس پر محدث شہیر ابن الترکمانی نے لکھا:۔ یہ خیال صحیح نہیں کہ اس زیادتی کو ہشام سے نقل کرنے میں حماد منفرد ہیں، کیونکہ ان سے ابوعوانہ نے بھی اس کو نقل کیا ہے، جس کی تخریج امام طحاوی نے سندِ جید کے ساتھ کتاب الرد علی الکرابیسی میں کی ہے، اور انہوں نے بطریق ابی نعیم وعبداللہ بن یزید المقری، امام ابوحنیفہ (عن ہشام) سے بھی تخریج کی ہے، اور حماد بن سلمہ نے بھی اس کو روایت کیا ہے، جس کی تخریج دارمی نے کی ہے، نیز امام اعظم ابوحنیفہؒ سے روایت کو امام بیہقی نے بھی ذکر کیا ہے، اور امام ترمذی نے بھی اس کی تخریج وتصحیح بہ طریق وکیع وعبدہ وابی معاویہ کی ہے، اس کے علاوہ یہ کہ اگر حماد بن زید اس زیادتی میں منفرد بھی

ہوتے تب بھی ان کی ثقاہت وحفظ کی وجہ سے یہ سند کافی تھی خصوصاً ہشام کے بارے میں، پھر یہ مخالفت بھی نہیں ہے بلکہ زیادتی ثقہ ہے جو مقبول ہی ہوا کرتی ہے۔ خصوصاً ایسے مواقع میں (الجوہر النقی علی سنن بیہقی ص ۱/۲۴۳)

محقق بنوری نے لکھا کہ ابوحمزہ سے بھی یہ زیادتی صحیح ابن حبان میں مروی ہے، اور محدث "سراج" کے یہاں ابن سلیم سے بھی مروی ہے، پس جب یہ دونوں حماد (حماد بن زید وحماد بن سلمہ) امام ابوحنیفہ، ابومعاویہ، ابوعوانہ، ابن سلیم، اور ابوحمزہ سکری جیسے ائمہ محدثین و ثقات اثبات سب ہی زیادتی مذکورہ کے ہشام بن عروہ سے راوی ہیں تو حماد بن زید کا تفرد کا دعویٰ کیونکر سنا جا سکتا ہے؟ خواہ اس کا دعویٰ امام نسائی ہی کریں یا اس کی طرف اشارہ امام مسلم ہی کریں (معارف السنن ص ۱/۴۱۹) ابن الترکمانی نے خود بیہقی کے حوالہ سے بھی زیادتی مذکورہ کا رفع سات محدثین کبار روات سے ثابت کیا ہے پھر آگے لکھا: ۔ علامہ ابن رشد نے اپنے قواعد میں ذکر کیا: ۔ بہت سے اہل حدیث نے اس زیادتی کو صحیح قرار دیا ہے" دوسری جگہ لکھا کہ ابوعمر بن عبدالبر نے بھی اس کی تصحیح کی ہے (الجوہر النقی علی البیہقی ص ۱/۳۴۶)

توضئی لکل صلوٰۃ کی زیادتی اوپر ثابت ہو چکی، اس کے بعد یہ بحث آتی ہے کہ لکل صلوۃ سے مراد وضو ہر فرض نماز کیلئے شرعاً مطلوب ہے یا ہر وقت نماز کیلئے ایک وضو کافی ہے ہم اوپر لکھ چکے ہیں کہ اس بارے میں امام ابوحنیفہ وامام احمد کا مسلک ایک ہے لیکن صاحب الفتح الربانی نے ص ۲/۳۷ میں مذاہب نقل کرتے ہوئے، امام احمد کا مذہب ترک کر دیا، اور فتح الباری سے حافظ کی وہی عبارت نقل کر دی، جس میں جمہور کا مذہب ایک وضو سے ایک فرض سے زیادہ کیلئے عدم جواز ذکر ہوا ہے، یہ آج کل کے محققین کا حال ہے کہ نہ انہوں نے حافظ کے قول **وبھذا قال الجمہور** پر نقد کیا اور نہ حنبلی ہونے کے باوجود یہ بتلایا کہ امام احمد کا مذہب امام شافعی سے مختلف ہے، بلکہ جو مذہب حنفیہ کا انہوں نے نقل کیا ہے چونکہ وہی بعینہ امام احمد کا بھی ہے اس لئے اس کی صراحت کر دینی چاہئے تھی **فیا للاسف ولضیعۃ الحق والانصاف**۔

کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ص ۱/۷۳ ملاحظہ ہو، امام احمد کا مذہب ہر وقت نماز میں وضو کا وجوب معذور کے لئے لکھا ہے اور یہ بھی کہ معذور اپنے وضو سے جتنے چاہے فرائض ونوافل پڑھ سکتا ہے، (المغنی لابن قدامہ (حنبلی ص ۱/۳۷۹، سے بھی یہی ثابت ہے کہ امام ابوحنیفہ وامام احمد کا مذہب (معذور کے بارے میں) متحد ہے، واضح ہو کہ معذور ومستحاضہ کا حکم ایک ہے۔

صاحب تحفہ وصاحب مرعاۃ کی تحقیق

صاحب الفتح کی طرح ان دونوں حضرات نے بھی حدیث الباب کی شرح میں حافظ ابن حجر کی عبارت بلانقد وتحقیق نقل کرنے پر اکتفا کیا ہے، اور ساتھ ہی ان دونوں حضرات نے مزید داد تحقیق یہ دی ہے کہ امام اعظمؒ کی ایک روایت **توضئی لوقت کل صلوۃ** والی ذکر کر کے، اس پر یہ اعتراض بھی جڑ دیا ہے کہ امام صاحب اس لفظ وقت کی زیادتی میں منفرد ہیں اور وہ بہ تصریح حافظ ابن عبدالبر سیئی الحفظ تھے (تحفہ ص ۱۱۸/۱ اور مرعاۃ ص ۱/۳۶۷)

یہ حضرات اہل حدیث بہ نسبت دیگر مذاہب کے حنابلہ سے زیادہ قریب ہیں، اور امام احمدؒ کو حدیثی لحاظ سے دوسرے ائمہ پر ترجیح بھی دیتے ہیں، پھر بھی انہوں نے یہاں اتنا سوچنے کی تکلیف گوارا نہیں کی کہ امام احمد نے دوسرے ائمہ کو چھوڑ کر امام اعظم کے مسلک کو کیوں اختیار کیا ہے، اگر **لوقت کل صلوٰۃ** والی حدیث غریب تھی اور اس کی روایت کرنے والے صرف امام صاحبؒ تھے جن کو اہل حدیث سیئی الحفظ بتلاتے ہیں، تو پھر امام احمد نے کس حدیث کے ذریعہ امام اعظم والا مسلک اختیار کیا ہے؟ اگر صرف **لکل صلوٰۃ** میں لام کو وقت کیلئے مستعار مانا جائے، یا دوسرے قیاسات ودلائل سے استدلال کیا جائے تو یہ اہل حدیث کے شایان شان نہیں اس لئے ہمارا خیال ہے کہ امام احمدؒ نے بھی امام صاحبؒ کے حدیثی استدلال کو ضرور اہمیت دی ہے، اور یہی ان کی شان محدثیت کیلئے موزوں بھی ہے، اور ہمارے اس خیال کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ محقق ومحدث ابن قدامہ حنبلیؒ نے المغنی ص ۱/۳۷۹ میں تسلیم کر لیا ہے کہ فاطمہ بنت ابی حبیش کی حدیث میں

بعض راویوں سے لفظ تتوضئی لوقت کل صلوۃ بھی روایت کیا گیا ہے اور اسی کو سبط ابن الجوزی اور شارح مختصر الطحاوی نے بھی ذکر کیا ہے، (عقود الجواہر المنیفہ ص ۱/۵۰)

غرض یہ بات نہایت ہی مستبعد ہے کہ امام احمدؒ نے معذورین کے بارے میں امام اعظمؒ والا مسلک بغیر دلیل شرعی کے اختیار کر لیا ہو۔

طعن سوءِ حفظ کا جواب

صاحب تحفہ وصاحب مرعاۃ نے طعن مذکور یہاں اور قراءۃ خلف الامام کی بحث میں بھی حافظ ابن عبدالبر کے حوالہ سے امام صاحب پر عائد کیا ہے افسوس ہے کہ ہمارے حضرات میں سے کسی صاحب نے اس کے جواب کی طرف توجہ نہیں کی، ان دونوں حضرات نے اپنی شروح میں یہ حوالہ نہیں دیا کہ حافظ ابن عبدالبر نے یہ بات امام صاحب کے بارے میں کہاں کہی ہے؟ البتہ رسالہ فاتحہ میں علامہ مبارکپوری نے تمہید کا حوالہ دیا یہ حوالہ دیکھنے سے پہلے تک ہمیں اس بارے میں بڑی الجھن رہی کیونکہ حافظ ابن عبدالبرؒ امام صاحب کی حدیثی عظمت شان کے بڑے معترف ہیں اور اعتراضات ومطاعن کے دفاع میں بہت پیش پیش رہے ہیں صاحب مرعاۃ حضرت مولانا عبیداللہ دام فیضہم کو خط لکھ کر حوالہ دریافت کیا تو جواب ملا کہ میں نے یہ بات تحفۃ الاحوذی سے نقل کی ہے، اور یقیناً صاحب تحفہ نے کسی صحیح حوالہ ہی کی بنا پر ایسا لکھا ہوگا، پھر جب تمہید کا حوالہ معلوم ہوا تو غالب خیال یہ ہوا کہ عبارتِ مذکورہ الحاقی ہوگی اور جب تک متعدد قلمی نسخے مختلف ممالک کے نہ دیکھ لئے جائیں اس امر کا اطمینان نہیں ہوسکتا کہ حافظ ابن عبدالبر ایسے محقق ومنصف نے ایسی بات لکھ دی ہوگی، کیونکہ سب سے بڑا اشکال اس کو صحیح ماننے میں یہ ہے کہ سیئ الحفظ اس بد حافظہ راوی کو کہتے ہیں جس کے صواب کا پلہ خطاء پر غالب نہ ہو جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے شرح النخبہ میں تصریح کی ہے۔

تو کیا کوئی شخص یہ دعویٰ کرسکتا ہے کہ امام اعظمؒ کی ہزار ہا روایات میں سے آدھی سے زیادہ میں اُن سے خطا ہوئی ہے، اب تک تو ان کی چند روایات میں بھی یہ بات ثابت نہیں کی جاسکی، چہ جائیکہ سینکڑوں یا ہزاروں روایات میں ایسا ہوا ہو پھر کس طرح باور کر لیا جائے کہ حافظ ابن عبدالبر جیسے محقق فاضل نے ایسی کچی بات امام صاحب کے بارے میں اپنی طرف سے یا اپنے اعتماد پر دوسرے حضرات کی طرف منسوب کر کے لکھ دی ہو، حذف والحاق کا کام برابر ہوتا رہا ہے اور ہوتا رہے گا، اس لئے بغیر کامل تحقیق وریسرچ کے ایسی غیر معقول باتیں اکابر کی طرف منسوب کر دینا اور ان سے وقتی وعارضی فوائد حاصل کر لینا ہمارے نزدیک کسی طرح موزوں ومناسب نہیں، نسأل اللّٰہ التوفیق لما یحب ویرضی وبہ نستعین

صاحب تحفہ کا معیار تحقیق

ایسا خیال ہوتا ہے:۔ واللہ تعالیٰ اعلم کے پہلے زمانہ میں جو اعتراضات امام اعظمؒ کے بارے میں کئے گئے تھے اور ان کے جوابات اکابرِ امت کی طرف سے دیئے گئے تھے، اس لئے ہمارے اہلِ حدیث حضرات نے نئے سرے سے جرح وطعن کے راستے نکالنے شروع کر دیئے، چنانچہ امام صاحب کے دو بڑے مداح حافظ ابن عبدالبر مالکی اور حافظ ذہبی کو خاص طور سے امام صاحب پر طعن کرنے والوں میں پیش کیا گیا ہے، لہٰذا ہم ان دونوں حضرات ہی کے نقد پر بحث کرتے ہیں، واللہ المستعان

میزان الاعتدال کی عبارت

حافظ ذہبی کی کتاب مذکور میں امام صاحب کے تذکرہ کو سارے محققین نے الحاقی قرار دیا ہے لیکن صاحبِ تحفہ علامہ مبارکپوریؒ نے اس کو صحیح ثابت کرنے کی سعی کی ہے آپ نے لکھا، حافظ ذہبی نے (میزان الاعتدال کے دیباچہ میں) ائمہ متبوعین کے ترجمہ لکھنے کی مطلقاً نفی نہیں کی ہے بلکہ ائمہ متبوعین کے تراجم غیر منصفانہ طور پر لکھنے کی نفی کی ہے اسی لئے انہوں نے یہ بھی لکھا کہ اگر ائمہ متبوعین میں سے کسی کا

ترجمہ ذکر کروں گا تو انصاف کے ساتھ ذکر کروں گا (تحقیق الکلام ص ۲/۱۴۵)

یہاں یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ صاحبِ تحفہ نے حافظ ذہبی کی عبارتِ دیباچہ کو بالکل نئے معنی پہنانے کی سعی کی ہے جو ان سے پہلے کسی نے نہیں کی، کیونکہ علامہ عراقی نے شرح الفیہ میں اور علامہ سیوطی نے تدریب الراوی میں بھی یہی تصریح کی ہے کہ حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں ائمہ متبوعین میں سے کسی کا ذکر نہیں کیا ہے، صاحبِ تحفہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ان دونوں کی نظر سے میزان کا وہ نسخہ نہیں گذرا جس میں امام صاحب کا ترجمہ مذکور ہے اس سلسلہ میں ہماری معروضات حسب ذیل ہیں:۔

(۱) علامہ عراقی وسیوطی نے یہ نہیں لکھا کہ امام صاحب کا ترجمہ میزان میں نہیں ہے بلکہ اس طرح ہے کہ حافظ ذہبی نے صحابہ کرامؓ اور ائمہ متبوعین میں سے کسی کا ذکر نہیں کیا اس سے معلوم ہوا کہ اگر صرف امام صاحب کا ترجمہ کسی نسخہ میں وہ موجود بھی پاتے تو یقیناً دوسرے اکابر کی طرح اس کو الحاقی ہی قرار دیتے کیونکہ امام صاحب کا ترجمہ ذکر نہ کرنے کی صراحت کر چکے ہیں،

(۲) میزان کی پوری عبارت یہ ہے:۔ **وکذا لا اذکر فی کتابی من الائمة المتبوعین فی الفروع احدا لجلالتھم فی الاسلام وعظمتھم فی النفوس مثل ابی حنیفة و الشافعی و البخاری، فان ذکرت احدا منھم فاذکرہ علی الانصاف:۔** (اسی طرح میں اپنی کتاب میں ائمہ متبوعین فی الفروع کا بھی ذکر نہیں کرونگا کیونکہ اسلام میں ان کی جلالتِ قدر اور دلوں میں ان کی عظمتِ شان مسلّم ہے، جیسے امام ابوحنیفہ امام شافعی، امام بخاری اور اگر ان جیسے حضرات کا کسی کا میں ذکر کروں گا بھی تو وہ بروئے انصاف ہوگا) مطلب ظاہر ہے کہ امام ابوحنیفہ، شافعی وبخاری اور ان جیسے جلیل القدر حضرات کا ذکر اس کتاب میں نہیں ہوگا، پھر بھی اگر کسی عظیم شخصیت کا ذکر اثنائے کتاب میں آجائے تو اس کو انصاف پر محمول کیا جائے، چونکہ جلالتِ قدر وعظمت فی القلوب کا معیار مختلف ہوتا ہے اس لئے یہ استدراک کر دیا گیا تا کہ کسی کو شکایت پیدا نہ ہو، ہمارے نزدیک مطلب صرف یہی ہے اور اہلِ علم وعربیت بھی غالباً اسی کی تائید کریں گے، لہٰذا ترجمۂ امام اعظم والے اضافہ کا اضافی والحاقی ہونا ہی زیادہ صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم،

اس موقع پر صاحبِ تحفہ نے امام صاحب پر سوء حفظ کے طعن کا بھی ذکر کیا ہے، اور اس کو جرحِ مفسر قرار دے کر اہمیت دی ہے، حالانکہ امام صاحب پر جو ابن عدی وغیرہ نے بھی اس قسم کا الزام واتہام لگایا ہے اس کے جوابات دیئے جا چکے ہیں، علامہ کوثریؒ نے مناقب الامام ابی حنیفہ وصاحبیہ ص ۴۷ کے حاشیہ میں تصریح کی کہ ابن عدی نے یہ الزام ان روایات کی وجہ سے لگایا ہے جو ان کے شیخ آباء بن جعفر نے امام صاحب کی طرف غلط طور سے منسوب کر دی ہیں، اور معجم المصنفین ص ۲/۱۳۴، میں انساب سمعانی سے نقل ہوا کہ آباء بن جعفر ابوسعید بصری، جامع بصرہ میں شیخ ومحدث بن کر حدیثیں بیان کیا کرتے تھے حافظ ابومحمد بن حبان بستی کہتے ہیں کہ ایک دن میں امتحان کیلئے ان کے گھر پہنچ گیا تو مجھے امام ابوحنیفہ سے روایت کردہ تین سو سے زیادہ احادیث دکھائیں جن میں سے کسی ایک حدیث کی روایت بھی امام صاحب نے نہیں کی تھی، میں نے کہا اے شیخ! خدا سے ڈر اور جھوٹی روایت مت کر، وہ اس پر بگڑنے لگے اور میں اٹھ کر چلا آیا، یہ حکایت ذہبی نے بھی میزان میں اور حافظ ابن حجر نے لسان میں بیان کی ہے، حافظ بستی کے اس قول سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ اکابر حفاظِ حدیث میں اتقان اور روایات واہیہ ضعیفہ سے احتراز میں مشہور تھے، اور امام صاحب کی طرف جان بوجھ کر بعض مخالفین نے ایسی روایات منسوب کر دی تھیں، جن سے امام صاحب کو سوءِ حفظ کے ساتھ مطعون کرنے کا جواز نکل آئے، اسی طرح ابن حبان اپنی کتاب الضعفاء میں بھی امام صاحب کی طرف تخطۂ روایت وتقلیبِ اسناد کی نسبت کر دی ہے جیسا کہ تانیب ص ۹۰ میں یہ بات مع جواب نقل ہوئی۔ غالباً ایسے ہی کچھ غلط دلائل جمع کر کے خطیب بغدادی نے امام مالک کو بھی قلیل الحفظ کہا ہے۔ جیسا کہ تانیب ص ۱۲ میں ہے۔

حافظ ذہبی نے امام صاحب کوتذکرۃ الحفاظ اوراپنی کتاب "الممتع" میں بڑی عظمت کے ساتھ درج کیا ہے، اور بڑے بڑوں کو ان کے شیوخ وتلامذۂ حدیث میں گنایا ہے، محدث شہیر ابوداؤد کا قول بھی ان کی امامت کیلئے پیش کیا ہے وغیرہ، پھرآخر میں لکھا کہ میں نے امام صاحب کا تذکرہ مستقل تصنیف میں بھی کیا ہے(تذکرۃ الحفاظ ص ۱۲۸/ ۱)

اس تصنیف کا نام مناقب الامام ابی حنیفہ وصاحبیہ ابی یوسف ومحمد بن الحسن ہے جو احیاء المعارف النعمانیہ حیدرآباد سے شائع ہوچکی ہے، اس میں آپ کے شیوخ وتلامذۂ حدیث وفقہ کا ذکر پوری تفصیل سے کیا ہے اور اکابر محدثین کی مدح نقل کی ہے عنوان احتجاج بالحدیث کے تحت یحیی القطان کا قول تلیین والوں کی طرف سے نقل کیا گیا ہے اوراس کی جواب دہی بھی کی ہے، مگر علامہ کوثری نے حاشیہ میں قول مذکور کی سند ہی میں کلام کیا ہے اور پھر اپنے طریقہ پر جوابِ مذکور کی تکمیل کردی ہے رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعۃ، حافظ ذہبیؒ نے آخر میں امام ابوداؤدؒ کا قول امام صاحبؒ کی امامتِ مطلقہ کی سند میں پیش کیا ہے۔

حافظ ابن عبدالبر کی توثیق

حافظ ذہبی کی طرح حافظ ابن عبدالبر کو بھی صاحب تحفہ وصاحبِ مرعاۃ نے امام صاحب پر جرح کرنے والوں میں شمار کرانے کی سعی کی ہے اوراس کا خاص طریقہ اختیار کیا ہے کہ پوری عبارت تمہید کی صرف تحقیق الکلام ص ۱۳۹/ ۲، میں نقل کی **وقد روی هذا الحديث ابو حنيفة عن موسى بن ابى عائشة ولم يسنده غير ابى حنيفة وهو سيئ الحفظ عند اهل الحديث**، اس کے علاوہ دوسری جگہ **عند اهل الحديث** کا لفظ ترک کردیا ہے اور یہ دکھلانے کی سعی کی ہے کہ خود ابن عبدالبر ہی امام صاحب کو سیئ الحفظ کہتے ہیں، چنانچہ تحقیق الکلام ص ۱۴۰/ ۲، میں ہے کہ امام نسائی، وابن عبدالبر وغیرہما نے امام صاحبؒ میں من جہۃ الحفظ کلام کیا ہے، ص ۱۴۵/ ۲، میں لکھا کہ امام صاحبؒ پر بعض جرح مفسر بھی ہوئی ہیں جیسا کہ حافظ ابن عبدالبر کی جرح بہ لفظ "وہو سیئ الحفظ" ص ۱۴۶/ ۲، میں لکھا کہ امام صاحب پر جرح کرنے والے جو ہمعصر نہیں ہیں ان میں بعض امام صاحب کے مداح بھی ہیں جیسے حافظ ابن عبدالبر وغیرہ اور تحفۃ الاحوذی ص ۱۱۸/ ۱، میں لکھا **وقد تفرد به الامام ابو حنيفة وهو سيئ الحفظ كما صرح به ابن عبد البر**، مرعاۃ ص ۳۶۷/ ۱ میں بھی بعینہ یہی عبارت الامام کا لفظ کم کر کے ذکر کی گئی، غور کرنے کی بات یہ ہے کہ اول تو تمہید کا حوالہ صرف ایک جگہ دیا گیا اور جیسا کہ ہم نے پہلے لکھا، وہ تحقیق طلب ہے دوسرے باقی سب جگہوں سے عند اہلِ حدیث کا لفظ بھی اُڑا دیا گیا اور پھر یہ دعویٰ ہر جگہ کیا جانے لگا کہ خود حافظ ابن عبدالبر ہی نے امام صاحب کو سیئ الحفظ کہا ہے اور یہ تصریح کہا ہے۔

اب ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ حافظ ابن عبدالبر نے اپنی طرف سے امام صاحب کو ہرگز سیئ الحفظ نہیں کہا بلکہ اہلِ حدیث کی بات نقل کی ہے اور اہلِ حدیث سے بھی ان کی مراد صرف وہ رواۃ وناقلینِ حدیث ہیں جو فقہ حدیث یا معانی حدیث سے بے تعلق یا کم تعلق رکھتے ہیں اوراس اصطلاح کی طرف اشارہ اکابر فقہاءِ محدثین کی عبارات میں بھی ملتا ہے مثلاً امام ترمذیؒ نے کتاب العلل میں فرمایا:- **وقد تكلم بعض اهل الحديث فى قوم من اجلة اهل العلم وضعفوهم من قبل حفظهم ووثقهم آخرون من الائمة بجلالتهم و صدقهم و ان كانوا وهموا فى بعض ما رووا** (بعض اہلِ حدیث نے کچھ ایسے حضرات میں بھی کلام کیا ہے جو بڑے جلیل القدر اہلِ علم ہیں اوران کی تضعیف بلحاظِ حفظ کی ہے اور دوسرے ائمہ محدثین نے ان کی جلالتِ قدر وصدق کی وجہ سے ان کی توثیق کی ہے اگرچہ ان سے بعض روایات میں خطا بھی ہوگئی ہو،

اہلِ حدیث کون ہیں؟

حافظ ابن عبدالبرؒ نے "الانتقا" ص ۱۵۰ میں ان کلماتِ جرح پر کلام کرتے ہوئے جو امام مالکؒ سے امام اعظمؒ کے بارے میں نقل

کئے گئے ہیں لکھا کہ "ان سب اقوال کی روایت امام مالک سے "اہل حدیث نے کی ہے، لیکن اصحابِ مالک جو اہل الرائے (فقہاء) ہیں وہ کوئی ایک قول بھی ایسی جرح کا امام اعظم کے بارے میں امام مالک سے نقل نہیں کرتے۔"

یہاں حافظ ابن عبدالبرؒ نے بات بالکل صاف کردی کہ امام صاحب پر جرح کرنے والے وہی ہیں جو نرے محدث یا رواۃ وناقلین حدیث ہیں، باقی فقہاءِ محدثین یا اہلِ علم محدثین ایسا نہیں کر سکتے نہ انہوں نے ایسا کیا ہے،

آگے اسی کتاب کے ص ۱۷۳ میں امام ابو یوسفؒ کے محامد ومناقب کثیر الحدیث وغیرہ ذکر کرنے کے بعد آخر میں لکھا:۔طبری نے کہا کہ ایک جماعتِ اہلِ حدیث نے ان سے بوجہ غلبۂ رائے (تفقہ) وتفریع فروع ومسائلِ صحبتِ سلطان وتقلد قضاءِ روایتِ حدیث نہیں کی، حافظ ابوعمر نے اس پر لکھا کہ یحیٰی بن معین تو امام ابو یوسف کی مدح وتوثیق ہی کرتے تھے ان کے سوا باقی اہلِ حدیث تو گویا سب ہی امام ابو حنیفہ واصحابِ ابی حنیفہ کیلئے دشمن جیسے معلوم ہوتے ہیں،

اس سے معلوم ہوا کہ حضراتِ اہلِ حدیث غیر فقہاء کو حافظ ابن عبدالبر امام اعظم واصحاب امام سے للّٰہی بغض رکھنے والا سمجھتے ہیں، جو امام صاحب کے بارے میں خود بھی غلط باتیں بلکہ غلط روایات تک منسوب کر دیتے ہیں، اور اکابر ائمہ ومحدثین کی طرف بھی غلط نسبت کر کے امام صاحب کو مجروح ثابت کرنے کی سعی کرتے ہیں) اس لئے اگر تمہید میں کلماتِ مذکورہ صحیح طور سے نقل بھی ہوئے ہیں تو ان کا مطلب صرف اتنا ہے کہ امام صاحب کے سوا چونکہ کسی اور نے اس روایت کو مسند نہیں کیا، اور ان کو اہل حدیث غیر فقہاء کی جماعت سوءِ حفظ کے ساتھ مطعون کرتی ہے اس لئے ان کی یہ روایت ایسے مخالفین کے مقابلہ پر حجت نہ بن سکے گی۔ اس سے یہ بات ثابت کرنا کہ خود حافظ ابن عبدالبر نے امام صاحب کو سیئی الحدیث کہا، بہت بڑی تلبیس ہے حافظِ موصوف نے تو نہ صرف امام صاحب کا ہر کتاب میں بڑی عظمت کے ساتھ ذکر کیا بلکہ ان کے اوپر جو طعن اہل حدیث غیر فقہاء کی طرف سے کئے گئے ہیں، ان کی جواب دہی بڑی تحقیق وکاوش کے ساتھ کی ہے اور مستقل کتاب بھی ائمہ ثلاثہ (امام اعظم، امام مالک وشافعی کے مناقب پر لکھی ہے، پھر اپنی نہایت مشہور کتاب جامع بیان العلم وفضلہ" میں فضیلتِ علم کی بہت سی روایات صرف امام صاحب کی سند سے نقل کی ہیں اور جس روایت میں امام صاحب سے روایت کرنے والوں میں کچھ شک ہوا تو تحقیق کر کے امام صاحب کے واسطہ کو قوی کرنے کی سعی کی ہے، ص ۱/۴۵ میں عن ابی یوسف عن ابی حنیفۃ عن عبداللہ بن الحارث بن جزء حدیث روایت کی:۔"من تـفـقـه فـى ديـن الله كفاه الله همه ورزقه من حيث لا يحتسب" (جو شخص خدا کے دین میں تفقہ حاصل کرنے کے درپے ہوگا اللہ تعالیٰ اس کے سارے مقاصد پورے کرے گا اور اس کو ایسے طریقوں سے رزق پہنچائے گا جن کا اس کو گمان بھی نہ ہوگا۔) اس روایت کو بیان کر کے حافظ ابن عبدالبر نے لکھا کہ محمد بن سعد واقدی نے ذکر کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے انس بن مالک و عبداللہ بن الحارث بن جزء کو دیکھا ہے، گویا امام صاحب کی تابعیت کو تسلیم کیا، غرض ہم صاحب تحفہ وصاحب مرعاۃ کے اس طرزِ تحریر وتحقیق کے خلاف سخت احتجاج کرتے ہیں، جس سے ناظرین غلط نتائج ونظریات اخذ کرنے پر مجبور ہوں اول تو ان کو ہر نقل مع حوالہ دینی چاہئے اور پھر جس بات کو نقل کریں اس کو سوچ سمجھ کر نقل کریں تا کہ اوپر کی طرح نہ وہ خود مغالطہ میں پڑیں نہ دوسروں کو غلط فہمی کا شکار بنائیں، ممکن ہے ہمارے ناظرین میں سے کسی کو تلبیس کا لفظ گراں گذرے مگر افسوس ہے کہ ہم اس موقع کیلئے اس کا نعم البدل نہ لا سکے، اس کے مقابلہ میں اگر ہمارے ناظرین اس طرزِ تحریر سے واقف ہوں جو وہ ہمارے اکابر کے ساتھ روا رکھتے ہیں، تو شاید ان کی گرانی اور بھی کم ہو جائے گی، بطور مثال ملاحظہ ہو حضرت محترم علامہ محدث مولانا عبیداللہ صاحب دام فیضہم کی مرعاۃ شرح مشکوٰۃ ص ۱/۶۲۰ وللعلامة المحدث الفقيه الشيخ عبد الله الا مرت سرى كتاب نفيس فى هذه المسئلة سماه الكتاب المستطاب فى جواب فصل الخطاب، قد رد فيه على ماجمعه الشيخ محمد انور من تقريراته المنتشرة فى هذه المسئلة فعليك ان تراجعه ايضا لتقف

علی تشغیبات الحنفیة مو اوغاتهم الجدلیة ووسائسهم الخبیثة الواهیة و تمویهاتهم الباطلة المزخرفة" واقفین عربیت ان الفاظ کا مطلب سمجھ گئے ہوں گے، اور غیر عالم کتب لغت کی مدد سے سمجھ لیں گے، پھر جس مسئلہ میں حنفیہ کے خلاف صاحب مرعاۃ نے اتنے سخت الفاظ استعمال کئے ہیں، وہ صرف حنفیہ کا مسلک نہیں ہے بلکہ جمہور کا مسلک ہے، علامہ ابن تیمیہؒ جن کو علماءِ اہل حدیث بھی اپنا امام مانتے ہیں لکھتے ہیں

فالنزاع من الطرفین لکن الذین مسئلہ زیر بحث میں نزاع طرفین سے ہے لیکن جولوگ
ینهون عن القراءة خلف الامام امام کے پیچھے قراءت سے منع کرتے ہیں، وہ جمہور سلف و
جمهور السلف و الخلف ومعهم الکتاب خلف ہیں اوران کے ساتھ کتاب اللہ وسنت صحیحہ ہے اور
والسنة الصحیحة والذین اوجبوها جولوگ امام کے پیچھے مقتدی کیلئے قراءۃ کو واجب قرار دیتے
علی المأموم فحدیثهم ضعفة الائمة ہیں، ان کی حدیث کو ائمہ حدیث نے ضعیف قرار دیا ہے (تنوع العبادات ۸۲۶)

ظاہر ہے کہ ایسے مسئلہ میں حنفیہ کو شور وشغب کرتے، مکروفریب، جھگڑوں، وساوس خبیثہ واہیہ) باطل ومزخرف طریقوں پر ملمع سازی کرنے کی کیا ضرورت تھی اور اگر تھی تو صرف حنفیہ ہی کیوں جمہور سلف وخلف نے بھی ایسا کیا ہوگا۔

جس مسئلہ میں بقول امام ابن تیمیہ جمہور سلف وخلف حنفیہ کے ساتھ ہوں، قرآن مجید وحدیث صحیح ان کا مستدل ہو، اوراس کے مقابلہ میں اہل حدیث ودوسرے حضرات کے پاس صرف ضعیف حدیث دلیل ہو، ایسی صورت میں حنفیہ کے خلاف اس قدر تیز لسانی کرنا کیا مناسب ہے؟ قراءۃ خلف الامام کی بحث پورے دلائل کے ساتھ جب اپنے موقع پر آئے گی تو ہم مخالفین کے دلائل وطرز تحقیق پر سیر حاصل کلام کریں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ

طعن سوءِ حفظ کا دوسرا جواب

علامہ محقق سبط ابن الجوزیؒ نے **الانتصار والترجیح للمذهب الصحیح**" ص ۸ میں لکھا کہ امام صاحب چونکہ حدیث کی روایت بالمعنی کو جائز فرماتے تھے، اس لئے بعض لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ یہ بات انہوں نے اپنے سوءِ حفظ کی وجہ سے جائز رکھی ہے۔

دوسری وجہ کی طرف علامہ کوثریؒ نے اسی موقع پر حاشیہ میں اشارہ کیا ہے کہ فقہاءِ محدثین اپنی مجالس تفقیہ میں اکثر ارسال وروایت بالمعنی سے کام لیتے تھے اور بخلاف ناقلین ورواۃ حدیث کے ان کی حفاظت معانی پر اعتماد واطمینان بھی تھا اس لئے ان کیلئے ایسا کرنا درست تھا مگر لوگوں نے غلط فہمی سے فقہاء کو سوءِ حفظ سے متہم کر دیا۔ راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ یہ بھی عجیب بات ہے کہ امام صاحب روایت بالمعنی کی اجازت دیں تو ان کو سوءِ حفظ سے متہم کر دیا جائے اور امام بخاری اجازت دیں تو کوئی اعتراض نہ ہو۔

حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری ص ۷/۲۸۷ (**باب مرجع النبی ﷺ من الاحزاب**) حدیث بخاری" **لایصلین احد العصر الا فی بنی قریظة**" پر بحث کرتے ہوئے لکھا: "مجھے یہ بات مؤکد طریقہ پر ثابت ہوئی کہ اختلاف لفظ مذکور میں بعض رواۃ حدیث کے حفظ کی وجہ سے ہوا ہے کیونکہ سیاق بخاری دوسرے سب حضرات کے سیاق کے خلاف ہے، پھر حافظ نے بخاری ومسلم کی جدا جدا روایات مفصل نقل کر کے لکھا کہ دونوں کے تغایر لفظین سے ظاہر ہوتا ہے کہ یا تو عبداللہ بن محمد بن اسماء نے جو بخاری ومسلم دونوں کے شیخ ہیں، بخاری کو تو ایک لفظ **لایصلین احد العصر** سے روایت پہنچائی، اور مسلم وغیرہ کو دوسرے لفظ **لا یصلین احد الظهر**، سے اور اسی دوسرے لفظ کے ساتھ جویریہ نے بھی روایت کی ہے جو لفظِ بخاری کے خلاف ہے، یا ایسا ہوا ہے کہ امام بخاری نے اس حدیث کی روایت اپنے حافظہ سے کر دی اور لفظ کی رعایت نہیں کی، جیسا

کہ ان کا مذہب ہے، کہ وہ اس کو جائز رکھتے ہیں، بخلاف امام مسلم کے کہ وہ لفظوں کی بھی بہ کثرت رعایت وحفاظت کرتے ہیں۔''

یہاں امام اعظم وامام بخاری کا موازنہ کیجئے کہ امام صاحب نے لوقت کل صلوٰۃ کی روایت کی تو کہہ دیا گیا کہ اس روایت کو امام صاحب کے سوا کسی اور نے مسند نہیں کیا اور ان پر سیئی الحفظ ہونے کا الزام ہے، حالانکہ اس کو مسند کرنے والے دوسرے بھی ہیں، اور امام احمد کا بھی وہی مذہب ہونا جو امام صاحب کا ہے یہ بھی اس کی دلیل ہے کہ انھوں نے اس کو مسند سمجھا ہوگا، اسی طرح امام صاحب کی روایت من کان له امام فقرا ءة الامام له قرا ءة کو بھی اسی دلیل سے گرانا، اور ان کے مسلک کو کمزور ثابت کرنا جبکہ وہی مسلک جمہور سلف وخلف کا بھی ہے کیا انصاف ہے؟ دوسری طرف دیکھئے کہ امام بخاری سب کے خلاف بجائے لفظ ظہر کے عصر کی روایت کرتے ہیں تو اس کیلئے روایت بالمعنیٰ کے جواز سے گنجائش نکالی جارہی ہے، اور حافظ جو ہر موقع پر امام بخاری کی حمایت کا حق ادا کرتے ہیں، یہاں یہ کہنے پر مجبور ہوگئے کہ امام بخاری نے حافظہ سے روایت کردی، کیا روایت بالمعنیٰ کے جواز میں یہ بھی آسکتا ہے کہ عصر کی جگہ ظہر کی روایت کردی جائے یا بالعکس؟

فقہ الحدیث وفقہ اہل الحدیث کا فرق

ناظرین کو ان دونوں کا فرق ہر موقع پر پیشِ نظر رکھنا چاہئے ہم پہلے بھی حضرت شاہ صاحبؒ کا ارشادِ گرامی نقل کر چکے ہیں کہ اگر احادیث کی مراد صحیح سمجھ کر فقہ کی طرف آئیں اور اسی مراد ومعنی کے تحت مسائل نکالیں تو یہ صحیح طریقہ ہے اور پہلے ہم ایک مراد اپنے طور سے متعین کر کے حدیث کی طرف چلیں اور اس کو ثابت کریں تو یہ طریقہ غلط ہے کیونکہ یہ فقہ سے حدیث کی طرف جانا ہے، ائمہ متبوعین کی فقہ اور اہلِ حدیث کی فقہ میں یہی فرق ہے، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذی ہر باب کی حدیثیں روایت کرنے کے بعد کہتے ہیں: یہی قول اکثر اہل علم کا ہے۔ یہی قول اکثر فقہاء کا ہے، یہ بہت سے اہلِ علم اصحاب رسول ﷺ وتابعین کا ہے۔ یہ قول اکثر علماء اصحاب رسول کا ہے۔ یہ قول اکثر فقہاء اصحابِ رسول کا ہے۔ ائمہ اربعہ کے مذاہب کا بھی ذکر کرتے ہیں مگر کہیں بھی اپنے استاذِ حدیث امام بخاری کا مذہب نقل نہیں کرتے کیونکہ جن مسائل میں انھوں نے ائمہ اربعہ کی موافقت کی ہے، وہ خاص امام بخاری کا مذہب نہ ہوا، اور جن مسائل میں سب سے الگ راہ اختیار کی، وہ مرجوح ٹھیرا اس لئے باوجود فنِ حدیث میں ان کی نہایت جلالتِ قدر کے بھی ان کے فقہ الحدیث کا وہ پایہ نہیں سمجھا گیا جو ائمہ اربعہ کا تھا اور محدثِ کبیر ابوداؤد حالانکہ خود حنبلی المذہب تھے انھوں نے امام احمد کیلئے فقہ الحدیث کی امامت تجویز نہیں کی اور باقی تینوں اماموں کو امام کا خطاب دیا، شاید ان ہی کی تقلید میں حافظ ابن عبدالبر نے بھی الانتقاء میں صرف تین آئمہ کا ذکر کیا اور امام احمد کا نہیں کیا۔

تاہم یہ ان اکابر کی رائے تھی اور ہم تو چاروں آئمہ کو مجتہد کی حیثیت سے برابر مانتے ہیں اور ماننا چاہئے ان کے اتباع سے چارہ نہیں بلکہ آج کل کے علماءِ اہلِ حدیث جو فقہ بنا رہے ہیں اور چلانا چاہتے ہیں ان کی قدر وقیمت سب کو معلوم ہے، جو حضرات محدثین وشیوخ اتنی بات نہ سمجھ سکیں کہ سیئی الحفظ امام صاحب کو دوسروں نے کہا ہے یا خود ابن عبدالبر نے اور بے تحقیق بات دوسروں کی طرف منسوب کریں، شروحِ حدیث میں لکھ کر شائع کردیں، اور حوالہ دریافت کیا جائے تو اپنے استاد پر حوالہ کردیں کہ ہم نے تو ان کے اعتماد پر لکھ دیا ہے، ایسے حضرات سے کس طرح توقع کی جائے کہ مدارکِ کتاب وسنت اور اجماع وقیاس کو صحیح طور سے سمجھ کر دوسروں کو علم کی روشنی دیں گے۔ وما علینا الا البلاغ۔

امام صاحب جید الحفظ تھے

طعنِ سیئی الحفظ کی تقریب سے مناسب ہے کہ امام اعظمؒ کے جیدِ الحفظ ہونے پر کچھ شہادتیں پیش کردی جائیں۔

(۱) طبقات الحفاظ لابن عبدالہادی میں ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کو من جملۂ حفاظِ اثبات شمار کیا گیا ہے۔

(۲) سید الحافظ یحییٰ بن معین سے امام صاحب کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا:۔ وہ ثقہ تھے، میں نے کسی کو نہیں سنا کہ ان کی تضعیف کی

ہو۔ یہ شعبہ ابن الحجاج ہیں کہ امام صاحب کو حدیث بیان کرنے کیلئے لکھ رہے ہیں اور شعبہ تو پھر شعبہ ہی ہیں (یعنی امیر المومنین فی الحدیث اور نہایت بلند پایہ محدث) یہ بھی فرمایا کہ امام ابوحنیفہؒ روایت حدیث میں ثقہ تھے (الانتقاء وتہذیب) یہ بھی فرمایا کہ امام صاحب عادل وثقہ تھے جن کی تعدیل حضرت عبداللہ بن مبارک ووکیع نے کی ہو، ان کے بارے میں تم کیا گمان کرتے ہو۔ (مناقب کردری ص۱/۹۱)

یہ یحییٰ بن معین وہ ہیں کہ نقد رجال میں سب ان کے محتاج ہیں اور سارے محدثین ان کے نقد پر اعتماد کرتے ہیں، وہ امام صاحب کی نہ صرف بھرپور توثیق کرتے ہیں بلکہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ "ان کی آج تک میرے علم میں کسی نے تضعیف نہیں کی ہے اور ابن المدینی نے بھی ان کی مدح کی ہے۔" (ذب ذبابات الدراسات ص۱/۴۴۵) اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ بات بعد کو بوجہ عصبیت و ناواقفیت یا اہل حدیث رواۃ وناقلین کے غلط پروپیگنڈہ کے سبب سے ہوئی ہے، ان کے زمانہ تک نہ کسی نے امام صاحب کو سیئی الحفظ کہا نہ دوسرا کوئی نقد کیا۔

(۳) خاتم المحدثین الشامی نے عقود الجمان میں لکھا کہ امام ابوحنیفہؒ کبار حفاظ حدیث میں سے تھے۔

(۴) حافظ ذہبی نے المعجم اور طبقات الحفاظ میں ان کو محدثین حفاظ میں شمار کیا۔

(۵) محدث اعمش نے امام صاحب سے فرمایا کہ اے معشر الفقہاء! آپ لوگ اطباء ہیں اور ہم صرف عطار ودوافروش اطباء حدیث وہ حفاظ حدیث ہی ہو سکتے ہیں جو ادویہ کی طرح احادیث کے ظہر وبطن دونوں سے واقف ہوں۔

(۶) حضرت عبداللہ بن مبارک نے (جن کو امام بخاری نے اعلم اہل زمانہ قرار دیا ہے (فرمایا:۔ کوئی شخص بھی امام ابوحنیفہؒ سے زیادہ مقتدی ومقلّد بننے کا مستحق نہیں ہے، کیونکہ وہ امام وقت تقی، نقی ورع، عالم وفقیہ سب کچھ تھے، انہوں نے علم کو ایسا واضح وروشن کیا کہ کسی دوسرے سے نہ ہوسکا، اور یہ سب اپنی بصیرت وفہم، فطری ذکاوت وخداداد تقویٰ کے ذریعہ سے کیا اتنی بڑی توثیق کے بعد بھی امام صاحب کو سیئی الحفظ کہا جائے گا؟ شاید امام بخاری کو ان کے یہ الفاظ نہ پہنچے ہوں۔

(۷) حضرت سفیان ثوریؒ نے فرمایا:۔ جو شخص امام ابوحنیفہؒ کی مخالفت کرتا ہے، اس کو ان سے زیادہ بلند مرتبہ اور علم میں بھی بڑھ کر ہونا چاہئے، اور یہ بات پائی جانی بہت مستبعد ہے یہ بھی فرمایا کہ امام صاحب کی معرفت ناسخ ومنسوخ احادیث کے بارے میں بہت زیادہ اور پختہ تھی اور وہ صرف ثقہ راویوں ہی سے احادیث لیتے تھے، اور حضور علیہ السلام کے آخری عمل کی کھوج نکالا کرتے تھے، صرف صحیح ارشادات نبویہ کے اتباع کو جائز سمجھتے تھے، وغیرہ

(۸) مشہور محدث یزید بن ہارون نے فرمایا:۔ امام ابوحنیفہ تقی، نقی، زاہد وعالم صدوق اللسان اور احفظ اہل زمانہ تھے، کیا احفظ اہل زمانہ کو سیئی الحفظ کہا جائے گا؟ والی اللہ المشتکی

(۹) شیخ عبداللہ بن داؤد نے فرمایا:۔ اہل اسلام پر واجب ہے کہ اپنی نمازوں میں امام صاحب کے واسطے دعائیں کریں کیونکہ انہوں نے اہل اسلام کیلئے سنن وفقہ کو محفوظ کر دیا۔" افسوس! جس نے دوسروں کیلئے حدیث وفقہ دونوں کی ہمیشہ کیلئے حفاظت کا سروسامان کیا، اسی کو سیئی الحفظ کا خطاب دے دیا گیا۔

(۱۰) امیر المومنین فی الحدیث حضرت شعبہؒ نے فرمایا:۔ واللہ! امام ابوحنیفہ حسن الفہم جید الحفظ تھے، جس طرح میں یقین کے ساتھ جانتا ہوں کہ دن کی روشنی کے بعد رات کی ظلمت ضرور آتی ہے اسی طرح مجھے یقین ہے کہ علم امام صاحب کا ہمنشین تھا۔" (ذب ص۱/۴۴۷)

کیا سیئی الحفظ لوگوں کی یہی شان ہوتی ہے؟ تلک عشرۃ کاملہ

اہم فائدہ: مزید افادہ کیلئے آخر میں پھر حافظ ابن عبدالبر کے چند جملے نقل کئے جاتے ہیں، آپ نے الانتقاء میں لکھا کہ بعض اہل حدیث نے امام صاحب پر طعن کیا ہے اور وہ حد سے بڑھ گئے، اسی طرح آپ کے زمانے کے بھی بعض لوگوں نے آپ پر حسد کی وجہ سے ظلم وتعدی کی ہے"

کتاب الکنیٰ" میں لکھا:۔ امام ابوحنیفہؒ نے حضرت انس بن مالک کو دیکھا اور حضرت عبداللہ بن الحارث بن جزء سے حدیث بھی سنی، اس لئے آ(پ کو تابعین میں شمار کیا گیا، آپ فقہ کے امام حسن الرائے والقیاس، لطیف الاستخراج، جید الذہن، حاضر الفہم، ذکی، ورع اور عاقل تھے، مگر آپ کا مذہب چونکہ اخبارِ آحادِ عدول کے بارے میں عدم قبول تھا جبکہ وہ اصولِ مجمع علیہا کے مخالف ہوں اس لئے اہلِ حدیث نے ان پر نکیر کی، اور آپ کی مذمت کے درپے ہوئے جس میں وہ حد سے بڑھ گئے اور دوسرے لوگوں نے آپ کی تعظیم کی، آپ کا ذکر وشہرہ بلند کیا اور آپ کو اپنا امام بنایا، یہ لوگ بھی آپ کی مدح میں حد سے کچھ آگے بڑھ گئے، (ذ ب ص ۲/۳۲۳) حافظ ابن عبدالبر نے جامع بیان العلم وفضلہ[1]" میں لکھا:۔

امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی جیسے جلیل القدر ائمہ کی شان میں جس کسی نے بدگوئی کی ہے اس پر اعشیٰ کا یہ شعر صادق آتا ہے۔

کناطحٍ صخرةً یوما لیفلقها		فلم یضرها و اوھی قرنه الوعل،

(کوہستانی بکرے نے چٹان کو توڑ ڈالنے کیلئے ٹکر ماری مگر چٹان کا کچھ نہ بگڑا خود بکرے نے اپنا سینگ توڑ لیا)

اسی مضمون کو حسین بن حمیدہ نے اس طرح ادا کیا ہے۔

یا ناطح الجبل العالی لیکلمه		اشفق علی الرأس لاتشفق علی الجبلِ

(اونچے پہاڑ کو ٹکریں مار کر زخمی کرنے کا ارادہ کرنے والے نادان! پہاڑ پر نہیں بلکہ اپنے سر پر ترس کھا)

(امام بخاری کے شیخ معظم امیر المومنین فی الحدیث) حضرت عبداللہ بن مبارکؒ سے کسی نے کہا کہ فلاں شخص امام ابوحنیفہؒ کی بدگوئی کرتا ہے تو آپ نے ابن الرقیات کا یہ شعر پڑھا۔

حسدوک اذرأوک فضلک اللّٰهُ بمافُضلت به النجباءُ (تجھ پر اس لئے حسد کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تجھ کو ان فضائل ومناقب سے نوازا ہے، جن سے تمام اشراف ونجباء کو نوازا ہے)

ابوالاسود دؤلی کا یہ شعر بھی برمحل ہے۔

حسدوا الفتی اذلم ینالوا سعیه		فالناس اعداء له و خصوم

(لوگ حسد کی راہ سے آدمی کے دشمن بن جاتے ہیں، جب وہ عمل کی راہ سے اس کی برابری نہیں کر سکتے)

آخر میں حافظ ابن عبدالبر نے لکھا

صحابہ وتابعین کے بعد ائمہ اسلام، ابوحنیفہ، مالک وشافعی کے فضائل ایسے ہیں کہ خدا جسے ان کی سیرت کے مطالعہ اور اقتداء کی توفیق بخشے، یقیناً وہ بہت خوش نصیب ہے۔

امام حدیث ابوداؤد نے کہا:۔ خدا کی رحمت ہو ابوحنیفہ پر وہ امام تھے، خدا کی رحمت ہو مالک پر وہ امام تھے۔ خدا کی رحمت ہو شافعی پر وہ امام تھے۔"

جیسا کہ اوپر حافظ ابن عبدالبرؒ نے الکنیٰ میں لکھا کہ امام صاحب پر بڑا طعن اہلِ حدیث کا بوجہ عدم قبول اخبارِ آحادِ عدول ہوا ہے، اور پھر جواب کی طرف بھی اشارہ کیا، اسی طرح ہر مذہب کے اکابر فقہائے محدثین نے امام صاحب کی طرف سے اس طعن کا دفاع کیا ہے اور

---

[1] یہ کتاب جو اہلِ علم کیلئے نہایت مفید ہے عربی میں دو جلدوں میں شائع ہوئی تھی، اس کے بعد بعض مصری علماء نے اس کا اختصار شائع کیا، اور اس کا مختصر اردو ترجمہ مولانا آزاد کے ایماء سے مولانا عبدالرزاق صاحب ملیح آبادی نے کیا جو ندوۃ المصنفین دہلی سے شائع ہوا، افسوس ہے کہ اختصار میں نہ صرف اسانید ومکرر روایات حذف کی گئی ہیں بلکہ بہت سا اصل حصہ بھی کم کر دیا گیا ہے جیسا کہ اردو ترجمہ سے ظاہر ہوتا ہے اور آخر میں نہ معلوم کس کے ایماء سے اس نہایت معتبر ومستند کتابِ مستطاب کے ساتھ ربیع بن سلیمان کا لکھا ہوا مکذوب (جھوٹا) سفرنامۂ امام شافعی بھی جوڑ دیا گیا ہے، جس کی تغلیط حافظ ابن حجر وحافظ ابن تیمیہ نے بھی کی ہے، اور علامہ کوثریؒ نے اس کی مکمل ومدلل تردید "بلوغ الامانی فی سیرۃ الامام محمد بن الحسن الشیبانی" ص ۲۸ تا ۳۵ میں کی ہے۔ "مؤلف"

درحقیقت یہی ایک اعتراض ایسا تھا بھی جس کو اہمیت دی جاسکتی تھی، باقی اعتراضات سے تو ناواقف لوگوں کو متاثر کرنے کیلئے معاندین نے بطورِ تلبیس صرف مغالطہ آمیزیاں کی ہیں اس لئے یہاں ہم امام صاحب کے چند اصولِ استنباط ذکر کرتے ہیں، جن سے امام صاحب کا واضح و معقول مسلک روشنی میں آجائے گا، اوران کا تفصیلی علم ہر حنفی خصوصاً اہلِ علم کو ہونا بھی چاہئے۔

اصولِ استنباطِ فقہِ حنفی

امام صاحب آپ کے اصحاب یا فقہ حنفی پر نقد چونکہ بقول علامہ کوثریؒ اصولِ استخراج فقہ حنفی سے ناواقفیت کے سبب سے بھی ہوا ہے اور علامہ موصوف نے تانیب ص۱۵۲ میں ان میں سے ۱۶ اہم اصول ذکر کئے ہیں، ہم اس موقع پر ان کو بھی پیش کردینا مناسب سمجھتے ہیں تا کہ فقہ حنفی وامام اعظمؒ کے علمی فضل وکمال کا یہ نہایت اہم پہلو بھی واضح ہوجائے اور مخالفین ومعاندین پر اتمامِ حجت کا فرض پوری طرح ادا ہوجائے۔ **ان اريد الا الاصلاح ما استطعت وما توفيقى الا بالله العلى العظيم.**

(۱) قبول مرسلات[۱] ثقات، جبکہ ان سے قوی کوئی روایت معارض موجود نہ ہو۔ اور مرسل سے استدلال کرنا سنتِ متوارثہ تھا، جس پر امتِ محمدیہ نے **قرون مشهود لها بالخير** میں عمل کیا تھا، حتی کہ ابن جریر نے کہا:۔ مرسل کو مطلقاً رد کردینا ایسی بدعت ہے جو دوسری صدی کے بعد پیدا ہوئی، جیسا کہ اس کو باجی نے اپنی اصول میں، حافظ ابن عبدالبر نے تمہید میں، اور ابن رجب نے بھی شرح علل الترمذی میں ذکر کیا ہے بلکہ امام بخاریؒ نے بھی اپنی صحیح میں مراسیل کے ساتھ استدلال کیا ہے، جس طرح جزء القراءۃ خلف الامام وغیرہ میں بھی کیا ہے، اور صحیح مسلم میں مراسیل موجود ہیں، پھر جس نے بھی ارسال کو نظرانداز کیا، اس نے سنتِ معمول بہا کا آدھا حصہ ترک کردیا۔

(۲) اصولِ استنباط امام اعظمؒ ہی میں سے یہ بھی ہے کہ وہ اخبار آحاد کو ان اصول پر پیش کرتے ہیں جو استقراء موارد شرع شریف کے بعد ان کے پاس جمع ہوئے تھے، پس اگر کوئی خبرِ واحد ان اصول کے مخالف ہوتی تو اس کے مقابلہ میں اصل کو اختیار کرتے تھے تا کہ اقوی الدلیلین پر عمل ہو، اور اس خبرِ مخالف للاصل کو شاذ قرار دیتے تھے، امام طحاوی کی معانی الآثار سے اس کی بہت مثالیں ملیں گی اور اس میں خبرِ صحیح کی کوئی مخالفت نہیں ہے بلکہ مخالفت اس خبر کی ہے جس میں مجتہد کے لئے علت ظاہر ہوگئی ہے، ظاہر ہے کہ صحتِ خبر کا تحقق جب ہی ہوسکتا ہے کہ مجتہد کے نزدیک اس میں کوئی علتِ قادحہ موجود نہ ہو۔

---

[۱] حدیث مرسل محدثین کی اصطلاح میں وہ کہلاتی ہے جس میں تابعی اپنے اور آں حضرت ﷺ کے درمیانی واسطہ کو بیان کئے بغیر **قال رسول الله** ﷺ کہے، جیسا کہ عام طور پر حضرت سعید بن المسیب، مکحول دمشقی، ابراہیم نخعی، حسن بصری اور دوسرے اکابر تابعین کا معمول تھا، علامہ ابن تیمیہ نے لکھا:۔ اصح قول یہ ہے کہ جس شخص کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ وہ ثقہ کے علاوہ اور کسی سے روایت نہیں کرتا اس کی مرسل مقبول ہوگی (منہاج السنہ ص ۱۱۷/۴)

شیخ الاسلام حافظ العصر عراقی نے ذکر کیا کہ امام محمد بن جریر طبری نے لکھا:۔ تمام تابعین قبول مرسل پر متفق تھے، ان سے یا ان کے بعد کسی امام سے بھی ۲۰۰ھ تک اس کا رد وانکار منقول نہیں ہے حافظ ابن عبدالبر نے کہا کہ ابن جریر کا اشارہ اس طرف ہے کہ سب سے پہلے امام شافعیؒ نے قبول مراسیل سے انکار کیا ہے، پھر اس کے بعد کہا کہ اس میں تو شریعت کی توڑ پھوڑ ہوتی ہے (کیونکہ شریعت کا بہت سا حصہ ختم کردینا پڑتا ہے،) (منیۃ الالمعی للحافظ قاسم بن قطلوبغا ص ۲۷)

امام ابوداؤد نے اپنے رسالہ میں لکھا:۔ پہلے زمانہ میں علماء مراسیل کے ساتھ استدلال واحتجاج کرتے تھے، جیسے سفیان ثوری، امام مالک واوزاعی تا آنکہ امام شافعیؒ آئے اور اس میں کلام کیا (معارف السنن للعلامۃ البنوری دام فیضہم ص ۱/۲۶)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ مرسل احناف کے یہاں مقبول ہے البتہ اس بارے میں امام طحاوی کا قول معتبر ہے کہ اعلیٰ درجہ متصل کا ہے۔ بہ نسبت مرسل کے جیسا کہ فتح المغیث میں ہے اور حسامی کا قول مرجوح ہے کہ مرسل عالی ہے بہ نسبت متصل کے مرسل کو امام ابوحنیفہؒ کے علاوہ امام مالک نے بھی قبول کیا ہے اور امام احمد سے بھی ایک روایت ہے، ابوداؤد نے بھی قبول کیا ہے، امام بخاری وشافعی نے قبول نہیں کیا، تاہم امام شافعی نے چھ مواضع میں قبول کیا ہے، جو نخبہ میں مذکور ہیں، قبول مرسل میں اکثر سلف امام ابوحنیفہ کے موافق ہیں۔ (العرف ص ۲۱)

(۳) اخبارِ احاد کوظواہر وعموماتِ کتاب پر بھی پیش کیا جاتا ہے، لہٰذا کوئی خبر اگر عموم یا ظاہر کتاب کی مخالف ہوتو امام صاحب اقوی الدلیلین پر عمل کرنے کیلئے خبر کی جگہ کتاب اللہ کو اخذ کرتے ہیں، کیونکہ کتاب قطعی الثبوت ہے، اس کے ظواہر وعمومات بھی امام صاحب کے نزدیک قطعی الدلالۃ ہیں، جس کے دلائل کتبِ اصول میں مشرح ومفصل ہوئے ہیں، جیسے فصول ابی بکر رازی، شامل للاتقانی وغیرہ، لیکن جس وقت کوئی خبر عام یا ظاہر کتاب کے مخالف نہ ہو، بلکہ اس کے مجمل کا بیان ہوتو اس کو لے لیں گے کیونکہ اس میں بغیر بیان کے دلالت نہیں ہے، مگر اس کو بابِ زیادۃ علی الکتاب بخبر الآحاد میں داخل کرنا صحیح نہیں جیسا کہ بعض لوگوں نے غلطی سے سمجھا ہے،

(۴) امام صاحبؒ کے اصول ناضجہ میں سے یہ بھی ہے کہ خبرِ واحد پر جب عمل کریں گے کہ وہ سنتِ مشہورہ کے خلاف نہ ہو۔ خواہ وہ سنتِ فعلیہ ہو یا قولیہ یہ بھی اقوی الدلیلین ہی پر عمل کرنے کیلئے ہے۔

(۵) خبرِ واحد کو اخذ کرنے کیلئے یہ بھی شرط ہے کہ وہ اپنی ہی جیسی خبر کے بھی معارض نہ ہو، تعارض کے وقت ایک خبر کو دوسری پر ترجیح دیں گے اور وجوہِ ترجیح انظارِ مجتہدین کے اختلاف کے ساتھ مختلف ہوتی ہیں مثلاً ایک کے راوی کا بہ نسبت دوسرے کے فقیہ یا افقہ ہونا۔

(۶) خود راوی کا عمل بھی مخالفِ خبر نہ ہو جیسے حدیث ابی ہریرہ دربارۂ غسل اناء ولوغ کلب سے سات مرتبہ کیونکہ یہ خبر خود حضرت ابوہریرہؓ کے خلاف ہے، لہٰذا امام صاحب نے اسی علت کی وجہ سے اس پر عمل نہیں کیا، اور اس طریقہ پر اعلال کی مثالیں سلف سے بہت ملتی ہیں جیسا کہ ان کا ذکر شرح علل الترمذی لابن رجب میں ہے، اس اصل کی مخالفت ان حضرات نے کی ہے جن کی فقہ ظاہر یہ سے زیادہ قریب ہے۔

(۷) امام صاحب کے اصولِ استنباط میں سے یہ بھی ہے کہ متن یا سند کے لحاظ سے زیادتی والی روایت کو احتیاط فی الدین کے نقطۂ نظر سے کمی ونقص والی روایت پر محمول کر دیتے ہیں جیسا کہ ابن رجب نے ذکر کیا ہے۔

(۸) خبرِ واحد کو اس وقت بھی نہیں لیا جاتا جبکہ اس کا تعلق عام وکثرت کے ساتھ پیش آنے والے عمل سے ہو، لہٰذا ایسے عمل پر حکم کا ثبوت بغیر شہرت یا تواتر کے نہیں مانتے، اسی میں حدود و کفارات بھی داخل ہیں جو شبہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں۔

(۹) کسی حکمِ مسئلہ میں اگر صحابہ میں اختلاف رہا ہو اور اختلاف کرنے والے کسی صحابی نے دوسرے صحابی کی خبرِ واحد سے احتجاج و استدلال ترک کر دیا ہو تو ایسی صورت میں بھی اس خبرِ واحد کو معمول بہ نہیں مانیں گے۔

(۱۰) خبرِ واحد کو اس صورت میں بھی نہیں لیا جائے گا جبکہ سلف میں سے کسی نے اس پر طعن کیا ہو۔

(۱۱) اختلافِ روایات کی موجودگی میں حدود وعقوبات کے اندر اخف والی روایت پر عمل کریں گے۔

(۱۲) امام صاحب کے اصولِ استنباط میں سے یہ بھی ہے کہ راوی کو اپنی مرویہ روایت اپنے شیخ سے سننے کے بعد سے روایت حدیث کے وقت تک برابر یاد رہی ہو اور درمیان میں کسی وقت بھی اس کو نہ بھولا ہو ورنہ اس کی روایت سے احتجاج درست نہیں (اگر امام صاحب کی تجویز روایت بالمعنی کی وجہ سے ان کو سیئی الحفظ قرار دینا درست ہو سکتا ہے تو امام صاحب کی شرطِ مذکور کے لحاظ سے ساری دنیا کے محدثینِ عظام کو بھی سیئی الحفظ اور امام صاحب کو سب سے زیادہ جید الحفظ ماننا چاہئے کیونکہ اور سب محدثین اس شرط کو لازم نہیں کرتے اور بار بار بھول جانے کے باوجود بھی روایت کو جائز اور اس سے احتجاج کو درست کہتے ہیں)

(۱۳) راوی حدیث کو اگر اپنی حدیث یاد نہ رہی اور اپنے لکھے پر بھروسہ کر کے روایت کر دے تو ایسی روایت بھی امام صاحب کے نزدیک حجت بننے کے لائق نہیں ہے، دوسرے محدثین اس کو بھی حجت مانتے ہیں۔

(۱۴) جو حدود شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں، ان سے متعلق روایاتِ مختلفہ کی موجودگی میں امام صاحبؒ احوط کو اختیار کرتے ہیں، جیسے روایتِ قطعِ سارق بوجہ سرقہ ربع دینار (مساوی تین درم) کے مقابلہ میں روایتِ قطع بوجہ سرقہ شی مساوی قیمت دس درم کو معمول بہ

بنایا، کیونکہ دس درم والی روایت لینے میں زیادہ احتیاط ہے اور وہ زیادہ اعتماد کے بھی لائق ہے جبکہ دونوں روایات میں سے کسی کا تقدم و تاخیر معلوم نہیں ہو سکا، ورنہ ایک کو دوسرے کے لئے ناسخ مان لیا جاتا۔

(۱۵) امام صاحب کے اصول میں سے یہ بھی ہے کہ وہ ایسی حدیث پر عمل کرتے ہیں جس کی تائید میں آثار زیادہ ہوں۔

(۱۶) یہ بھی ان کے اصول میں سے ہے کہ خبر صحابہ تابعین کے عملِ متوارث کے خلاف نہ ہو، خواہ وہ حضرات کسی شہر میں بھی رہے ہوں، اس میں کسی خاص شہر کی خصوصیت ان کے نزدیک نہیں ہے، جیسا کہ اس کی طرف امام حدیث لیث بن سعد نے اپنے اس مکتوب میں اشارہ کیا ہے جو حضرت امام مالکؒ کی خدمت میں ارسال کیا تھا۔

اسی طرح کے اور اصول بھی ہیں جن کے تحت امام صاحبؒ کو عمل بالاقویٰ کے نقطہ نظر سے بہت سی روایاتِ آحاد کو ترک کرنا پڑا ہے، علامہ کوثری نے اس موقع پر یہ بھی لکھا کہ امام صاحبؒ کی مرویہ احادیث میں سے بعض کی تضعیف امام صاحب کے بعض شیوخ یا شیوخِ شیوخ کے بارے میں بعض متاخرین کے نقد و کلام کی وجہ سے کرنا بھی بجا و درست نہیں ہے کیونکہ ظاہر ہے خود امام صاحب اپنے شیوخ و شیوخِ شیوخ کے احوال سے زیادہ واقف تھے بہ نسبت بعد کے لوگوں کے اور اکثر تو امام صاحب اور صحابی کے درمیان صرف دو راویوں کا واسطہ ہے، جن کے حالات کا علم کچھ دشوار بھی نہ تھا۔ (تانیب الخطیب ص ۱۵۴)

مکتوبِ مدراس: مقدمۂ انوار الباری جلد اول کے بعد اوپر ہم نے امام اعظمؒ کا ذکرِ مبارک پھر کسی قدر تفصیل سے کیا ہے، جس کا پہلا داعیہ صاحبِ تحفہ و صاحبِ مرعاۃ کی جدت طرازی تھی جس کی داد نہ دینا ظلم ہوتا، دوسرا داعیہ خود اپنے اندر تھا اس لئے ؎ لذیذ بود حکایت دراز تر گفتم، تیسرا داعیہ ناظرینِ انوار الباری کے قدیم متعارف بزرگ ہمارے محترم و مخلص مولانا قاری محمد عمر صاحب تھانویؒ مقیم مدراس ہوئے، کیونکہ اسی اثناء میں ان کا یہ حکم نامہ ملا:۔

''انوار الباری حصہ اول کا پیش لفظ پورے علوم حدیث میں ایک کلیدی جہت کا گویا ترجمۃ الباب ہے، خدا آپ کے فہم اور زورِ قلم میں برکت بخشے اور آپ کی حیات بعافیت فروزاں ہو، عرض کرتا ہوں کہ ص ۱۱ پر پیش لفظ میں آپ نے ایک کامل و مکمل سیرۃ الامام کے منصۂ شہود پر آنے اور لانے کا جو داعیہ سپردِ قلم فرمایا ہے یہ کام جس جہت سے آپ چاہتے ہیں دوسرے اس مفہوم کو کماینبغی شاید نہ نباہ سکیں، اردو کی ممتاز ترین ''سیرۃ النعمان'' کے مؤلف کاش انور شاہ کے تلمیذ ہوتے، دوسرے صاحب بھی بڑی کاوش سے امام صاحب کو باہر لائے مگر ان کے جمال کی جہانتابی سے ھل من مزید کی آوازیں اب بھی سننے والے سن رہے ہیں، حضرت تھانوی قدس سرہٗ کسی غیر مقلد عالم کا مقولہ نقل فرماتے ہیں کہ امام صاحب جہاں پہنچے ہیں کوئی نہیں پہنچا تو میرے محترم! اس بابِ سیرۃ کو خود آپ ہی کامل مکمل فرمائیں، آخر انوار الباری کی تالیف کے دوران نطقِ انور کیلئے بھی تو وقت نکالا تو اس نور الانوار اعظم اللہ ذکرہ کیلئے بھی نکالئے! قبول کرنے اور دین و دیانت سے سننے اور سمجھنے کی ہے یہ بات کہ اردو شروح بخاری میں انوار الباری کا جواب نہیں، سیرۃ الامام بھی، اصح السیر اور اعظم السیر ہوگی، ان شاء اللہ، خدا مدد فرمائے، والسلام

گذارش ہے کہ مذکورہ حکمنامہ کی جزوی تعمیل کا موقع تو فوراً ہی نکل آیا، فالحمدللہ علیٰ ذلک پھر کیا عجب ہے کہ توفیق دستگیری کرے اور پورے حکم کی بجا آوری بھی میسر ہو جائے، ناظرین سے ہر وقت نیک دعاؤں کی تمنا و درخواست ہے۔ و لھم الاجر و المنۃ۔

بَابُ غَسْلِ دَمِ الْحَيْضِ

(خون حیض کا دھونا)

(۲۹۸) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ الْمُنْذِرِ عَنْ اَسْمَآءَ بِنْتِ اَبِيْ بَكْرِ الصِّدِّيْقِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا اَنَّهَا قَالَتْ سَاَلَتْ امْرَاَةٌ رَّسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ فَقَالَتْ يَارَسُوْلَ اللّٰهِ اَرَاَيْتَ اِحْدَانَا اِذَا اَصَابَ ثَوْبَهَا الدَّمُ مِنَ الْحَيْضَةِ كَيْفَ تَصْنَعُ فَقَالَ رَسُوْلُ ﷺ اِذَا اَصَابَ ثَوْبَ اِحْدٰكُنَّ الدَّمُ مِنَ الْحَيْضَةِ فَلْتَقْرُصْهُ ثُمَّ لِتَنْضَحْهُ بِمَآءٍ ثُمَّ لِتُصَلِّ فِيْهِ.

(۲۹۹) حَدَّثَنَا اَصْبَغُ قَالَ اَخْبَرَنِيْ ابْنُ وَهْبٍ قَالَ اَخْبَرَنِيْ عَمْرُو بْنُ الْحَارِثِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ الْقَاسِمِ حَدَّثَهُ عَنْ اَبِيْهِ عَنْ عَآئِشَةَ قَالَتْ كَانَتْ اِحْدَانَا تَحِيْضُ ثُمَّ تَقْتَرِصُ الدَّمَ مِنْ ثَوْبِهَا عِنْدَ طُهْرِهَا فَتَغْسِلُهُ وَتَنْضَحُ عَلٰى سَائِرِهٖ ثُمَّ تُصَلِّيْ فِيْهِ.

ترجمہ(۲۹۸): حضرت اسماء بنت ابی بکر صدیقؓ نے فرمایا ایک عورت نے رسول ﷺ سے پوچھا کہ یارسول اللہ آپ ایسی عورت کے متعلق کیا فرماتے ہیں جس کے کپڑے پر حیض کا خون لگ گیا ہو، اسے کیا کرنا چاہئے۔ آپ نے فرمایا کہ اگر کسی عورت کے کپڑے پر حیض کا خون لگ جائے تو اسے کھرچ ڈالے اس کے بعد اسے پانی سے دھوئے پھر اس کپڑے میں نماز پڑھ سکتی ہے۔

ترجمہ(۲۹۹): حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ہمیں حیض آتا تو کپڑے کو پاک کرتے وقت ہم خون کو کھرچ دیتے اور اسی جگہ کو دھو لیتے تھے پھر تمام کپڑے پر پانی بہادیتی اور اسے پہن کر نماز پڑھتے تھے۔

تشریح:۔ محقق عینی وحافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ یہ ترجمۃ الباب خاص ہے اور کتاب الوضوء میں عام تھا، گویا تخصیص بعد تعمیم ہے۔ حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا:۔ پہلے کتاب الوضوء میں امام بخاریؒ باب غسل الدم لاچکے ہیں۔ جس میں ہر خون کو دھونے کا حکم معلوم ہو چکا تھا (اور اس کے ساتھ باب غسل المنی لائے تھے، جس سے غسل منی کے حکم میں کچھ نرمی وسہولت بھی واضح کی تھی) یہاں دم حیض کے دھونے کا حکم الگ سے اس لئے بتلایا کہ شاید کوئی خیال کرے، جس طرح غسل منی میں عام واکثری ابتلاء کے سبب سے تخفیف ہوگئی تھی، اسی طرح دم حیض کے دھونے میں بھی تخفیف ہوسکتی ہے، اس خیال کا دفعیہ کیا اور بتلایا کہ اس کا حکم دوسرے دماء ہی کی طرح ہے کہ پورے اہتمام سے دوسری نجاستوں کی طرح دھونا چاہئے۔ گویا غسل منی کے حکم میں تخفیف خلاف قیاس شریعت سے ثابت ہوئی ہے، جس پر دوسری نجاستوں کو قیاس نہیں کرسکتے۔ (لامع ص۱۲۱/۱)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ دم حیض کی نجاست پر اجماع امت ہے، پھر بھی حدیث میں لفظ نضح وارد ہوا اس سے معلوم ہوا کہ نضح سے مراد شریعت میں دھونا ہی ہے، اور نضح بول صبی میں غسل کے سوا دوسری صورت مراد لینا درست نہیں،

محقق عینی نے لکھا:۔ حضرت عائشہؓ کے قول "پھر تمام کپڑے پر پانی بہادیتے تھے" کا مطلب یہ ہے کہ آخر میں احتیاطاً سارے کپڑے پر بھی پانی بہالیتے تھے، یعنی یہ بات وجوبی نہ تھی (عمدہ ص۱۰۶/۲) حافظ ابن حجرؒ نے اس کو دفع وسوسہ کیلئے قرار دیا۔ (فتح الباری ص۲۸۲/۱)

مناسبت ابواب: محقق عینی نے لکھا کہ پہلے باب سے مناسبت یہی ہوسکتی ہے کہ دم حیض واستحاضہ دونوں کا تعلق عورتوں سے ہے جو ظاہر ہے معلوم ہوا کہ حافظ عینی مناسبت کے باب میں زیادہ کنج وکاؤ پسند نہیں کرتے اور معمولی یا دور کی مناسبت بھی کافی سمجھتے ہیں اور حافظ تو وجہ مناسبت بیان کرنے کو اتنی بھی اہمیت نہیں دیتے جتنی عینی دیتے ہیں محترم حضرت مولانا سید فخر الدین صاحب شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند

دامت فیوضہم نے لکھا کہ پہلے باب میں حدیثِ مستحاضہ کے اندر غسلِ دمِ استحاضہ کا ذکر آیا تھا، اسی مناسبت سے یہاں غسلِ دمِ حیض کا بھی ذکر لے آئے ہیں، تا کہ مختلف دماء میں کیفیتِ غسل کا فرق بتلادیں، پس دمِ حیض کو مبالغہ کے ساتھ دھویا جائے گا کہ اس کا اثر باقی نہ رہے اور دمِ استحاضہ کو اتنی زیادہ کاوش کے ساتھ دھونا ضروری نہیں ہوگا، لہٰذا اس باب کا یہاں لانا ضروری تھا ورنہ بظاہر تو اس کا لانا بے موقع ہی سا معلوم ہوتا ہے پھر آگے دوسرا فرق بھی باب الاعتکاف للمستحاضہ میں بتلائیں گے کہ حائضہ مسجد میں داخل بھی نہیں ہوسکتی اور مستحاضہ اعتکاف کیلئے رہ سکتی ہے (القول الفصیح ص۷۰)

توجیہِ مذکور بھی مناسب وموزوں ہے خصوصاً اس لئے بھی کہ اگلی حدیث الباب میں صرف دخول واعتکافِ مستحاضہ فی المسجد ہی کا ذکر نہیں بلکہ یہ بھی ہے کہ وہاں دمِ استحاضہ کا جریان بھی خواہ کم ہو یا زیادہ بہرصورت متحمل ہے جو دمِ استحاضہ کی خفتِ نجاست پر دال ہے مگر اس فرق خفت وغلظتِ نجاست کا ذکر اور کہیں نظر سے نہیں گذرا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بَابُ اِعْتِكَافِ الْمُسْتَحَاضَةِ

(مستحاضہ کا اعتکاف)

(۳۰۰) حَدَّثَنَا اِسْحٰقُ بْنُ شَاهِينَ اَبُوْبِشْرٍ الْوَاسِطِيُّ قَالَ اَخْبَرَنَا خَالِدُ بْنُ عَبْدِاللّٰهِ عَنْ خَالِدٍ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ اِعْتَكَفَ مَعَهُ بَعْضُ نِسَائِهِ وَهِيَ مُسْتَحَاضَةٌ تَرَى الدَّمَ فَرُبَّمَا وَضَعَتِ الطَّسْتَ تَحْتَهَا مِنَ الدَّمِ وَزَعَمَ اَنَّ عَائِشَةَ رَأَتْ مَآءَ الْعُصْفُرِ فَقَالَتْ كَاَنَّ.

(۳۰۱) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ نَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ عَنْ خَالِدٍ عَنْ عِكْرِمَةَ هٰذَا شَيْءٌ كَانَتْ فُلَانَةُ تَجِدُهُ. عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ اعْتَكَفَ مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ امْرَاَةٌ مِنْ اَزْوَاجِهِ فَكَانَتْ تَرَى الدَّمَ وَالصُّفْرَةَ وَالطَّسْتُ تَحْتَهَا وَهِيَ تُصَلِّيْ

(۳۰۲) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ نَا مُعْتَمِرٌ عَنْ خَالِدٍ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ عَائِشَةَ اَنَّ بَعْضَ اُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِيْنَ اعْتَكَفَتْ وَهِيَ مُسْتَحَاضَةٌ.

ترجمہ (۳۰۰): حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ کے ساتھ آپ کی بعض ازواج نے اعتکاف کیا حالانکہ وہ مستحاضہ تھیں اور انہیں خون آتا تھا۔ اس لئے خون کی وجہ سے اکثر طشت اپنے نیچے رکھ لیتیں۔ اور عکرمہ نے کہا کہ حضرت عائشہؓ نے کسم کا پانی دیکھا تو فرمایا کہ یہ تو ایسا ہی معلوم ہوتا ہے جیسے فلاں صاحبہ کو استحاضہ کا خون آتا تھا۔

ترجمہ (۳۰۱): حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ رسول ﷺ کے ساتھ آپ کی ازواجؓ میں سے ایک نے اعتکاف کیا، وہ خون اور زردی (کو) دیکھتیں، طشت ان کے نیچے ہوتا اور وہ نماز ادا کرتی تھیں۔

ترجمہ (۳۰۲): حضرت عائشہ سے روایت ہے بعض امہات المومنین نے استحاضہ کی حالت میں اعتکاف کیا۔

تشریح:۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ ان احادیث سے بعض ازواجِ مطہرات کا مسجد نبوی میں اعتکاف کرنا ثابت ہوا اور یہ حنفیہ کے نزدیک بھی جائز ہے، اگرچہ اولیٰ وافضل یہ ہے کہ عورتیں بجائے مسجدِ جماعت کے اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کریں، گویا مسجدِ جماعت میں اعتکاف ان کیلئے مکروہ تنزیہی کے درجہ میں ہوگا اور یہ چیز حنفیہ نے اس واقعہ سے سمجھی ہے کہ ایک دفعہ رسول ﷺ نے آخر عشرۂ رمضان میں اعتکاف کا ارادہ فرمایا تو حضرت عائشہؓ نے بھی اجازت چاہی، پھر حضرت حفصہؓ نے بھی اجازت طلب کرلی، دونوں نے مسجد نبوی میں خیمے لگالئے تو ان کو دیکھ کر حضرت زینبؓ نے بھی ایک خیمہ لگالیا اس طرح چار ہوگئے اور حضور ﷺ نے اس پر اپنی ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا، اپنا

خیمہ اٹھوادیا، جس کے بعد ازواجِ مطہرات نے بھی اٹھا لئے، پھر آپ نے اس سال عشرۂ اخیرہ رمضان کی جگہ شوال کے مہینہ میں اعتکاف فرمایا، ناپسندیدگی کی وجوہ مختلف بیان کی گئی ہیں، قاضی عیاضؒ نے فرمایا:۔ حضور علیہ السلام کو خیال ہوا کہ ازواجِ مطہرات کے اس عمل میں اخلاص کے ساتھ آپ سے تقرب کا مقصد یا باہمی غیرت، حرص وریس کا جذبہ، یا فخر ومباہات کا خیال بھی شامل ہوگیا ہے یا سوچا کہ مسجد میں عام لوگ دیہاتی اور منافقین سب ہی آتے ہیں، ازواجِ مطہرات کو ضروری حوائج کیلئے اپنے معتکف سے باہر بھی نکلنا پڑے گا اس طرح وہ سب کے سامنے ہوں گی، (جو کہ امت وشرافت نسواں کے مناسب نہیں) ممکن ہے یہ بھی خیال فرمایا ہو کہ ان کے ساتھ رہنے سے اعتکاف کا بڑا مقصد فوت ہوگا جو گھر کے ماحول سے جدا اور تعلقاتِ دنیوی سے کنارہ کش رہنے میں ہے، پھر ان کے خیمے لگ جانے سے مسجد میں جگہ کی تنگی بھی ہوگئی ہوگی وغیرہ اسی لئے حضور علیہ السلام نے اپنی ناخوشی کا اظہار مجمل جملہ سے فرمایا کہ گیا وہ اس طرح مسجد میں اعتکاف کرنے سے خیر وبھلائی ڈھونڈ رہی ہیں؟! مطلب یہ ہے کہ جس خیر کے ساتھ بہت سی برائیاں بھی سمٹ آتی ہوں، وہ ان برائیوں کے ساتھ لائقِ رغبت نہیں (عمدہ ص۵/۳۷۹)

شیخ ابوبکر رازیؒ نے لکھا:۔ یہ خیموں والی حدیث بتلاتی ہے کہ عورتوں کیلئے مسجدِ جماعت میں اعتکاف کرنا مکروہ ہے اس لئے کہ حضور ﷺ نے آالبرترون؟! یعنی یہ نیکی وخیر کی بات نہیں پھر آپ کا اس مہینہ میں اپنے اعتکاف کو بھی ترک کردینا، اپنا خیمہ اُٹھوا دینا جس کے نتیجہ میں انہوں نے بھی اُٹھوالئے۔ یہ آپ کی ناپسندیدگی ہی کی دلیل ہے۔

اگر ایسی صورت میں اعتکاف میں کوئی حرج نہ ہوتا تو آپ عزمِ اعتکاف کے بعد نہ خود ترک فرماتے اور نہ ان سے ترک کراتے، اس سے واضح ہوا کہ عورتوں کیلئے مساجد میں اعتکاف مکروہ ہے (فتح الملہم ص ۳/۱۹۸)

حنفیہ کے نزدیک عورت کو اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرنا چاہئے اور ایک روایت یہ بھی ہے کہ وہ اپنے شوہر کے ساتھ مسجد میں بھی اعتکاف کرسکتی ہے، امام احمد بھی یہی فرماتے ہیں، علامہ زبیدی نے لکھا کہ ہمارے یہاں عورت کے واسطے افضل اعتکاف اپنے گھر کی مسجد میں ہے (جہاں نماز کیلئے جگہ مقرر کررکھی ہو) اور مسجدِ جماعت میں جائز کے درجہ میں ہے (یعنی مع کراہتِ تنزیہی) پھر مسجدِ اعظم کی نسبت اپنے محلّہ یا گھر سے قریب کی مسجد بہتر ہے، درمختار میں ہے کہ عورت کو اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرنا چاہئے اور مسجد میں مکروہ ہے، علامہ شامیؒ نے لکھا کہ یہ کراہتِ تنزیہی ہے جیسا کہ ظاہر نہایہ سے مفہوم ہوا، (نہر) بدائع میں تصریح ہے کہ مسجد میں خلافِ افضل ہے، لہٰذا مسجد میں بدونِ کراہت جائز ہوگا، (فتح الملہم ص ۳۰/۱۹۷) صاحب فتح الملہم کے لفظ بدونِ کراہت سے مراد کراہتِ تحریمی ہے جو خلافِ افضل کا منشا ہے لہٰذا اس سے غلط فہمی نہ ہونی چاہئے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی فرمایا کہ میرے نزدیک درمختار میں کراہت کا لفظ تنزیہ پر ہی محمول ہے، کیونکہ ایسے امر پر جو حضور اکرم ﷺ کے مواجہہ میں صادر ہوا ہو، مکروہِ تحریمی کا حکم کرنا درست نہیں، اور علامہ سیوطیؒ سے تعجب ہے انہوں نے حاشیہ نسائی میں کس طرح لکھ دیا:۔ ارتکابِ کراہتِ تحریمی نبی کریم ﷺ کیلئے جائز ہے کیونکہ آپ شارع ہیں وہ آپ کے حق میں ثواب ہوگا۔'' ہمیں جو کچھ معلوم ہے وہ تو یہی ہے کہ مکروہِ تحریمی کا ارتکاب ہمارے وشافعیہ کے یہاں بالاتفاق معصیت ہے جس کا انتساب نبوت کی طرف نہیں کرسکتے۔

بیانِ مذاہب: محقق عینی نے یہ تفصیل دی ہے:۔ علامہ نووی نے لکھا:۔ مرد کی طرح عورت کا اعتکاف صرف مسجد ہی میں درست ہے، ابن بطال نے امام شافعی کا قول نقل کیا کہ عورت غلام ومسافر جہاں چاہیں اعتکاف کرسکتے ہیں، ہمارے اصحاب (حنفیہ نے) فرمایا کہ عورت اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے، مسجدِ جماعت میں نہ کرے (ذکرہ فی الاصل) یہی قول نخعی، ثوری وابن علیہ کا ہے، منیۃ المفتی میں ہے کہ مسجد میں اعتکاف کرے تو جائز ہے، محیط میں امام صاحب کی بواسطۂ حسن جواز وکراہت کی روایت ہے، بدائع میں روایت حسن امام صاحب سے یہ ہے کہ مسجدِ بیت میں مسجدِ محلّہ سے افضل ہے اور مسجدِ محلّہ مسجدِ اعظم سے افضل ہے (عمدہ ص ۵/۳۷۳)

حافظؒ نے لکھا:۔ اعتکاف کیلئے مسجد کی شرط پر سب علماء کا اتفاق ہے بجز محمد بن لبابہ مالکی کے وہ ہر جگہ جائز کہتے ہیں، امام ابوحنیفہؒ نے عورت کیلئے مسجد بیت کی قید لگائی، امام شافعیؒ کا بھی قدیم قول یہی ہے، دوسری صورت اصحاب امام شافعی اور مالکیہ سے بھی یہ منقول ہے کہ مرد و عورت سب کیلئے مسجد بیت میں درست ہے کیونکہ تطوع کی ادائیگی گھروں میں ہی افضل ہے، امام ابوحنیفہ و امام احمد نے مردوں کیلئے ان مساجد کو مخصوص کیا جن میں نمازیں ہوتی ہوں، امام ابویوسف نے صرف اعتکاف واجب کیلئے یہ قید رکھی جمہور کے نزدیک ہر مسجد میں درست ہے، البتہ جس پر جمعہ واجب ہو اس کیلئے امام شافعیؒ نے جامع مسجد کو مستحب قرار دیا ہے اور امام مالک نے اس کو شرط قرار دیا کیونکہ دونوں کے نزدیک جمعہ کے واسطے دوسری مسجد میں جانے سے اعتکاف ٹوٹ جاتا ہے، امام مالک کے نزدیک چونکہ شروع کر دینے سے اعتکاف واجب ہوتا ہے اس لئے انہوں نے شرط کا درجہ دے دیا (فتح الباری ص۱۹۳/۴)

اعتکاف مستحاضہ: یہ عنوان امام بخاریؒ نے یہاں اور پھر ابواب اعتکاف میں بھی قائم کیا ہے، اور یہی روایت لائے ہیں (ص۲۷۳) شاید اس لئے کہ اس کو دونوں باب سے مناسبت تھی، ان کے علاوہ امام ابوداؤد نے باب فی المستحاضة تعتکف کے تحت یہی روایت نقل کی ہے، باقی دوسرے ارباب صحاح نے یہ عنوان قائم نہیں کیا، اور اس روایت کو اکثر محدثین نے ابواب صوم میں ذکر کیا ہے، امام مسلم و ترمذی نے اس روایت کو لیا ہی نہیں ہے جیسا کہ ہم نے تتبع کیا واللہ اعلم۔ البتہ دوسری حدیث خیموں والی بجز ترمذی کے سب میں ذکر ہے اور امام بخاری بھی اس کو باب اعتکاف النساء و باب الاخبیۃ فی المسجد ص۲۷۲ میں، پھر باب الاعتکاف فی شوال ص۲۷۳/۱) و باب من اراد ان یعتکف ثم بدا له ان یخرج ۲۷۴ میں لائے ہیں۔

امام بخاریؒ کا مقصد: عنوان مذکور کو خصوصاً مکرر لانے سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ عورتوں کیلئے بوجہ حدیث مذکور اعتکاف مسجد کو مکروہ تنزیہی بھی نہیں سمجھتے (کیونکہ اعتکاف مستحاضہ حضور علیہ السلام کے ساتھ ثابت ہو گیا جو دوسرے حالات کے لحاظ سے زیادہ قابل ممانعت تھا، دوسرے حضرات محدثین نے بجز ابوداؤد کے عنوان مذکور بھی قائم نہیں کیا نہ اس روایت کو باب اعتکاف میں لائے اور مسلم و ترمذی تو روایت مذکور بھی نہیں لائے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس جزئی واقعہ کو ان حضرات نے خیموں والی روایت کے مقابلہ میں اہمیت نہیں دی، اسی طرح ائمہ مجتہدین نے بھی زیادہ بحث خیموں والی حدیث ہی کے تحت کی ہے اس سے معلوم ہوا کہ کسی حدیث کا ثبوت اور چیز ہے اور اس کا تناول استنباط احکام کیلئے امر آخر ہے اور ایسی صورت اگر ائمہ مجتہدین کیلئے مختلف مسائل میں پیش آئی ہے تو اس کو محل طعن نہ بنایا جائے، خصوصاً جبکہ یہاں خیموں والی حدیث میں ناپسندیدگی کو دوسرے خارجی اسباب و مصالح پر محمول کیا گیا ہے، تو یہ اعتکاف مستحاضہ والی روایت تو صاف طور سے استنباط احکام کا ذریعہ بن سکتی تھی مگر امام بخاری کی طرح کسی نے بھی اہمیت نہیں دی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا کہ امام بخاریؒ کا مقصد اس باب سے یہ بتلانا ہے کہ حیض کی وجہ سے جو امور ممنوع تھے استحاضہ کی وجہ سے ان کی ممانعت نہیں ہے، صرف اتنی احتیاط کی ضرورت ہے کہ مساجد کی تلویث وغیرہ نہ ہو (لامع ص۱۲۱/۱)

بحث و نظر: پہلی حدیث الباب میں بعض نسائہ (علیہ السلام) دوسری میں امرأة من ازواجه، تیسری میں بعض امہات المومنین سے مراد کون ہے؟ محقق عینی و حافظ ابن حجر نے اس بارے میں ابن جوزی کے خیال کی تردید کی ہے اور حافظ نے سنن سعید بن منصور کی تائید سے ام المومنین حضرت ام سلمہ کی تعیین کو راجح قرار دیا ہے، ملاحظہ ہو عمدہ ص۱۰۶/۲ و فتح الباری ص۲۸۲/ او ص۱۹۹/۴،

آخر میں حافظ نے یہ بھی لکھا کہ حدیث الباب سے مستحاضہ کے مسجد میں ٹھیرنے کا جواز ثابت ہوا اور یہ بھی کہ اس کا اعتکاف و نماز صحیح ہے، اگر مسجد کے ملوث ہونے کا خطرہ نہ ہو تو حدث کی بھی اجازت ہے (جس طرح یہاں طشت رکھ کر مسجد کو خون سے ملوث نہ ہونے دیا گیا، اور یہی حکم دوسرے ایسے لوگوں کیلئے بھی ہے جن کا حدث و عذر ہر وقت موجود ہو یا زخم سے خون بہتا رہتا ہو (فتح ص۲۸۳/۱)

محقق عینی نے لکھا کہ حدیث الباب سے مستحاضہ کیلئے اعتکاف ونماز کی صحت معلوم ہوئی کیونکہ وہ شرعاً پاک عورتوں کی طرح ہے، طشت اس لئے رکھا گیا کہ کپڑوں یا مسجد کا تلوث نہ ہو، یہی حکم مرض سلس البول، جریانِ مذی وودی اور زخم سے خون بہنے والے کا بھی ہے اور اسی سے جوازِ حدث فی المسجد بشرطِ عدم تلوث بھی ہوا۔ (عمدہ ص ۲/۱۰۷)

بَابٌ هَلْ تُصَلِّی الْمَرْأَةُ فِیْ ثَوْبٍ حَاضَتْ فِیْهِ۔

(کیا عورت اسی کپڑے سے نماز پڑھ سکتی ہے جس میں اسے حیض آیا ہو؟)

(۳۰۳) حَدَّثَنَا اَبُوْ نُعَیْمٍ قَالَ حَدَّثَنَا اِبْرَاهِیْمُ بْنُ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ اَبِیْ نَجِیْحٍ عَنْ مُجَاهِدٍ قَالَ قَالَتْ عَائِشَةُ مَا کَانَ لِاِحْدَانَا اِلَّا ثَوْبٌ وَّاحِدٌ مَّحِیْضُ فِیْهِ فَاِذَا اَصَابَهٗ شَیْءٌ مِنْ دَمٍ قَالَتْ بِرِیْقِهَا فَمَصَعَتْهُ بِظُفُرِهَا

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ہمارے پاس صرف ایک کپڑا ہوتا تھا جسے ہم حیض کے وقت پہنتے تھے جب اس میں کچھ خون لگ جاتا تو اس پر تھوک ڈال لیتے اور پھر اسے ناخنوں سے مسل دیتے۔

تشریح: حدیث الباب کے تحت بتلایا گیا کہ اگر کسی کے پاس ایک ہی کپڑا ہو تو اسی کو پاک کر کے نماز کے وقت استعمال کر سکتی ہے دوسری احادیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ازواجِ مطہرات کے پاس حالت حیض وطہارت کیلئے الگ الگ کپڑے ہوتے تھے، تو غالباً یہ بات بعد کی ہے جب معیشت میں توسع ہو گیا تھا، جس طرح حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ پہلے ہمارے پاس ایک ہی بستر تھا، جب حق تعالیٰ نے دوسرا البستر عطا فرمایا تو میں حالتِ حیض میں حضورؐ سے الگ سونے لگی، (الفتح الربانی، ترتیب مسند احمد ص ۲/۱۶۰)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ قالت بریقها (اپنے تھوک سے خون کا دھبہ مٹا دیتی تھیں) یہاں مراد تھوک سے ملنے کے ہیں جیسا کہ ابن جنی نے کہا ہے، اور تھوک میں تیزاب کا سا اثر ہوتا ہے جس سے ازالہ کا فائدہ حاصل کیا جا سکتا ہے، للہذا مدعیانِ عمل بالحدیث جو فقہ حنفی پر اعتراض کیا کرتے ہیں اور بجز پانی کے کسی چیز سے ازالۂ نجاست کے قائل نہیں وہ اس نصِ صریح وحدیثِ صحیح کا کیا جواب دیں گے؟

محقق عینی نے لکھا: محدث بیہقی نے کہا کہ یہ بات تھوڑے خون کیلئے ہے جو معاف ہے، لیکن بہت سا ہو تو اس کا دھونا ہی صحیح وثابت ہے، میں کہتا ہوں کہ ان حضرات کے یہاں تو کم درجہ کی نجاست کی معافی نہیں ہے، للہذا یہ بات تو صرف امام اعظم ہی کے مذہب پر صحیح ہو سکتی ہے جن کے یہاں تھوڑی نجاست معاف ہے یعنی ایک درم سے کم پس حدیث الباب ان حضرات کے خلاف ہے خصوصاً اس لئے کہ وہ بغیر پانی کے ازالۂ نجاست کو بھی درست نہیں مانتے کیونکہ اس حدیث میں بغیر پانی کے ازالۂ نجاست کی صراحت ہے اور دم کی نجاست پر اتفاق ہے، نیز معلوم ہوا کہ ازالۂ نجاست میں عدد کا اعتبار نہیں کہ مقصد صرف صفائی و پاکیزگی ہے (خواہ وہ ایک دفعہ میں حاصل ہو یا دس دفعہ میں (عمدہ ص ۲/۱۰۹)

حافظ کا اعتراض: حافظ ابن حجرؒ نے لکھا:۔ اس حدیث میں تو کوئی ذکر اس امر کا نہیں ہے کہ اسی کپڑے میں نماز بھی پڑھی تھی، للہذا اس سے ان لوگوں کا استدلال درست نہیں جواز الۂ نجاست بغیر پانی کے بھی مانتے ہیں پس یہاں تھوک سے صرف ازالۂ اثر کیا گیا ہے، مقصود تطہیر نہیں تھا، پہلے باب میں بھی ذکر ہوا کہ پھر اس جگہ کو دھوتی بھی تھیں! اور نماز پڑھتی تھیں اس سے معلوم ہوا کہ نماز پڑھنے کا ارادہ جب ہوتا تھا تو صرف رگڑنے پر اکتفاء نہ کرتی تھیں (فتح ص ۱/۲۸۳)

حافظ کا جواب: یہ ہے کہ امام بخاری تو حدیث الباب سے وہی بات سمجھے ہیں جو حنفیہ نے سمجھی ہے اسی لئے انہوں نے عنوان میں نماز کا ذکر کیا ہے اور محدث بیہقی شافعیؒ نے بھی اسی حدیث سے سمجھا کہ ازالۂ نجاست بھی ہو گیا، صرف ازالۂ اثر نہیں ہوا جس کا دعویٰ حافظ نے کیا ہے

[۱] پھر دیکھا کہ محقق عینی نے بھی یہی وجہ لکھی ہے۔

اور بظاہر یہی بات معقول بھی معلوم ہوتی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے صرف ایک کپڑا ہونے کی صورت میں طہارتِ ثوب ونماز ہی کا مسئلہ بتلایا ہوگا صرف ازالۂ اثر کی بات تو ہر ایک سمجھدار آدمی خود بھی سمجھ سکتا تھا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بَابُ الطِّيبِ لِلْمَرْأَةِ عِنْدَ غُسْلِهَا مِنَ الْمَحِيضِ

(حیض کے غسل میں خوشبو استعمال کرنا)

(۳۰۴) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ قَالَ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ اَيُّوبَ عَنْ حَفْصَةَ عَنْ اُمِّ عَطِيَّةَ قَالَتْ كُنَّا نُنْهٰى اَنْ نُحِدَّ عَلٰى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلٰثٍ اِلَّا عَلٰى زَوْجٍ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا وَّلَا نَكْتَحِلُ وَلَا نَتَطَيَّبُ وَلَا نَلْبَسُ ثَوْبًا مَصْبُوْغًا اِلَّا ثَوْبَ عَصْبٍ وَّقَدْ رُخِّصَ لَنَا عِنْدَ الطُّهْرِ اِذَا اغْتَسَلَتْ اِحْدَانَا فِيْ نُبْذَةٍ مِّنْ كُسْتِ اَظْفَارٍ وَّكُنَّا نُنْهٰى عَنْ اِتِّبَاعِ الْجَنَائِزِ رَوَاهُ هِشَامُ بْنُ حَسَّانَ عَنْ حَفْصَةَ عَنْ اُمِّ عَطِيَّةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ.

ترجمہ: حضرت ام عطیہؓ نے فرمایا کہ ہمیں کسی میت پر تین دن سے زیادہ سوگ منانے سے روکا جاتا تھا، لیکن شوہر کی موت پر چار مہینے دس دن کے سوگ کا حکم تھا، ان دنوں میں ہم نہ سرمہ استعمال کرتے تھے نہ خوشبو اور عصب (یمن کی بنی ہوئی ایک چادر جو رنگین بھی ہوتی تھی) کے علاوہ کوئی رنگین کپڑا ہم استعمال نہیں کرتے تھے، اور ہمیں (عدت کے دنوں میں) حیض کے غسل کے بعد کچھ اظفار کے کست استعمال کرنے کی اجازت تھی اور ہمیں جنازہ کے پیچھے چلنے کی بھی اجازت نہیں تھی اس حدیث کی روایت ہشام بن حسان نے حفصہ سے انھوں نے ام عطیہ سے انہوں نے نبی اکرم ﷺ سے کی۔

تشریح: بابِ سابق میں کپڑے سے ازالۂ خون کا طریقہ تلقین فرمایا تھا اور نظافت وصفائی سکھائی تھی، اس باب میں ازالہ کے بعد تطییب بتائی اور راس کی تاکید اس امر سے ظاہر ہوئی کہ سوگ والی عورت کیلئے بھی اس کی اجازت دیدی گئی حالانکہ اس کو عدت کے دنوں میں اشیاءِ خوشبو کے استعمال کی اجازت نہیں ہے یہی وجہ دونوں باب میں مناسبت کی بھی ہے (عمدہ ص۲/۱۰۹) اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہاں خوشبو کا استعمال بوجہِ ضرورت اور پوری طرح ازالۂ رائحۂ کریہہ کیلئے ہے جیسا کہ علامہ نووی، مہلب وابن بطال نے لکھا ہے (عمدہ ص۲/۱۱۲)

قولہ من کست اظفار: حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا کہ یہاں بہترین توجیہ حذفِ حرفِ عطف کی ہے جو محاوراتِ عرب میں عام ہے یعنی کُٹھ (قسط) اور نکھ (اظفار) دونوں میں سے جو ہو یا ان جیسی دوسری خوشبو کی چیزوں سے بخور (دھونی) لے سکتی ہیں، (نکھ سے بساتے اور دھونی لینے کا رواج تو اب بھی عام ہے) حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے لکھا کہ عینی نے روایتِ مسلم کے حوالے سے "**من قسط و اظفار**" نقل کیا ہے اور حافظ نے "من قسط او اظفار" او کے ساتھ، مگر دونوں درست ہیں کیونکہ واؤ اور او دونوں کی روایت مسلم سے صحیح ہے۔

علامہ ابن التین نے لکھا کہ صواب قسطِ ظفار ہے بغیر ہمزہ کے، نسبت ہے شہرِ ظفار کی طرف جو ساحلِ بحر پر واقع ہے صاحب المشارق نے لکھا کہ ظفار مشہور شہر ہے سواحلِ یمن پر، کرمانی نے موضع قریب ساحلِ عدن بتلایا جوہری نے قسط کو عقاقیر بحر سے کہا (لامع ص۱/۱۲۱) صاحبِ خزائن الادویہ نے قسط کی چار قسمیں لکھیں (۱) عربی جس کو قسطِ بحری بھی کہتے ہیں یہ سفید ہوتی ہے (۲) ہندی، سیاہ کڑوی اور بہت خوشبودار، جو کشمیر، چناب وجہلم کے نشیبی علاقہ میں ہوتی ہے (۳) رومی سفید شیریں ہوتی ہے (۴) شامی سیاہ، جس سے ایلوے کی سی بو آتی ہے، صاحبِ قاموس نے غلطی سے قسط کو عود ہندی (اگر) سمجھا ہے (۵/۲۰۰)

علامہ ابن التین کے قول کی تائید بخاری کے باب القسط للحادّہ سے بھی ہوتی ہے، وہاں متن میں من کست ظفار ہی ہے اگرچہ حاشیہ میں نسخہ کست اظفار کا بھی ہے (۸۰۴) اور اسی صفحہ پر باب تلبس الحادّہ ثیاب العصب میں من قسط واظفار درج ہے اور اسی طرح نسائی

وابوداؤد میں بھی ہے، جس سے حضرت گنگوہیؒ کے ارشاد کی تائید ہوتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

قولہ الاثوب عصب: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ ثوبِ عصب کی تفسیر میں اختلاف ہوا ہے، معجم البلدان[1] حموی حنفی میں مخالیف الیمن کے ذکر میں اس کی تحقیق دیکھی جائے، مشہور یہ ہے کہ وہ کلاوہ سے بنا ہوا کپڑا ہوتا تھا۔

علامہ نووی نے لکھا:۔ عصب یمنی کپڑا تھا، جس کے سوت میں پہلے گرہیں باندھ لی جاتی تھیں، پھر اسی حالت میں رنگنے کے بعد اس سے کپڑا بنا جاتا تھا، حدیثِ نبوی کا مقصد حالتِ عدت وسوگ میں ان تمام کپڑوں کو پہننے کی ممانعت ہے جو بغرضِ زینت رنگے جاتے تھے، بجز ثوبِ عصبِ مذکور کے، ابن المنذر نے فرمایا:۔ علماء کا اس امر پر اجماع ہوا ہے کہ سوگ والی کو زرد یا دوسرے رنگوں والے کپڑے پہننا جائز نہیں، البتہ کالے رنگ کی اجازت حضرت عروہ ابن الزبیر امام مالک وشافعیؒ سے منقول ہے، زہری نے اس کو بھی مکروہ کہا، اس کے برعکس عروہ نے عصب کو مکروہ کہا اور زہری نے اس کی اجازت دی، امام مالک نے موٹے جھوٹے عصب کی اجازت دی، ہمارے اصحاب کے نزدیک سب سے زیادہ صحیح قول مطلقاً حرمت وعدمِ جواز عصب کا ہے (خواہ موٹا ہو یا باریک، گھٹیا ہو یا قیمتی وغیرہ) یہ حدیث جائز کہنے والوں کی دلیل ہے ابن المنذر نے کہا کہ سفید کپڑوں کی سب علماء نے اجازت دی ہے بجز بعض متاخرینِ مالکیہ کے، انہوں نے اعلیٰ قسم کے سفید وسیاہ کپڑوں کی اجازت نہیں دی، جن سے زینت حاصل کی جاتی ہو، ہمارے اصحاب نے کہا کہ ایسا رنگا ہوا کپڑا بھی درست ہے جس سے زینت مقصود نہ ہو اور اصح یہ ہے کہ ریشمی کپڑا بھی جائز ہے، البتہ زیور سونے، چاندی، موتی کا سب حرام ہے، اور موتیوں کے زیور میں ایک قول جواز کا بھی ہے (نووی شرح مسلم ص ۴۸۸/۱)

بحث ونظر: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ امام مالک نے تو ثوبِ عصب کو جائز کہا، امام احمدؒ کی طرف بھی جواز منسوب ہوا ہے مگر حنفیہ وشافعیہ نے اس کو ممنوع سمجھا ہے، مجھے کافی تفکر وتامل کے بعد یہی واضح ہوا کہ حدیث میں اس کا استثناء اسی لئے ہے کہ وہ ان کے یہاں حقیر کپڑا تھا اور اسی لئے سوگ کے زمانہ میں اس کی اجازت دے دی گئی، عام طور سے چونکہ اس کی تشریح اس طرح سے کی گئی جیسے وہ کوئی قیمتی کپڑا تھا، اس لئے اس کا استثناء محلِ بحث بن گیا۔

حافظ ابن قیم نے زاد المعاد میں اس حدیث کا ذکر کیا مگر انہوں نے بھی وجہ استثناء کی طرف کوئی تعرض نہ کیا عام درسوں میں اس کی وجہ یوں بتاتے ہیں کہ اس زمانہ میں یہی عام لباس تھا، اس لئے بہ ضرورت اس کی اجازت دے دی گئی تھی کہ دوسرا کپڑا نہ ملے گا تنگی ہوگی، بشرطِ ثبوت یہ توجیہ بھی استثناء کی صحیح ہو سکتی ہے لہٰذا یہ ضرورت اسی زمانہ کے ساتھ ختم ہوگئی، اب ضرورت نہیں کیونکہ ہر قسم کا کپڑا مل سکتا ہے، اور سوگ کی حالت میں صرف اس کا استعمال درست ہوگا جو زینت کے طور پر استعمال نہ ہوتا ہو، اس کے سوا حنفیہ وشافعیہ کی طرف سے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ (نسائی ص ۱۱۷/۲) میں بجائے حرف استثناء الا کے لا مروی ہے، اس میں یہی حدیث ہے اور حضرت ام عطیہؓ ہی سے اس طرح روایت ہے:۔ **ولا تلبس ثوبا مصبوغا ولا ثوب عصب" ولا تکتحل الحدیث** (حالتِ سوگ میں عورت نہ رنگین کپڑا پہنے نہ ثوبِ عصب پہنے اور نہ سرمہ لگائے الخ)

اس سے بات بالکل ہی پلٹ گئی مگر یقین سے نہیں کہہ سکتے کہ کونسی روایت زیادہ صحیح ہے۔

سوگ کیا ہے؟: عورت کا زمانۂ عدت میں زینت وغیرہ، دواعیٔ شہوت سے احتراز کرنا، جیسے رنگین کپڑے زیور، سرمہ، خوشبو وغیرہ کا استعمال، رنگین کپڑوں میں سے سیاہ کو امام مالکؒ نے مستثنیٰ قرار دیا، باقی حضرات نے ضرورت کے تحت سرمہ کی بھی اجازت دی۔

---

[1] اس موقع پر حضرتؒ نے فرمایا:۔ اصل لغتِ عرب میں نو لاکھ الفاظ تھے جن میں سے صرف تین لاکھ مدوّن ہو سکے ان میں سے تقریباً سوا دو لاکھ نابود ہو چکے ہیں، اور اس وقت صرف اسی ہزار موجود ہیں جن میں سے تیس ہزار صحاحِ جوہری میں ہیں، ان کے سوا بیس ہزار قاموس میں، اور تیس ہزار لسان العرب میں ہیں۔

سوگ کس لئے ہے؟: مسلمان بیوی حرہ پر شوہر کی وفات پر سب کے نزدیک بجز حسن کے عدت میں سوگ واجب وضروری ہے سواء عدتِ وفات کے اور غیر مسلمہ بیویوں یا باندیوں کے بارے میں اختلاف ہے، امام مالکؒ کے نزدیک مسلمہ، کتابیہ، صغیرہ وکبیرہ سب کیلئے ضروری ہے، البتہ باندی پر نہیں ہے، کتابیہ کے بارے میں امام مالک کے اس قولِ مشہور کی مخالفت ابن نافع واشہب نے کی ہے اور اس کو امام مالک سے بھی روایت کیا ہے، امام شافعی کا بھی یہی قول ہے کہ کتابیہ پر سوگ نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ صغیرہ وکتابیہ دونوں پر سوگ نہیں ہے، بعض حضرات نے کہا کہ شادی شدہ باندی پر بھی سوگ نہیں ہے اور اس کو امام صاحب سے بھی روایت کیا ہے، امام مالک نے سوگ کو صرف وفات کی وجہ سے مانا، امام شافعیؒ نے عدتِ طلاقِ بائن میں سوگ کو صرف مستحسن قرار دیا اور پوری تفصیل سے اپنی کتاب الام ص۲۱۲/۵ (مطبوعہ جدید بمبئی) میں کلام کیا ہے، امام ابوحنیفہ اور سفیان ثوریؒ نے طلاقِ بائن کی صورت میں بھی وفات کی طرح سوگ کو واجب کہا ہے۔ (ہدایۃ المجتہد ص ۲/۱۰۷)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ سلف میں سے ابراہیم نخعیؒ[1] نے بھی مطلقہ کیلئے سوگ کو واجب کہا ہے (فیض الباری ص۲۱۲/۱،وص۴/۳۳)

نیز فرمایا مطلقہ کیلئے وجوب احداد پر ہمارے پاس (علاوہ قیاس کے کہ وفاتِ زوج کی طرح فوتِ نعمتِ نکاح بھی مستحق اظہارِ تاسف ہے) معانی الآثار میں اثر بھی موجود ہے شیخ ابن ہمام نے اس مسئلہ میں لکھا کہ مطلقہ کیلئے احداد ماننے سے قاطع پر زیادتی لازم نہیں آتی، کیونکہ زیادتی تو جب ہوتی کہ ہم بغیر احداد (سوگ) کے ادائیگی عدت ہی کے قائل نہ ہوتے، ہم تو ترکِ احداد کو صرف ارتکابِ کراہتِ تحریمہ کا درجہ دیتے ہیں، لیکن میں کہتا ہوں کہ مرتبۂ ظن میں خبرِ واحد سے قاطع پر زیادتی کو جائز مان لینے سے کوئی حرج بھی نہیں ہوتا، قابلِ اعتراض تو یہ ہے کہ مرتبۂ یقین میں اس کو جائز قرار دیا جائے، اور اس کے ہم قائل نہیں ہیں، (العرف ۴۲۰)

سوگ کس کیلئے ہے؟

صرف شوہر کیلئے ہے یا دوسرے اعزا واقارب کیلئے بھی، کتبِ فقہ میں صرف اول کا ذکر ہوا ہے، جس سے وہم ہوتا ہے کہ دوسری قسم کو فقہاء نے ناپسند کیا ہوگا، حالانکہ احادیث سے دوسرے اقارب کیلئے بھی تین دن کا سوگ جائز معلوم ہوتا ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ امام محمدؒ نے نوادر[2] میں اس کی اجازت لکھی تو مجھے اطمینان ہوا کہ حنفیہ نے احادیث کی اجازت کو نظر انداز نہیں کیا۔

ایک شبہ کا ازالہ: سوگ کرنا بظاہر اس آیتِ قرآنی کے خلاف ہے، **ما اصاب من مصیبۃ فی الارض ولا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبراھا ان ذلک علی اللہ یسیر لکیلا تاسوا علی ما فاتکم ولا تفرحوا بما اٰتاکم واللہ لایحب کل مختال فخور** (حدید)

(کوئی آفت نہیں آتی ملک میں اور نہ تمہاری جانوں میں جو لکھی نہ ہو ایک کتاب میں پہلے اس سے کہ پیدا کریں ہم اس کو دنیا میں، بے شک یہ اللہ پر آسان ہے تاکہ تم غم نہ کھایا کرو اس پر جو ہاتھ نہ آیا اور نہ شیخی کیا کرو اس پر جو تم کو اس نے دیا اللہ تعالیٰ گھمنڈ غرور والوں کو پسند نہیں کرتا)

ملک میں جو عام آفت آئے مثلاً قحط، زلزلہ، وغیرہ اور خود تم کو جو مصیبت لاحق ہو مثلاً مرض وغیرہ، وہ سب اللہ کے علم میں قدیم سے طے شدہ

---

[1] موطا امام محمدؒ ص ۲۶۷ کے حاشیہ نمبر ۵ میں ہدایہ عینی سے نقل کیا، عدت میں سوگ ہمارے نزدیک واجب ہے خواہ وہ عدت طلاقِ بائن وخلع کی وجہ سے ہو یا وفاتِ زوج کی وجہ سے اس دوسری صورت میں ثوری، امام مالک، امام شافعی وامام احمد واسحاق بھی ہمارے موافق ہیں، شعبی، حکم بن عیینہ اور حسن وجوب کے قائل نہیں، پہلی صورت میں ایک ایک روایت امام شافعی وامام احمد سے ہمارے موافق ہے اور دوسری روایت مخالفت کی ہے، حاشیہ ہدایہ (م نولکشور) ص ۲/۱۳۳ میں لکھا کہ ظاہر یہ احداد (سوگ) کو فرض قرار دیتے ہیں،

[2] علاوہ زوج کے دوسرے اقارب کی موت پر سوگ کرنا واجب تو کسی کے نزدیک بھی نہیں ہے، پھر کیا وہ مباح ہے؟ امام محمدؒ نے نوادر میں لکھا کہ ماں باپ بھائی وغیرہ کی موت پر سوگ کرنا جائز نہیں کیونکہ وہ صرف شوہر کیلئے ہے، اس سے مراد تین روز سے زیادہ کا سوگ ہے کیونکہ حدیث میں غیر ازواج کیلئے بھی تین دن سوگ کرنے کی اجازت مروی ہے، ملا علی القاری مختصراً (بذل المجہود ص ۳/۱۲۰، وانوار المحمود ص ۲/۶۵)

اور لوحِ محفوظ میں لکھی ہوئی ہے، اسی کے موافق دنیا میں ظہور ہو کر رہے گا، ایک ذرہ بھر کم وبیش یا پس و پیش نہیں ہو سکتا اور اللہ تعالیٰ کو اپنے علمِ محیط کے موافق تمام واقعات وحوادث کو قبل از وقوع کتاب (لوحِ محفوظ) میں درج کر دینا کچھ مشکل بھی نہیں، اور یہ تمہیں اس لئے بتلا دیا کہ اگر کوئی فائدہ کی چیز ہاتھ نہ لگے (یا حاصل شدہ نعمت چھن جائے) تو تم اس پر غمگین و مضطرب نہ ہو جاؤ، اور جو قسمت سے ہاتھ آ جائے تو اس پر اکڑو اتراؤ نہیں، بلکہ مصیبت و ناکامی کے وقت صبر وتسلیم اور راحت و کامیابی کے وقت شکر وتحمید سے کام لو۔ (فوائد عثمانی ص ۱۰۷) اس کا جواب یہ ہے کہ ممانعت اس غم و فرح کی ہے، جو حدودِ شرع واعتدال سے باہر ہوں، مثلاً غم شور وواویلا کے ساتھ ہو اور فرح پر بھی شور وشغب (یا رقص وسرود وغیرہ) تک نوبت پہنچے، یہی تفسیر حضرت ابن مسعودؓ سے موقوفاً و مرفوعاً مروی ہے (حاشیہ ہدایہ ص ۲/۱۳۳)

لمحہ فکریہ: حدیث الباب سے ثابت ہوا کہ اسلامی شریعت میں مردوں کیلئے تو سوگ کرنے کا جواز کسی حال میں نہیں، عورتوں میں سے صرف بیوہ یا مطلقہ پر ادائے حقوقِ زوجیت واحترامِ عظمتِ نکاحِ شرعی کیلئے محدود وقت تک کیلئے اس کا وجوب ہوا، عورتیں چونکہ نازک احساسات اور کمزور قلب والی ہوتی ہیں، اس لئے شریعت نے ان کی خاص رعایت سے دوسرے اعزا و اقارب کیلئے بھی سوگ کی اجازت دی جو تین روز سے آگے نہیں بڑھ سکتی۔ اسی سے معلوم ہوا کہ مذکورہ خصوصی وقتی وانفرادی سوگ کے سوا کسی اجتماعی سوگ و ماتم کی صورت شریعتِ اسلامی کو کسی طرح گوارا نہیں اور حضرت حسینؓ و دیگر شہداءِ کربلا کے ماتم میں جو سالانہ مجالس قائم کی جاتی ہیں، یا دوسرے مظاہر کئے جاتے ہیں، وہ سب اصولِ شریعت کے خلاف ہیں اور ان کی اعانت وشرکت درست نہیں، پھر علاوہ اس کے کہ یہ باتیں افادیت سے خالی اور اضاعتِ وقت ومال کا موجب ہیں، دوسری قوموں پر ان کے اچھے اثرات نہیں پڑتے بلکہ ان کے دلوں سے اسلام و مسلمانوں کا رعب اٹھ جاتا ہے۔

اسلام و مسلمانوں کی پوری تاریخ بے نظیر قربانیوں کے واقعات سے مزین ہے، ابتدائے اسلام میں رسول ﷺ اور صحابہ کرامؓ پر کیسے کیسے مصائب وآلام آئے، غزوۂ احد میں حضور ﷺ کے چہرۂ مبارک کو کس بیدردی سے زخمی کیا گیا کہ اس سے خون بہنے لگا اور دندانِ مبارک بھی شہید ہو گئے پھر حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ کی شہادت کے دل گداز واقعات بھی پیش آئے، کس کس کا ماتم کیا گیا؟ یقیناً حضرت حسینؓ نے حق وصداقت کو اونچا اٹھانے کیلئے جنگ کی اور باوجود نامساعد حالات کے غیر معمولی بلکہ محیر العقول عزم وحوصلہ کا ثبوت دیا، آپ اور آپ کے ساتھیوں پر مصائب وآلام کے پہاڑ توڑے گئے اور سب کو انہوں نے خندہ پیشانی سے گوارہ کیا اس میں ہمارے لئے بہت بڑا درسِ عبرت ہے، جس سے ہم پورا فائدہ اٹھا سکتے ہیں، مگر کسی بہادر اور زندہ قوم کیلئے ایسے واقعات کو صرف ماتمی محافل وجلوسوں کے طریقوں سے اہمیت دینا اور خود کو اس قسم کی قربانیوں کیلئے آمادہ وتیار نہ کرنا کسی طرح بھی موزوں نہیں ہو سکتا، ہمارے دلوں میں اگر اپنے اسلاف کی عظمت ومحبت ہے تو اس کا ثبوت صرف اسی ایک طریقہ سے ہو سکتا ہے کہ ہم بھی اسلام و مسلمانوں پر ڈھائے جانے مصائب ومظالم کے مقابلہ میں متحد وسینہ سپر ہو کر اپنے سلف کا حقِ اتباع ادا کریں، واللہ الموفق

قبل از اسلام سوگ کا طریقہ

محقق عینی نے اس کی پوری تفصیل دی ہے، لکھا:۔ زمانۂ جاہلیت میں عدت گزارنے کا یہ طریقہ تھا کہ عورت کو سب سے الگ تھلگ نہایت تنگ وتاریک کوٹھری میں ایک سال تک مقید رکھا جاتا تھا اس عرصہ میں اس کو غسل وغیرہ کی اجازت نہ تھی، نہ ناخن تراش سکتی تھی، ایک سال کے بعد نہایت قبیح منظر کے ساتھ نکلتی تھی تو کسی پرند کے ہاتھ پاؤں توڑ کر عورت کے جسم کے خاص خاص حصوں کو اس سے مس کرتے تھے (اکثر حالات میں وہ پرند مر جاتا تھا) پھر بکری کی مینگنی عورت کے ہاتھ میں دیتے تھے جس کو وہ اپنی پشت کے پیچھے پھینک دیتی تھی، گویا اس نے عدت کو پھینک دیا یا یہ مقصد تھا کہ اس نے زمانۂ عدت کی سخت مصیبت ومشقت کو اپنے شوہر کی عزت وحرمت اور فرض اداءِ حقوقِ زوجیت

کے مقابلہ میں مینگنی کے برابر بھی نہیں سمجھا بعض نے کہا کہ اس کو پھینکنا بطور تفاؤل تھا کہ ایسی نوبت پھر نہ آئے (عمدہ ص ۵/ ۲۱ منیریہ) معلوم ہوا کہ اسلام نے تمام بڑی رسوم کا خاتمہ کر کے نہایت معقول و مہذب شکل میں سوگ کو باقی رکھا۔

بَابُ دَلْکِ الْمَرْأَةِ نَفسهَا إِذَا تَطَهَّرَتْ مِنَ الْمَحِيْضِ وَكَيْفَ تَغْتَسِلُ وَتَأْخُذُ فِرْصَةً مُمَسَّكَةً فَتَتَّبِعُ بِهَا اَثَرَ الدَّمِ

(حیض سے پاک ہونے کے بعد عورت کا اپنے بدن کو نہاتے وقت ملنا اور یہ کہ عورت کیسے غسل کرے اور اون یا روئی کے پھویہ سے خون لگی جگہوں کو صاف کرے)

(۳۰۵) حَدَّثَنَا يَحْيٰى قَالَ ثَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ مَنْصُوْرِ بْنِ صَفِيَّةَ عَنْ اُمِّهٖ عَنْ عَائِشَةَ اَنَّ امْرَأَةً سَأَلَتِ النَّبِيَّ ﷺ عَنْ غُسْلِهَا مِنَ الْمَحِيْضِ فَاَمَرَهَا كَيْفَ تَغْتَسِلُ قَالَ خُذِيْ فِرْصَةً مِّنْ مِّسْكٍ فَتَطَهَّرِيْ بِهَا قَالَتْ كَيْفَ قَالَ سُبْحَانَ اللّٰهِ تَطَهَّرِيْ فَاجْتَذَبْتُهَا اِلَيَّ فَقُلْتُ تَتَبَّعِيْ بِهَا اَثَرَ الدَّمِ.

ترجمہ (۳۰۵): حضرت عائشہؓ نے فرمایا ایک انصاری عورت نے رسول ﷺ سے پوچھا کہ میں حیض کا غسل کیسے کروں؟ آپ نے فرمایا کہ اون یا روئی کا پھویہ لے کر اس سے پاکی حاصل کرو، انہوں نے پوچھا اس سے کس طرح پاکی حاصل کروں۔ آپ نے فرمایا، اس سے پاکی حاصل کرو، انہوں نے دوبارہ پوچھا کہ کس طرح۔؟ آپ نے فرمایا سبحان اللہ، پاکی حاصل کرو، پھر میں نے اسے اپنی طرف کھینچ لیا اور کہا کہ اس (پھویہ) کو خون لگی ہوئی جگہوں پر پھیرنا) تاکہ صفائی و طہارت حاصل ہو)۔

تشریح: اس باب میں امام بخاریؒ نے غسل حیض میں جسم کو مل کر دھونے، طریق غسل، روئی، اون کے پھایہ یا چمڑے کے ٹکڑے سے مدد لینا، اور خون کے اثرات دور کرنے کا ذکر کیا ہے تاکہ ایک مدت کے میلے کچیلے پن کی صفائی پوری طرح ہو جائے، اور دوسری عورتوں کے ساتھ ہر وقت ملنے جلنے، نمازوں کے اوقات میں حق تعالیٰ کے ساتھ مناجات کرنے اور فرشتوں کے ساتھ رہنے کے قابل ہو جائے، ان مقاصد کیلئے کمال نظافت و ستھرائی اور بدن کو خوشبودار بنانے کی ضرورت واہمیت ظاہر ہے۔

مطابقت ترجمۃ الباب: عنوان باب میں چار باتیں ذکر ہوئیں، جبکہ حدیث الباب میں پہلی دو باتوں کا ذکر نہیں ہے، اس لئے توجیہ مطابقت کیا ہے؟ حافظ نے لکھا:۔ علامہ کرمانی نے دوسروں کی طرح جواب دیا کہ چوتھی چیز سے پہلی بات بھی ثابت ہو جاتی ہے اور طریق غسل سے غسل حیض کی مخصوص صفت بتلانا ہے یعنی خوشبو کا استعمال یہ جواب اچھا ہے مگر تکلف سے خالی نہیں، اور اس سے بہتر یہ جواب ہے کہ امام بخاریؒ نے اپنی عادت کے مطابق ترجمۃ الباب میں وہ چیز ذکر کر دی ہے جو حدیث الباب کے دوسرے متون میں موجود ہے مثلاً مسلم میں دلک شدید (جسم کو خوب ملنا) اور غسل کی کیفیت بھی بیان ہوئی ہے وہ طریق روایت چونکہ امام بخاری کی شرط پر نہیں تھا، اس لئے اس کو ذکر نہیں کیا۔ (فتح ص ۲۸۴/ ۱)

محقق عینی نے بھی یہی بات لکھی اور آخر میں راوی مسلم ابراہیم بن مہاجر کے بارے میں ائمہ رجال حدیث کے اقوال بھی ذکر کئے ہیں۔ (عمدہ ص ۲/۱۱۳)

حضرت شاہ صاحب کے ارشادات

فرمایا: غسل میں دلک (مل کر جسم کو دھونا) امام مالکؒ کے نزدیک تو صحت غسل کیلئے شرط ہے مگر ہمارے یہاں بھی اس کو مستحب و مطلوب شرعی کے درجہ میں سمجھا گیا ہے، اس لئے اس کا اہتمام ہر غسل فرض میں ہونا چاہئے۔

قوله عليه السلام فرصة ممسكة

مسک سے ماخوذ ہے اون کی جوتیا، یا بکری، بھیڑ کا چمڑہ جس پر اون ہو، اس کو ملنے سے موضع دم کی نجاست اور بو دور کی جائے گی، یہ احتمال قریب صواب زیادہ ہے بہ نسبت اس کے کہ اس کو مسک سے ماخوذ مانا جائے، کیونکہ مشک بظاہر اتنا وافر نہیں تھا کہ اس کو ایسے مواقع

میں استعمال کیا جاتا، ان دونوں احتمالات پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ مزید تو مجرد سے بنتا ہے، جامد مسک (بمعنی مشک) یا مَسک (بمعنی چمڑا) سے کیسے بن گیا؟ ان دونوں صورتوں میں مُمَسَّکة پڑھا جائے گا تیسری صورت مُمْسَکه کی ہے/امساک سے، یعنی پرانی روئی یا اون کا پھا یہ جو زیادہ جذب کرتا ہے، یا اس لئے کہ بہ نسبت نئے کے پرانا اس کام کیلئے زیادہ موزوں ہے، محقق عینی نے بھی اس لفظ کی کافی تشریح کی ہے، اور بحوالۂ کتابِ عبدالرزاق فرصہ سے مراد مسک بمعنی ذریرہ (ایک قسم کی خوشبو) نقل کیا ہے (عمدہ ص ۲/۱۱۴)

قوله فتطهری بها ۔ فرمایا اس سے مراد صفائی و نظافت حاصل کرنا ہے، جس کی تشریح تتبع اثر الدم سے کی گئی ہے اسی طرح اگلے باب کی حدیث میں **وتوضئ ثلاثا** میں بھی مراد نظافت ہے، اضاءۃ بمعنی تنور سے ہے بمعنی مصطلح سے نہیں ہے۔

وجہ اشکال: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا سوال کرنے والی عورت کیلئے مسک (مشک) والی صورت ہے تو وجہِ اشکال وتردد یہ ہوئی ہوگی کہ مشک سے خود تطہر ہی (صفائی و پاکیزگی حاصل ہونا) سمجھ میں نہ آیا ہوگا۔ کیونکہ اس سے تو خوشبو حاصل کی جاتی ہے، اور اگر مسک (بمعنی چمڑا) والی صورت تھی تو اس کے ذریعہ تطہر کا طریقہ نہ سمجھ سکی، جس کو حضرت عائشہؓ نے علیحدگی میں اپنے پاس بلا کر سمجھا دیا۔

فوائد واحکام: محقق عینی و حافظ نے اس موقع پر بہت سے مسائل کی طرف اشارہ کیا ہے، جو لائقِ ذکر ہیں (۱) تعجب کے موقع پر تسبیح (سبحان اللہ کہنا) مستحب ہے (۲) قابلِ اخفاء امور میں اشارے کنایہ سے جواب دینا چاہئے جیسا کہ رسول علیہ ﷺ نے کیا۔ (۳) عورت اپنے قابلِ اخفاء امور کے بارے میں بھی شرعی فیصلہ علماءِ شریعت سے دریافت کر سکتی ہے، اسی لئے حضرت عائشہؓ مدینہ طیبہ کی انصاری عورتوں کے بارے میں بطورِ مدح فرمایا کرتی تھیں کہ حیا و شرم کی وجہ سے وہ دینی و فقہی مسائل معلوم کرنے سے نہیں رکیں جیسا کہ اسی حدیث کے بعض طرق میں مسلم کی روایت ہے۔ (۴) نا قابلِ صراحت امور کو اشارہ کنایہ ہی کے ذریعہ بتلانا چاہئے۔ (۵) مسائل کو سمجھانے کیلئے جواب کا تکرار مستحب ہے۔ (۶) معلوم ہوا کہ مسئول عالم کی موجودگی میں دوسرا حاضرِ مجلس بھی سوال کرنے والے کی تفہیم کر سکتا ہے جیسا کہ حضرت عائشہؓ نے حضور اکرم علیہ ﷺ کی موجودگی میں اس عورت کو الگ لے جا کر بات سمجھائی شرط یہ ہے کہ ایسا کرنے کو وہ مسئول عالم پسند بھی کرے۔ (۷) فاضل کی موجودگی میں مفضول سے علم حاصل کر سکتے ہیں۔ (۸) اس سے صورت عرض علی المحدث کی صحت بھی معلوم ہوئی اگرچہ وہ محدث (تصویبی) طور سے نعم نہ بھی کہے۔ (۹) صحتِ تحملِ حدیث کیلئے یہ ضروری نہیں کہ سامع ساری بات سمجھ لے (۱۰) طالب علم و متعلم کے ساتھ نرمی کا معاملہ کرنا چاہئے اور کم سمجھ کو معذور سمجھنا چاہئے (۱۱) آدمی کو اپنی عیوب اور برائیاں چھپانی چاہئیں۔ خواہ وہ اس کی فطرت ہی کا مقتضی ہو کیونکہ سوال کرنے والی عورتِ مذکورہ کو ازالہ ءبدبو کیلئے استعمالِ خوشبو کا حکم دیا گیا۔ (۱۲) حدیث الباب سے حضور اکرم علیہ ﷺ کے خلقِ عظیم اور غیر معمولی تحمل و حیا کا بھی ثبوت ہوا، زادہ اللہ شرفا (۱۳) حیض و نفاس سے فارغ ہو کر غسل کے ساتھ تمام مواضعِ دم پر خوشبو استعمال کرنے کا استحباب معلوم ہوا، علامہ محاملی نے کہا کہ اسے علاوہ ازالۂ بدبو کے استقرارِ حمل بھی جلد ہوتا ہے (فتح الباری ص ۲۸۵/۱، عمدہ ۲/۱۱۵)

سوال کرنے والی عورت کون تھی؟ محقق عینی و حافظ نے نقل کیا کہ روایتِ مسلم میں اس کا نام اسماء بنت شکل ہے اور خطیب نے اسماء بنتِ یزید بن السکن انصاریہ (مشہور خطیبۃ النساء) قرار دیا اور اس کو ابن الجوزی و دمیاطی نے بھی صحیح کہا، بلکہ دمیاطی نے مسلم کے روایت کردہ نام کو تصحیف قرار دیا، مزید تحقیق دیکھی جائے (فتح ص ۲۸۵/۱ و عمدہ ص ۲/۱۱۴)

بَابُ غُسْلِ الْمَحِيْضِ
(حیض کا غسل)

(۳۰۶) حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ قَالَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ قَالَ حَدَّثَنَا مَنْصُوْرٌ عَنْ اُمِّهٖ عَنْ عَآئِشَةَ اَنَّ امْرَاَةً مِّنَ الْاَنْصَارِ قَالَتْ لِلنَّبِيِّ ﷺ كَيْفَ اَغْتَسِلُ مِنَ الْمَحِيْضِ قَالَ خُذِيْ فِرْصَةً مُّمَسَّكَةً وَّ تَوَضَّئِي ثَلاثًا ثُمَّ اِنَّ النَّبِيَّ ﷺ اِسْتَحْيٰى فَاَعْرَضَ بِوَجْهِهٖ اَوْ قَالَ تَوَضَّئِي بِهَا فَاَخَذْتُهَا فَجَذَبْتُهَا فَاَخْبَرْتُهَا بِمَا يُرِيْدُ النَّبِيُّ ﷺ.

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ایک انصاری عورت نے رسول ﷺ سے دریافت کیا کہ میں حیض کا غسل کس طرح کروں؟ آپ نے فرمایا کہ اون یا روئی کا پھویہ لےلو اور پاکی حاصل کرو، یہ آپ نے تین مرتبہ فرمایا پھر آں حضرت ﷺ شرمائے اور آپ نے اپنا چہرۂ مبارک پھیرلیا، یا (صرف آپ نے اتنا ہی) فرمایا کہ اس سے پاکی حاصل کرو، پھر میں نے اس سے پکڑ کر کھینچ لیا اور نبی کریم ﷺ کی بات سمجھائی۔

تشریح: حضرت اقدس مولانا گنگوہیؒ قدس سرہ نے فرمایا:۔ بابِ غسل المحیض میں غین کا پیش اور زبر دونوں طرح منقول ہے، اگر اول ہے تو ٹھیک ہے، اگر زبر ہے تو یہ باب مکرر ہو گیا کیونکہ پہلے بھی بابِ غسلِ دم المحیض لا چکے ہیں البتہ یہ ہوسکتا ہے کہ پہلے باب کو خونِ حیض سے ملوث کپڑا دھوتے پر محمول کریں اور اس کو بدن دھونے پر، جیسا کہ دونوں باب کی روایات سے بھی ظاہر ہوتا ہے۔

علامہ کرمانی نے شرحِ بخاری میں لکھا کہ اگر ترجمۃ الباب کو غسلِ حیض کیلئے مانا جائے تو حدیث میں اس کا مضمون نہیں ہے جواب یہ ہے کہ اگر لفظ غسل غین کے زبر سے ہے اور محیض بمعنی اسم مکان تو معنی ظاہر ہیں، یعنی خون حیض کی جگہ دھو کر صاف کی جائے، اور اگر غین کا پیش ہے اور محیض مصدر ہے تو اضافت بمعنی لام اختصاص ہے اسی لئے اس غسل کا ذکر کیا اور دوسرے غسلوں سے اس کا امتیاز بتلایا۔

حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے لکھا کہ پہلی صورت میں ترجمہ کی مطابقت تو حدیث الباب سے ہو جائیگی لیکن تکرار ترجمہ کا اعتراض ہوگا اور دوسری صورت میں یہ اشکال ہے کہ حدیث الباب میں وجہِ امتیاز کا ذکر نہیں۔ ہے اور اسی لئے محقق عینی نے فرمایا کہ اس باب کے ذکر میں درحقیقت کوئی فائدہ نہیں ہے۔ (خصوصاً اس لئے بھی کہ یہاں حدیث بھی بعینہ وہی بیان کی ہے جو پہلے باب میں آچکی ہے صرف طریق روایت کا فرق ہے۔ (عمدہ ص۲/۱۱۶)

حضرت گنگوہیؒ کی مذکورہ بالا توجیہ بھی عمدہ ہے مگر میرے نزدیک زیادہ اچھی توجیہ یہ ہے کہ باب میں غسل کا پیش ہے اور غرض بیانِ غسلِ حیض ہی ہے، پھر جیسا کہ ہم نے غسلِ جنابت (لامع ص۱/۱۱۰) میں بتلایا تھا کہ امام بخاریؒ کے نزدیک ائمۂ ثلاثہ کی طرح غسلِ جنابت و غسلِ حیض ایک طرح نہیں ہے بلکہ امام احمدؒ کی طرح دونوں میں فرق ہے۔ لہٰذا یہاں امام بخاریؒ نے غسلِ حیض کی جدا کیفیت بتلائی ہے، اور اگلے آنے والے دونوں ابواب میں بھی خاص طور سے فرق ہی کی طرف اشارہ کریں گے۔ (لامع ص۱/۱۲۲)

حضرت شاہ ولی اللہؒ صاحب کی تحقیق ابواب وتراجم سے بھی اسی ارشادِ مذکور کی تائید ہوتی ہے آپ نے فرمایا:۔ یعنی غسلِ حیض واجب وثابت ہے اور حدیث کی ترجمۃ الباب سے وجہِ مناسبت قولِ انصاریہ کیف اغتسل ؟ ہے جس سے معلوم ہوا کہ اصل غسل تو معلوم و مسلم تھا، سوال صرف کیفیت سے تھا۔

بَابُ اِمْتِشَاطِ الْمَرْأَةِ عِنْدَ غُسْلِهَا مِنَ الْمَحِيْضِ

(عورت کا حیض کے غسل کے وقت کنگھا کرنا)

(۳۰۷) حَدَّثَنَا مُوْسَى بْنُ اِسْمٰعِيْلَ قَالَ ثَنَا اِبْرَاهِيْمُ قَالَ ثَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ اَنَّ عَآئِشَةَ قَالَتْ اَهْلَلْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِيْ حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَكُنْتُ مِمَّنْ تَمَتَّعَ وَلَمْ يَسُقِ الْهَدْيَ فَزَعَمَتْ اَنَّهَا حَاضَتْ وَلَمْ تَطْهُرْ حَتّٰى دَخَلَتْ لَيْلَةُ عَرَفَةَ قَالَتْ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ هٰذِهٖ لَيْلَةُ يَوْمِ عَرَفَةَ وَاِنَّمَا كُنْتُ تَمَتَّعْتُ بِعُمْرَةٍ فَقَالَ لَهَا رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ اُنْقُضِيْ رَاْسَكِ وَامْتَشِطِيْ وَاَمْسِكِيْ عَنْ عُمْرَتِكِ فَفَعَلْتُ فَلَمَّا قَضَيْتُ الْحَجَّ اَمَرَ عَبْدَ الرَّحْمٰنِ لَيْلَةَ الْحَصْبَةِ فَاَعْمَرَنِيْ مِنَ التَّنْعِيْمِ مَكَانَ عُمْرَتِيَ الَّتِيْ نَسَكْتُ.

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ میں نے نبی کریم ﷺ کے ساتھ حج الوداع کیا میں بھی تمتع کرنے والوں میں شامل تھی اور ہدی (قربانی کا جانور) اپنے ساتھ نہیں لے گئی تھی، حضرت عائشہؓ نے اپنے متعلق بتایا کہ وہ حائضہ ہوگئیں، عرفہ کی رات آگئی اور ابھی تک وہ پاک نہیں ہوئی تھیں اس لئے انہوں نے رسول ﷺ سے کہا کہ یارسول اللہ! آج عرفہ کی رات ہے اور میں عمرہ کی نیت کر چکی تھی۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اپنے سر کو کھول ڈالو اور کنگھا کرلو اور عمرہ کو چھوڑ دو۔ میں نے ایسا ہی کیا، پھر میں نے حج پورا کرلیا۔ اور لیلۃ الحصبہ میں عبدالرحمن کو آں حضور ﷺ نے حکم دیا، وہ مجھے اس عمرہ کے بدلہ میں جس کی نیت میں نے کی تھی تنعیم سے (دوسرا) عمرہ کرالائے۔

تشریح: مقصد یہ ہے کہ غسلِ حیض میں کنگھی کے ذریعہ الجھے ہوئے سر کے بالوں کو سلجھانا درست ہے، اگلے باب میں امام بخاریؒ یہ بھی بتلائیں گے کہ غسلِ حیض میں بالوں کی میریاں بھی کھولنی پڑیں گی اور یہاں بھی حدیث الباب میں سر کے بال کھول کر غسل کرنے کا ذکر ہے، فرمایا:۔ انقضی رأسک" امام بخاری کا مسلک بھی یہی ہے کہ غسلِ حیض میں نقضِ راس واجب ہے، اور غسلِ جنابت میں ضروری نہیں اور یہی مسلک حسن وطاؤس وامام احمد کا ہے حافظ نے لکھا کہ ایک جماعت اصحابِ امام احمدؒ نے اس کو دونوں میں مستحب کہا ہے، ابن قدامہ نے کہا:۔ میں نہیں جانتا کہ کسی نے اس کو دونوں میں واجب کہا ہو، البتہ ابنِ عمر سے مروی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ روایت ان سے مسلم میں ہے اور اسی میں حضرت عائشہؓ سے اس بارے میں حکم سے انکار بھی ہے لیکن وہاں سے بھی یہ ثابت نہیں ہوتی کہ وہ اس کو واجب کہتے تھے، امام نوویؒ نے کہا کہ اس کو ہمارے اصحاب (شافعیہ) نے ابراہیم نخعی سے نقل کیا ہے، جمہور کا مسلک عدمِ وجوب ہی ہے جو حدیثِ ام سلمہؓ سے استدلال کرتے ہیں کہ انہوں نے دریافت کیا یا رسول اللہ! میں اپنے سر کی میریاں سخت کر کے باندھتی ہوں کیا اُن کو غسلِ جنابت کے وقت کھول لیا کروں؟ حضور علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ کھولنے کی ضرورت نہیں، ایک روایت ہے کہ سواس حیض وجنابت دونوں کے بارے میں تھا اس لئے جمہور نے دونوں روایتوں کو جمع کرنے کے لئے حدیث الباب کے امر کو استحباب پر محمول کیا یا یہ تفصیل کردی ہے کہ بغیر کھولے بالوں کی جڑوں میں پانی نہ پہنچ سکے تو کھولنا واجب ہے پہنچ جائے تو ضرورت نہیں (فتح الباری ص ۱/۲۸۶)

قولها فكنت ممن تمتع ولم يسق الهدى حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے تمتع کیا تھا، لیکن آگے ص ۴۳ سطر ۲۰ میں روایت آئے گی لا نرى الا الحج (ہمارا ارادہ حج کا تھا) اور ص ۴۴ سطر ۲۲ میں آئے گا لا نذكر الا الحج (ہم حج کے سوا دوسری بات نہیں کر رہے تھے) ان روایات میں بظاہر تخالف ہے وجہ تطبیق یہ ہے کہ ایام جاہلیت میں لوگ عمرہ کو اشہر حج کے اندر ادا کرنا فسق وفجور کے درجہ میں سمجھتے تھے اور حضور اکرم ﷺ نے جب حج کی منادی کرائی تو اس میں یہ تفصیل نہ تھی کہ کیا کیا کریں گے، لہٰذا اس وقت لوگوں کو جدید شرعی طریقہ معلوم نہ تھا، پھر جب حضور سب کے ساتھ تشریف لے گئے تو راستہ میں تعلیم شرائع فرمائی، لوگ تو قدیم خیال سے

صرف حج کی نیت سے چلے تھے، بعد میں حضور علیہ السلام کا ارادۂ مبارکہ تردیدِ زعمِ جاہلیت کا ہوا تو حکم دیا کہ جس نے سوقِ ہدی کی ہے وہ تو عمرہ وحج کو ایک احرام میں کرے، اول عمرہ کرے، پھر اسی احرام سے حج ادا کرے درمیان میں حلال نہ ہو، جو اپنے ساتھ قربانی کا جانور نہیں لایا وہ عمرہ کا احرام کرے اور عمرہ کر کے حلال ہو جائے، پھر الگ طور سے حج کا احرام باندھے، لہٰذا دونوں روایات ٹھیک ہیں کہ اولاً لانری الا الحج ہوا ہے اور بعد میں کوئی متمتع ہو گیا، کوئی قارن۔ حضرت حضرت عائشہؓ کے ساتھ ہدی نہ تھی تو یہ متمتع بدوں سوقِ ہدی ہو گئیں، لیکن جب مقام سرف پر پہنچیں تو حیض آ گیا، پھر عمرہ چونکہ طواف وسعی کا نام ہے اور طواف حالتِ حیض میں ممنوع ہے اس لئے حضور ﷺ نے ان کو عمرہ سے روک دیا۔ اور عرفات جا کر شاملِ حج ہو گئیں، طوافِ زیارت چونکہ فرض ہے، لہٰذا اس کیلئے انتظار کرنا پڑتا ہے، ظاہر ہوتے پر ہی کر سکتی ہے، طواف قدوم جو سنت ہے وہ حیض کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے، اسی طرح اگر طوافِ وداع سے قبل حیض شروع ہو جائے تو وہ بھی ساقط ہو جاتا ہے۔

مؤطا امام محمد میں بھی ہے کہ عورت نے عمرہ کا ارادہ کیا اور حیض آ گیا تو وہ فسخ ہو گیا، عرفات جا کر وقوف کرے، پھر طوافِ زیارت بعد طہارت ادا کرے، اور عمرہ کی قضا بعد میں کرے، امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ عمرہ فسخ نہیں ہوتا بلکہ افعالِ حج کے ضمن میں ادا ہو جاتا ہے، طوافِ عمرہ جو کہ منع تھا، وہ طوافِ زیارت میں ادا ہو گیا، ادائے نسکین کی وجہ سے صرف دم دینا پڑے گا، اور وجوبِ دم امام محمدؒ کے نزدیک بھی ہے مگر وہ ترکِ عمرہ کی وجہ سے ہے، یہ تخریج کا فرق ہے الفاظِ حدیث سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے کیونکہ عمرہ سے روکنا (وامسکی عن عمرتک) اور اس کی جگہ بعد کو عمرہ کرنا "فاعمرني من التنعيم مكان[1] عمرتي التي نسكت" اور "فاهللت بعمرة مكان عمرتي" مروی ہے پھر فرمایا:۔ انقضي رأسک بھی موافقِ حنفیہ ہے کہ احرام فسخ ہو گیا ورنہ محرم کو نقضِ راس کا حکم کیسے ہوتا جبکہ اس سے بال نکل جاتے ہیں اور آگے وامتشطی (کنگھی کرلو) بھی ہے ظاہر ہے کہ کنگھی کرنے سے تو بال ضرور ہی نکل جائیں گے نیز حضور علیہ السلام نے ابوموسیٰ کو بھی نقضِ احرام کا حکم ان ہی الفاظ سے دیا تھا جیسا صحیحین میں ہے، شافعیہ کیلئے امام نووی نے یہ تاویل کی کہ نہایت آہستہ آہستہ کنگھی کی ہوگی، جس سے بال نہ گرے ہوں گے اور احرام باقی رہا ہوگا جو شافعیہ کا مذہب ہے حضرت شاہ صاحبؒ نے یہاں بطورِ مزاح فرمایا کہ حضرت عائشہؓ نے ضرور ایسا ہی کیا ہوگا تاکہ مذہبِ شافعیہ کے خلاف بات نہ ہو جائے۔

حضرتؒ نے مزید فرمایا کہ اگر بزعمِ امام شافعیؒ حضرت عائشہؓ کا احرام فسخ نہیں ہوا تھا اور ان کا عمرہ افعالِ حج کے ضمن میں ادا ہو گیا تھا تو ظاہر ہے کہ ان کا حال اور نبی اکرم ﷺ کا حال یکساں تھا، پھر وہ کیوں مضطرب و بے چین تھیں اور حضورؐ نے اس کی تسکین کیلئے حج کے بعد عمرہ کیوں کرایا؟ قران کی افضلیت کی سیر حاصل بحث اپنے موقع پر آئے گی ان شاء اللہ العزیز

کونسا حج زیادہ افضل ہے؟

حنفیہ کے نزدیک قران سب سے افضل ہے، پھر تمتع، پھر افراد، شافعیہ افراد کو افضل کہتے ہیں، ہمارے نزدیک حضور اکرم ﷺ کا حج قران والا ہی تھا۔

امام طحاوی کا بے نظیر فضل وکمال

امام نووی نے قاضی عیاض[2] سے نقل کیا ہے کہ اس بارے میں امام طحاوی نے ایک ہزار ورق سے زیادہ لکھے ہیں، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ سبحان اللہ! کیسا کامل علم تھا کہ صرف ایک مسئلہ میں اتنی طویل بحث کی، کُل بخاری کے تقریباً پانچ سو ورق ہوں گے، اور یہاں ایک مسئلہ پر ہزار ورق لکھ گئے۔

---

[1] مکان عمرتی الخ یعنی اس عمرہ کی جگہ جس کا میں نے ارادہ کیا تھا، اس سے ظاہر ہوا کہ پہلا عمرہ نہیں ہوا اور اب اس کی جگہ قضا کر رہی ہیں۔

[2] علامہ نوویؒ نے باب بیان وجوہ الاحرام کے تحت لکھا:۔ حضور اکرم ﷺ کے حج (حجۃ الوداع) کے بارے میں صحابہؓ سے مختلف روایات (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بَابُ نَقْضِ الْمَرأَةِ شَعْرَهَا عِنْدَ غُسْلِ الْمَحِيْضِ

(غسلِ حیض کے وقت عورت کا اپنے بالوں کو کھولنا)

(۳۰۸) حَدَّثَنَا عُبَيْدُ بْنُ اِسْمٰعِيلَ قَالَ ثَنَا اَبُوْ اُسَامَةَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ اَبِيْهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ خَرَجْنَا مُوَافِيْنَ لِهِلَالِ ذِى الْحِجَّةِ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ اَحَبَّ اَنْ يُّهِلَّ بِعُمْرَةٍ فَلْيُهِلَّ فَاِنِّىْ لَوْلَا اِنِّىْ اَهْدَيْتُ لَاَهْلَلْتُ بِعُمْرَةٍ فَاَهَلَّ بَعْضُهُمْ بِعُمْرَةٍ وَّ اَهَلَّ بَعْضُهُمْ بِحَجٍّ وَّ كُنْتُ اَنَا مِمَّنْ اَهَلَّ بِعُمْرَةٍ فَاَدْرَكَنِىْ يَوْمُ عَرَفَةَ وَ اَنَا حَائِضٌ فَشَكَوْتُ اِلَى النَّبِىِّ صلى الله فَقَالَ دَعِىْ عُمْرَتَكِ وَ انْقُضِىْ رَأْسَكِ وَامْتَشِطِىْ وَاَهِلِّىْ بِحَجٍّ فَفَعَلْتُ حَتّٰى اِذَا كَانَ لَيْلَةُ الْحَصْبَةِ اَرْسَلَ مَعِىْ اَخِىْ عَبْدَالرَّحْمٰنِ بْنَ اَبِىْ بَكْرٍ فَخَرَجْتُ اِلَى التَّنْعِيْمِ فَاَهْلَلْتُ بِعُمْرَةٍ مَّكَانَ عُمْرَتِىْ قَالَ هِشَامٌ وَّلَمْ يَكُنْ فِىْ شَىْءٍ مِنْ ذٰلِكَ هَدْىٌ وَّلَا صَوْمٌ وَلَا صَدَقَةٌ.

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے فرمایا ہم ذی الحجہ کا چاند دیکھتے ہی نکل پڑے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس کا دل عمرہ کے احرام کو چاہے تو اسے باندھ لینا چاہئے کیونکہ اگر میں ہدی ساتھ نہ لاتا تو عمرہ کا احرام باندھتا تو اس پر بعض صحابہؓ نے عمرہ کا احرام باندھا اور بعض نے حج کا، میں بھی ان لوگوں میں تھی جنہوں نے عمرہ کا احرام باندھا تھا، لیکن میں نے یوم عرفہ تک حیض کی حالت میں گذارا، میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے متعلق عرض کی تو آپؐ نے فرمایا عمرہ چھوڑ دو اور اپنا سر کھول لو اور کنگھا کرلو اور حج کا احرام باندھ لو۔ میں نے ایسا ہی کیا یہاں تک کہ جب حصبہ کی رات آئی تو آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے ساتھ میرے بھائی عبدالرحمن بن ابی بکرؓ کو بھیجا، میں تنعیم گئی اور وہاں سے اپنے عمرہ کے بدلہ دوسرے عمرہ کا احرام باندھا۔ ہشام نے کہا کہ ان میں سے کسی بات کی وجہ سے بھی نہ ہدی واجب ہوئی، نہ روزہ نہ صدقہ۔

تشریح: اس حدیث کا مضمون بھی مثلِ سابق ہے البتہ قولِ ہشام "ولم یکن فی شیُ من ذلک ھدیٰ ولاصوم ولاصدقة" کا مقصد زیرِ بحث ہوا ہے، محقق عینی نے لکھا:۔ بظاہر اس قول میں اشکال ہے، کیوں کہ حضرت عائشہؓ اگر قارن تھیں تو ان کے ذمہ قران کی ہدی تھی، جس کو تمام علماء واجب کہتے ہیں سواء داؤد کے اگر متمتع تھیں تب بھی ایسا ہی ہے لیکن پہلے معلوم ہو چکا کہ وہ نہ قارن تھیں نہ متمتعہ، بلکہ حج کا احرام باندھا تھا پھر اس کو فسخ کر کے عمرہ کا ارادہ فرمایا، حیض آجانے کی وجہ سے جب یہ بھی نہ ہوسکا تو پھر حج ہی کا ارادہ فرمالیا اور اس کو مکمل کرنے کے بعد نئے سرے سے عمرہ کیا، جیسا کہ قاضی عیاض نے تحقیق کی ہے، اگرچہ اس تحقیق کے خلاف حضرت عائشہؓ کا یہ جملہ ہوگا کہ میں

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) منقول ہیں، بخاری ومسلم میں بھی کسی روایت سے قران کسی سے تمتع اور کسی سے افراد ظاہر ہوتا ہے اور طریق جمع روایات یوں ہے کہ اولاً تو آپ منفرد تھے پھر قارن ہوگئے، جس نے افراد کی روایت کی اس نے اصل کا خیال کیا جس نے آخری بات پر اعتماد کیا اس نے قران کی روایت کی اور جس نے تمتع کی روایت کی اس نے تمتع لغوی مراد لیا، علامہ ابن حزم ظاہری نے حجۃ الوداع کے بارے میں اپنی مستقل تصنیف میں حضورؐ کے قارن ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور باقی سب روایات میں تاویل کی ہے، اگر کہا جائے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حج سے متعلق صحابہؓ میں اختلاف کیونکر ہوگیا جبکہ آپ نے صرف ایک ہی حج فرمایا (یعنی بعد ہجرت اور قبل ہجرت بعد نبوت بھی صرف) ایک ہی کیا ہے، اور ہر صحابی اپنا مشاہدہ ایک ہی واقعہ کے متعلق مختلف بیان کرتا ہے، اس کا جواب قاضی عیاضؒ نے اس طرح دیا کہ ان سب احادیث مرویہ میں بہت کچھ کلام و بحث ہوئی ہے، ان میں سے بعض حضرات کا کلام بہت خوب اور انصاف سے ہوا ہے، بعض نے بحث میں کوتاہی کی اور تکلف سے کام لیا، بعض نے ضرورت سے زیادہ طوالت اختیار کی تو دوسروں نے حد سے زیادہ اختصار سے کام لیا، اور سب سے زیادہ وسعت و تفصیل کے ساتھ امام ابوجعفر طحاوی حنفیؒ نے کلام کیا ہے کہ انہوں نے اس بارے میں ایک ہزار ورق سے زیادہ لکھے ہیں، ان کے ساتھ اس مسئلہ میں ابوجعفر طبری نے بھی کلام کیا ہے پھر ابوعبداللہ بن ابی صفرہ نے پھر مہلب و قاضی ابوعبداللہ بن المرابط و قاضی ابوالحسن بن القصار بغدادی و حافظ ابوعمر بن عبدالبر وغیرہ نے بھی کلام کیا ہے۔ الخ (نووی ص ۱/۳۸۶)

یہ وسعتِ علم طحاوی کی شہادت قاضی عیاض مالکیؒ سے اور اس کی نقل امام نووی شافعیؒ سے نہایت اہم ہے فَلَا تَنْسَهُ وتشکر (مؤلف)

نے عمرہ کا احرام باندھا تھا، یا میں نے بجز عمرہ کے دوسری چیز کا احرام نہیں کیا تھا۔

اشکال مذکور کا جواب یہ ہے کہ ہشام کو وہ بات نہ پہنچی ہوگی اس لئے اپنے علم کے مطابق نفی کردی جس سے نفسِ واقعہ کی نفی لازم نہیں آتی اس کے علاوہ یہ بھی احتمال ہے کہ حضور اکرم علیہ نے دم دینے کا حکم نہیں فرمایا تھا، بلکہ حضرت عائشہ کی جگہ خود ہی ان کی طرف سے نیت کر کے قربانی کردی تھی، چنانچہ حضرت جابرؓ کی روایت میں اسی طرح ہے بھی کہ حضورؐ نے حضرت عائشہؓ کی طرف سے گائے کی قربانی بطور ہدی کی تھی قاضی عیاض نے کہا یہ اس امر کی دلیل ہے کہ حضرت عائشہؓ کا حج افراد تھا، تمتع وقران نہ تھا کیونکہ ان دونوں میں باجماع علماء دم واجب ہے (عمدہ ص ۲/۱۴۰)

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس موقع پر حاشیہ بخاری ص ۴۶ کے جواب کی طرف اشارہ فرمایا، اس میں ایک جواب تو یہی ہے کہ ہشام کی نفی اپنے علم وروایت کے لحاظ سے ہے، دوسرا جواب نووی نے کرمانی سے نقل کیا ہے کہ نفی بلحاظ ارتکاب جنایت ہے، کہ حضرت عائشہؓ کے ذمہ کوئی دم جنایت لازم نہیں آیا، جو قصورِ جنایت کی وجہ سے ہوا کرتا ہے اور حیض کا آجانا عذرِ سماوی تھا لہذا جو وہ ہدی جنایت میں فعلِ اختیاری کے سبب لازم ہوا کرتی ہے وہ نہ تھی لفظ صدقہ سے بھی اسی کی تاکید ہوتی ہے کیونکہ قران میں تو ہدی یا صوم ہی کا لزوم ہوتا ہے، صدقہ کا وجوب جنایت میں ہوا کرتا ہے۔

حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ کا ذکرِ خیر

حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا: حضرت الاستاذ شیخ الہندؒ اور میں گنگوہ جارہے تھے فرمانے لگے کہ اس کی (یعنی قولِ ہشام لـــم یـکـن هـدی الخ کی) کیا مراد ہے؟ میں نے کہا کہ حضرت ہدی تو وہ ہے جو اس طرف سے گھر سے یا راستہ سے ساتھ کی جائے اور یہ تو مکہ معظمہ ہی میں حضرت عائشہؓ کیلئے حضور علیہ السلام نے خریدی تھی، یہ جواب سن کر حضرت خاموش ہوگئے اور چہرہ پر مسرت کے آثار ظاہر ہوئے مجھے یاد ہے کہ اس وقت سفر میں حضرت داہنی طرف بیٹھے ہوئے تھے اور میں بائیں طرف، اس کے بعد حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: ہدیہ وہ ہے جو باہر سے لائے، میں جب باہر سے گھر جاتا ہوں تو بچوں کیلئے کچھ نہ کچھ ضرور لے جاتا ہوں، اگر نہ ہو سکے تو دیوبند ہی سے خرید کر لے جاتا ہوں لیکن بتلاتا نہیں کہ پھر اس کی قدر نہ ہوگی، نیز فرمایا کہ میں بچوں کے کھانے میں توسع کرتا ہوں، اس لئے کہ اگر ہم ان کو اب تحقیقات میں رکھیں (یعنی پیسہ بچانے کا فلسفہ، گرانی کا عذر یا بچوں کی عادت خراب ہونا وغیرہ) اور بعد کو ہمارے ان کی قسمت میں نہ ہو تو وہ بالکل ہی محروم رہیں گے۔

غرض ہدی (مصطلح) وہی ہے جو باہر سے لائے (اور اسی کی نفی ہے کہ حضرت عائشہؓ اپنے ساتھ مدینہ طیبہ یا راستہ سے نہ لائی تھیں ان کی طرف سے ذبح ہونے کی نفی نہیں ہے۔) پھر توسع ہوا کہ ہر قربانی کو اور پھر ہر اس جانور کو کہنے لگے اور حدیث میں جو ہے کہ حضورؐ نے اپنی ازواج کی طرف سے بقرہ ذبح کی، تو متبادر یہی ہے کہ وہ دماءِ حج سے تھی لہذا اس کو عید کی قربانی پر محمول نہیں کرینگے اور تضحیہ سے تعبیر اس لئے ہوئی ہے کہ زمانہ اضحیہ کا تھا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بَابُ قَوْلِ اللّٰهِ عَزَّ وَجَلَّ مُخَلَّقَةٍ وغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ

(اللہ عزوجل کا قول ہے مخلقۃ وغیر مخلقۃ (کامل الخلقت اور ناقص الخلقت)

(۳۰۹) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ عُبَيْدِاللّٰهِ بْنِ اَبِيْ بَكْرٍ عَنْ اَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ اِنَّ اللّٰهَ تَبَارَكَ وَتَعَالٰى وَكَّلَ بِالرَّحِمِ مَلَكًا يَقُوْلُ يَارَبِّ نُطْفَةٌ يَا رَبِّ عَلَقَةٌ يَارَبِّ مُضْغَةٌ فَاِذَا اَرَادَ اللّٰهُ اَنْ يَقْضِيَ خَلْقَهٗ قَالَ اَذَكَرٌ اَمْ اُنْثٰى شَقِيٌّ اَمْ سَعِيْدٌ فَمَا الرِّزْقُ وَمَا الْاَجَلُ فَيُكْتَبُ فِيْ بَطْنِ اُمِّهٖ

ترجمہ: حضرت انسؓ بن مالک سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:۔ رحم مادر میں اللہ تعالیٰ ایک فرشتہ متعین کر دیتا ہے، فرشتہ کہتا ہے اے رب نطفہ ہے، اے رب علقہ ہو گیا، اے رب مضغہ ہو گیا، پھر جب خدا چاہتا ہے کہ اس کی خلقت پوری کر دے تو کہتا ہے کہ مذکر ہے یا مؤنث۔ بد بخت ہے یا نیک بخت۔ روزی کتنی مقدر ہے اور عمر کتنی، فرمایا، پس ماں کے پیٹ ہی میں یہ تمام باتیں فرشتہ لکھتا ہے۔

تشریح: امام بخاریؒ کا مطلب جیسا کہ علامہ محدث ابن بطال وغیرہ نے سمجھا یہ ہے کہ حالتِ حمل میں حیض نہ آنے کی طرف اشارہ کر رہے ہیں، اور یہی مسلک امام اعظم ابوحنیفہؒ وغیرہ کا ہے، حافظ نے لکھا:۔ ترجمۃ الباب سے حدیث الباب کی مناسبت اس طرح ہے کہ حدیث مذکور سے آیتِ قرآنی کی تفسیر ہو رہی ہے اور اس سے زیادہ وضاحت روایتِ طبری[1] سے ہوتی ہے۔

کہ جب نطفہ رحمِ مادر میں گرتا ہے تو اللہ تعالیٰ ایک فرشتہ کو مامور فرماتے ہیں وہ عرض کرتا ہے کہ بارِ الٰہا! یہ مخلقہ ہے یا غیر مخلقہ؟ اگر ارشاد ہوا کہ غیر مخلقہ ہے تو رحم اس کو خون کی صورت میں پھینک دیتا ہے اگر مخلقہ فرمایا؟ تو سوال کرتا ہے کہ یہ نطفہ کیسا ہوگا الخ اس حدیث کی سند صحیح ہے اور وہ لفظاً موقوف وحکماً مرفوع ہے۔ (فتح الباری ص ۱/۲۸۷)

بحث ونظر: حافظ نے یہ بھی تصریح کی کہ ابن بطال[2] مالکی نے کہا کہ امام بخاری کی غرض اس حدیث کو ابواب حیض میں لانے سے ان حضرات کے مذہب کی تقویت ہے جو کہتے ہیں کہ حاملہ عورت کو حیض نہیں آسکتا اور یہ مذہب کوفیین و امام احمد، ابوثور، ابن المنذر اور ایک جماعت کا ہے، قدیم مذہب امام شافعی کا بھی یہی تھا، جدید یہ ہے کہ حاملہ کو حیض آسکتا ہے، اسحٰق کا بھی یہی قول ہے امام مالک سے دونوں روایات ہیں، حافظ نے اس کے بعد لکھا کہ حدیثِ مذکور سے عدمِ اتیانِ حیض کا استدلال محلِ نظر ہے اس لئے کہ حدیث سے تو صرف اتنا معلوم ہوا کہ حاملہ کے رحم سے خارج ہونے والی چیز سقط یا ناتمام بچہ ہوتی ہے، جس کی شکل وصورت نہیں بنتی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حمل والی عورت کے رحم سے حالت حمل میں اگر خون نکلے گا تو وہ حیض نہیں ہوگا، اور دوسرے حضرات نے جو یہ دعویٰ کیا کہ وہ نکلنے والا خون بچہ سے

---

[1] روح المعانی ص ۱۷/۱۱۶ (منیریہ) میں یہی حدیث حکیم ترمذی کی نوادر الاصول سے اور ابن جریر و ابن ابی حاتم سے نقل ہوئی ہے اس میں مزید تفصیل ہے کہ جب نطفہ رحم میں استقرار کرتا ہے تو اس کے متعلق ارحام پر مقرر فرشتہ دریافت کرتا ہے، یا رب! مخلقہ ہے یا غیر مخلقہ؟ پس اگر ارشاد ہوا کہ غیر مخلقہ ہے تو اس میں جان نہیں پڑتی اور رحم اس کو خون کی طرف پھینک دیتا ہے اور اگر مخلقہ ہو تو فرشتہ عرض کرتا ہے یا رب! یہ نر ہے یا مادہ، شقی ہے یا سعید، عمر کتنی ہے؟ کہاں کہاں پھرے گا، کتنا رزق ہے، کس زمین میں مرے گا؟

یہ حدیث بحکم مرفوع ہے اور مراد یہ ہے کہ وہ سب بنی آدم اسی نطفہ کی جنس سے پیدا ہوتے ہیں، جو مکمل وتام بھی ہوتا ہے اور ناقص وساقط بھی ہوتا ہے اور یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ نطفہ تامہ سے بھی پیدا ہوئے ہیں اور نطفۂ ناقصہ سے بھی، کیونکہ ظاہر ہے نطفۂ ناقصہ وساقطہ سے پیدائش نہیں ہو سکتی، یہ سب تفصیل حق تعالیٰ نے اپنی عظیم قدرت ظاہر کرنے کو بیان فرمائی ہے۔ الخ

[2] حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ ابن بطال مالکی المذہب اور متقدم شارح بخاری ہیں ان کی شرح کے اہم فوائد میں سے یہ ہے کہ جب وہ کسی مذہب کا ذکر کرتے ہیں تو ان تمام صحابہ وتابعین کے نام بھی ذکر کرتے ہیں جو اس کے قائل ہیں۔

ترشح ہوایا اس کی غذا کا فضلہ ہے یا کسی بیماری کی وجہ سے فاسد خون نکلا ہے تو اس دعوے کے ثبوت میں دلیل ہونی چاہئے اور جو کچھ خبر واثر اس بارے میں وارد ہوا ہے وہ دعوائے مذکور کیلئے مثبت نہیں ہے کیونکہ ایسا خون بھی دمِ حیض ہی کی صفات کا حامل ہے اور اس زمانہ میں اس کے آنے کا امکان بھی ہے لہٰذا اس کو دمِ حیض ہی کا حکم دینا چاہئے اور جو اس کے خلاف دعوے کرے اس کے ذمہ دلیل ہے۔

پھر حافظ نے لکھا کہ ان حضرات کی سب سے زیادہ قوی دلیل یہ ہے کہ استبراءِ رحم امہ کا اعتبار حیض سے کیا گیا ہے کہ اس سے رحم کا حمل سے خالی ہو جانا متحقق ویقینی ہو جاتا ہے، پس اگر حاملہ کو بھی خونِ حیض آسکتا تو حیض سے براءت والی بات بے سود ہوتی، اور ابن المنیر نے اس کے دمِ حیض نہ ہونے پر اس طرح استدلال کیا کہ حاملہ کے رحم پر فرشتہ مقرر ہوتا ہے اور فرشتے گندی جگہ نہیں رہتے (لہٰذا رحم کو خونِ حیض کی گندگی سے پاک وصاف ہونا چاہئے۔)

اس کا جواب یہ ہے کہ فرشتے کے اس جگہ مقرر ہونے سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ وہ رحم کے اندر داخل ہو جہاں خونِ حیض کے وجود وعدم سے بحث کی جارہی ہے، پھر یہ اعتراض والزام تو دونوں طرف لگتا ہے، کیونکہ خون تو جو بھی ہو حیض کا ہو یا دوسرا سب ہی نجس ہے۔ واللہ اعلم (فتح الباری ص ۱/۲۸۷)

واضح ہو کہ حافظ نے یہاں سب سے قوی دلیل کا کوئی جواب نہیں دیا، صرف ابن المنیر کا جواب دے کر بحث ختم کر دی۔

محقق عینی کی تحقیق وجواب

فرمایا:۔ امام بخاری کی غرض یہاں اس باب سے اسی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے کہ حاملہ کو حیض نہیں آتا کیونکہ رحم میں بچہ کا محفوظ ہونا خروجِ دمِ حیض سے مانع ہے اور یہ بھی تحقیق ہوئی ہے کہ دمِ حیض جنین کی غذا بنتا ہے، یہی مذہب امام ابوحنیفہ، آپ کے سب اصحاب، امام احمد، ابوثور، ابن المنذر، محدث اوزاعی، سفیان ثوری، ابوعبید، عطاء، حسن بصری، سعید بن المسیب، محمد بن المنکدر، جابر بن زید، علامہ شعبی مکحول، امام زہری، حکم، حماد، اور امام شافعی کا ایک قولِ قدیم ہے، قولِ جدید یہ ہے کہ حالتِ حمل میں بھی حیض آسکتا ہے، یہی قول اسحٰق کا ہے، امام مالک سے دو روایت ہیں، اور بعض مالکیہ سے منقول ہے کہ اگر آخرِ حمل میں خون آئے تو وہ حیض نہیں ہے، داؤدی نے کہا کہ احتیاط اس میں ہے کہ حالتِ حمل میں خون آجائے تو عورت نماز پڑھے اور روزہ بھی رکھے پھر روزہ کی قضا بھی کرے لیکن شوہر اس کے پاس نہ آئے، محقق عینی نے اس طرح حافظ سے زیادہ تفصیلِ مذاہب کرنے کے بعد ابن بطال کی رائے ذکر کی، پھر حافظ کا چیلنج قبول کرتے ہوئے لکھا کہ ہمارے پاس استدلال میں بہت سی احادیث وآثار ہیں اور ان کو تفصیل سے ذکر کیا، پھر ابن المنیر کے استدلال پر جو دو اعتراض حافظ نے کئے ہیں ان کا بھی جواب دیا کہ اگر رحم کے اندر داخل ہونا لازم وضروری نہیں تو عدمِ دخول وحلول کا فیصلہ بھی ضروری قطعی نہیں ہے اور خون جب تک اندر رہتا ہے اس کو نجس نہیں کہہ سکتے، ورنہ کوئی بھی طاہر نہیں پایا جائے گا کیونکہ نجاست سب کے اندر موجود ہوتی ہے۔ (عمدہ ص ۲/۱۲۱)

حافظ کی تحقیق محلِ نظر

حافظ نے لکھا کہ بابِ مخلقۃ وغیر مخلقۃ کی روایت ہمیں بالاضافہ پہنچی ہے یعنی بابِ تفسیر قولہ تعالیٰ مخلقۃ وغیر مخلقۃ اور حدیث الباب میں آیتِ قرآنی[۱] کی وضاحت وتفسیر ہو رہی ہے، (فتح الباری ص ۱/۲۸۷)

---

[۱] حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے بھی غالباً حافظ کے ہی اتباع میں لکھا کہ غرضِ بخاری قرآن مجید کے لفظ مخلقۃ وغیر مخلقۃ کی تفسیر کرنا اور اس کو کتاب الحیض میں لانا ادنیٰ مناسبت کی وجہ سے ہے (شرح تراجم ابواب البخاری ص ۱۹)

جیسا کہ ہم نے مقدمۂ کتاب میں لکھا تھا، ہمارے ان حضرات اکابر کے سامنے فتح الباری رہ ہے، اسی لئے حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

محقق عینی نے لکھا:۔ حافظ اگر یہ بھی بتا دیتے تو اچھا تھا کہ یہ اضافت والی روایت خود امام بخاری سے ہے یا ان کے تلمیذ فربری سے؟ اور یہ حدیث اس آیت کی تفسیر بن کیسے سکتی ہے جبکہ متنِ حدیث الباب میں نہ مخلقہ کا ذکر ہے نہ غیر مخلقہ کا البتہ اس میں مضغہ کا ذکر ہے، جو مخلقہ و غیر مخلقہ ہوسکتا ہے (عمدہ ص ۲/۱۲۱)

اس کے علاوہ حافظ کی تحقیق پر یہ اعتراض تو رہے گا ہی کہ یہاں کتاب الحیض میں تفسیری باب لانے کا کیا موقع تھا اور کتاب الحیض سے اس باب کی مناسبت کیا ہوتی؟

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات

اسی کے مثل و مناسب پہلے ایک ترجمہ "باب من سمی النفاس حیضا" گذر چکا ہے اور وہاں میں نے بتلایا تھا کہ امام بخاری کا مقصد بیانِ لغت نہیں بلکہ بیانِ حکم ہے کہ حیض و نفاس دونوں ایک ہی دم ہیں، جو غیر ایامِ حمل میں آئے وہ حیض ہے اور جو حاملہ سے بعد وضعِ حمل آئے۔ وہ نفاس ہے۔

یہاں میرے نزدیک امام بخاریؒ کا مقصد یہ نہیں کہ صراحۃً حاملہ کے حیض آنے نہ آنے کو ثابت کریں بلکہ صرف اشارہ کرنا ہے اس طرف نطفہ علقہ اور علقہ مضغہ بنتا رہتا ہے اور ان سے ولد تیار ہوتا ہے، پھر اس کے بعد خونِ حیض کا اس میں صرف ہونا بھی ثابت و لازم آجائے گا۔ واللہ اعلم۔

اظہارِ قدرتِ خداوندی

حضرتؒ نے فرمایا:۔ قدرتِ خداوندی یہ ہے کہ اگر نطفہ کا ولد ہونا مقدر ہوتا ہے تو خونِ رحم میں محبوس ہوتا ہے، پھر وہ تربیتِ ولد میں صرف ہوتا ہے، اور اگر مقدر نہیں ہوتا تو خون ہی خارج ہو جاتا ہے اور جس طرح مشینوں پر عقلمند و دانش ور لوگ مقرر ہوتے ہیں ان کی حفاظت و نگرانی میں چیزیں تیار ہوتی ہیں، صرف کلیں اور مشینیں چیزوں کو نہیں بناتیں اور نہ ہر شخص ان میں کام کرسکتا ہے، بعینہ یہی حال کارخانہ خداوندی کا ہے کہ جب ولد مقدر ہوتا ہے تو ذوی العقول فرشتے اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس پر مقرر ہو جاتے ہیں، وہ تربیتِ ولد میں مشغول رہتے ہیں اور مختلف اطوار میں نگرانی کرتے ہیں، اول نطفہ ہوتا ہے چالیس دن برابر اسی طرح رہتا ہے پھر علقہ بن جاتا ہے، یعنی خون کا بستہ ٹکڑا، چالیس دن اس پر بھی گذرتے ہیں، تو مضغہ بن جاتا ہے، چالیس دن اسی حالت پر رہ کر پھر صورتِ ولد تیار ہوتی ہے، غرض تین چلّے (چار ماہ) کے بعد صورت بنتی ہے اور اس میں نفخِ روح ہوتا ہے، یہ تمام حالات و کیفیات فرشتہ کی نگرانی میں انجام پاتی ہیں۔

فرشتوں کا وجود: ان کا وجود جس طرح ہماری شریعت میں مانا جاتا ہے انبیاءِ سابقین علیہم السلام کے یہاں بھی مانا جاتا تھا، مسوخ الفطرت باطل پرستوں نے ان کی جگہ عقول بنالیں، اور اس زمانہ میں بھی بعض نام کے مولویوں نے مسلماتِ شرعیہ میں شکوک ڈال دیئے ہیں،

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) نے تو بستان المحدثین میں عینی اور ان کی حدیثی خدماتِ جلیلہ عمدۃ القاری شرح البخاری و نخب الافکار فی شرح معانی الآثار و مبانی الاخبار فی شرح معانی الآثار وغیرہ کا ذکر بھی نہیں کیا، اسی طرح عجالۂ نافعہ میں بھی ان کا ذکر نہیں ہے، اور شارح عجالہ مولانا عبدالحلیم چشتی نے بھی مشاہیر فقہاء و محدثین کے زمرہ میں ان کا ذکر نہیں کیا، جبکہ حافظ ابن حجر (تلمیذ عینی) کا ذکر کئی جگہ ہے، ابھی کچھ اوپر ہم نے مبحث قاضی عیاض کا قول نووی شرح مسلم سے نقل کیا ہے کہ حضور اکرم ﷺ کے صرف حجۃ الوداع کے سلسلہ میں حدیثی تحقیقات کا ذخیرہ محدث شہیر امام طحاوی نے ایک ہزار ورق سے زیادہ میں جمع و تالیف کیا، اور یہ حافظ عینی ان کی کتابوں کے شارح اعظم ہیں اور یہ تو ناظرین انوار الباری بھی برابر اندازہ لگا رہے ہیں کہ حافظ ابن حجر اور عینی کی تحقیقات میں کتنا بڑا فرق ہے اگر اس پر بھی ابھی تک محقق عینی کے شایانِ شان ان کا صحیح تعارف اپ ٹو ڈیٹ" تالیفات میں نہیں کرایا جاتا تو یہ بات تحقیقی تالیفی شان سے بہت زیادہ بعید ہے فوائد جامعہ ص ۴۴۱ میں ایک عبارت حضرت شاہ صاحب کی طرف منسوب ہوئی ہے کہ ابن حجر ناقل محض تھے وغیرہ، بظاہر اس کی نقل و انتساب میں کچھ تسامح ہوا ہے کیونکہ ہم نے حضرتؒ سے ان کی محققانہ حدیثی شان کے بارے میں اقوال سنے ہیں، گو اس شان میں ان کے استاذ حافظ عینی بدر جہا بلند و برتر ضرور ہیں، البتہ حافظ کی متعصبانہ روش کے بارے میں جو کچھ حضرات محدثین نے لکھا اور فوائد ص ۴۴۲ میں بھی کچھ ذکر ہے۔ بعض مواقع میں ان کا بہت سی روایات سے صرف نظر کرنا و العرف ۱/۳۳۶) وہ سب بالکل صحیح و درست ہے، واللہ اعلم، عفا اللہ عنہ و عنا اجمعین

جب کوئی بات ان کی عقل میں نہ آئی تو خواہ مخواہ نص کی تاویلیں کرنے لگے، چنانچہ مولوی محمد حسن امروہوی نے اپنی ایک تفسیرِ قرآن بنائی، جس میں بہت سی ضلالات اور امورِ دینیہ کا انکار وخلافِ شریعت تاویلات ہیں، اس تفسیر سے سرسید احمد خاں اور قادیانی متنبّی نے بھی مدد لی ہے، زیرِ بحث مسئلہ میں لکھا کہ طبؔ میں ثابت ہے چار ماہ پر نفخ روح نہیں ہوتا، اور حدیثِ نبویؐ میں اس مدت پر نفخ روح ہونے کے تصریح ہے لہٰذا اس حدیث کی تاویل کی جائے، ورنہ اس کی تکذیب ہو جائے گی یہ لکھا پڑھا شخص بہک گیا، حالانکہ خود طبؔ میں اس امر کی تصریح موجود ہے کہ چار ماہ پر نفخِ روح ہو جاتا ہے دیکھو تذکرہ داؤد انطاکی[1] (۲/۱۳۰)

لہٰذا اس میں شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے اور اسی وجہ سے شریعت میں حسب فرمانِ خداوندی ''والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا'' عدتِ وفات چار ماہ رکھی گئی ہے۔ کہ اس زمانہ میں صریح دلیل نفخ روح و عدمِ نفخ سے حمل کا ہونا یا نہ ہونا معلوم ہو جائے گا، پھر دس یوم شافعیہ کے نزدیک اس لئے زائد کئے گئے تاکہ تحقیقِ حال کے لئے وقت مل جائے اور حنفیہ اس کو اپنا قرینہ بتاتے ہیں کہ دس دن اکثر مدتِ حیض ہے گویا اکثر ایامِ حیض کا وقت گذار کر عدت سے نکلنے کا حکم دیا گیا، اس سے مذہب حنفیہ کی تقویت کا اشارہ نکلتا ہے۔

انواع تقدیر: رحمِ مادر میں بچہ کیلئے تقدیری امور کے ذکر پر حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ تقدیرِ خداوندی کی بہت سی انواع ہیں جن میں بعض ازلی (وقدیم) ہیں اور بعض بعد کی اور محدث ہیں، ان ہی میں سے وہ ہے جو پیدائشِ عالم سے پچاس ہزار سال قبل لکھی گئی (حدیث مسلم) اور وہ بھی جو سالانہ لیلۃ البراءۃ میں لکھی جاتی ہے اور یہ بھی جو رحمِ مادر میں ہر بچہ کیلئے لکھی جاتی ہے'' (بخاری حدیث الباب)

شیخ اکبرؒ نے فرمایا کہ جب آسمانِ دنیا سے کوئی حکم اترتا ہے تو اس کا ظہور ایک سال کے بعد دنیا میں ہوتا ہے۔ حافظ ابن قیمؒ نے شفاء العلیل میں مراتبِ تقدیر حسبِ ذیل لکھے ہیں:۔

(۱) زمین وآسمان کی پیدائش سے پچاس ہزار سال قبل لکھا گیا۔

(۲) زمین وآسمان کی پیدائش کے بعد ذریتِ بنی آدم کی پیدائش سے قبل جس کا ثبوت حدیث میثاق سے ہے لکھا گیا

(۳) شکمِ مادر میں (۴) سالانہ شب قدر میں (۵) روزانہ جس کا ثبوت کل یوم هو فی شان سے ہے کہ کسی کو پست کرنا، کسی کو بلند، ان میں سے ہر مرتبہ پہلے مرتبہ کی صرف ایک تفصیل ہے (ازلی کو ملا کر یہ سب چھ انواع ومراتب تقدیر کے ہو جاتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فائدہ: قَدَرَ وقَدَّرَ دونوں لغت ہیں قدرت الشیئ سے جبکہ اس چیز کی مقدار کا احاطہ کر لیا جائے، اللہ تعالیٰ کے علمِ محیط میں ایجادِ اشیاء سے قبل

---

[1] طبیب شہیر علامہ انطاکی نے لکھا:۔ ۷۵ دن کے بعد جنین میں قوتِ غاذیہ ظاہر ہوتی ہے بلکہ قوتِ نامیہ طبعیہ بھی اور اس وقت وہ ایک سو دن تک نبات جیسا ہو جاتا ہے، پھر وہ ۱۲۰ دن تک حیوانِ نائم جیسا ہو جاتا ہے اس کے بعد اس میں روحِ حقیقی آجاتی ہے اور اس فلسفہ کے اختلاف کی وجہ بھی ظاہر ہو گئی، جنہوں نے ستر دن پر ہی نفخ روح مان لیا ہے کیونکہ انہوں نے روحِ طبعی کو بھی شمار کیا ہے جو نبات کو حاصل ہوتی ہے اور حضور علیہ السلام نے روح سے مراد وہ لی ہے جو انسانیت کے ساتھ خاص ہے، اسی لئے فرمایا کہ تمہاری پیدائش بطنِ ام بھی پہلے چالیس دن بطور نطفہ ہوتی ہے، پھر اتنے ہی دن تک بطور علقہ اور اتنے ہی دن بہ صورتِ مضغہ ہو کر نفخ روح ہوتا ہے الخ (تذکرہ)

مصباح الحکمت ص ۴۴۱ میں ہے چار مہینے کے بعد جنین کا طول قریباً چھ انچ وزن دو ڈھائی چھٹانک ہوتا ہے، عضلات بن جاتے ہیں، نر و مادہ کی بخوبی تمیز ہو سکتی ہے اس وقت بچہ حرکت کرتا ہے۔

بعض کتب طب مثلاً فن الولادت میں جو لکھا ہے کہ جنین کی حرکت عموماً ساڑھے چار مہینے پر ہوتی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ محسوس اس وقت ہوتی ہے، یہ نہیں کہ اس کی ابتداء اسی وقت ہوتی ہے، کیونکہ اس کی وجہ بھی ساتھ لکھی ہے کہ حرکت اس وقت تک محسوس نہیں ہوتی جب تک کہ رحم بڑھ کر پیٹ کی دیوار سے نہ لگ جائے اور حمل کے ابتدائی مہینوں میں بچہ سیال امینوس میں تیرتا رہتا ہے اور وہ پانی مقدار میں زیادہ ہوتا ہے اس لئے بچہ کو رحم کی دیوار سے لگنے نہیں دیتا یعنی اول تو پانی میں تیرنے کی وجہ سے پھر رحم کے پیٹ کی دیوار سے نہ لگنے کے سبب سے اس کی حرکت شروع میں محسوس نہیں ہوا کرتی، غرض نفی نفسِ حرکت یا نفخ روح کی نہیں بلکہ احساس کی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم'' مؤلف''

ہی چونکہ ان سب کی مقادیر موجود تھیں اور اسی علم کے مطابق ایجاد کا ظہور ہوا، اس لئے اس کو قدر الٰہی کہا گیا، پس ہر پیدا ہونے والی حادث وئی چیز اللہ تعالیٰ کے علم قدرت وارادہ کے تحت دنیا میں آتی ہے، یہی براہین قطعیہ کے ذریعہ دین کی معلومات ضروریہ میں سے ہے اور اسی پر سلف صحابہ وتابعین تھے، تا آنکہ اواخر زمانۂ صحابہ میں قدریہ فرقہ ظاہر ہوا، اور پھر ان کی ضد جبریہ فرقہ ہوا علم الکلام میں ان فرقوں کا پورا حال ہے اور جبر وقدر کی بحث بھی مسئلہ تقدیر سے متعلق سیر حاصل بحث ہم اپنے موقع پر کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ سر دست اس کیلئے حضرت العلامہ مولانا محمد بدر عالم صاحبؒ کی کتاب ترجمان السنہ جلد سوم مطالعہ کی جائے۔

بَابٌ كَيْفَ تُهِلُّ الْحَائِضُ بِالْحَجِّ وَ الْعُمْرَةِ؟

(حائضہ حج اور عمرہ کا احرام کس طرح باندھے؟)

(۳۱۰) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ قَالَ ثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَآئِشَةَ قَالَتْ خَرَجْنَا مَعَ النَّبِيِّ صلی اللہ علیہ وسلم فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَمِنَّا مَنْ اَهَلَّ بِعُمْرَةٍ وَّمِنَّا مَنْ اَهَلَّ بِحَجٍّ فَقَدِمْنَا مَكَّةَ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم مَنْ اَحْرَمَ بِعُمْرَةٍ وَّلَمْ يُهْدِ فَلْيَحْلِلْ وَ مَنْ اَحْرَمَ بِعُمْرَةٍ وَّ اَهْدٰى فَلَا يَحِلُّ حَتّٰى يَحِلَّ بِنَحْرِ هَدْيِهٖ وَمَنْ اَهَلَّ بِحَجٍّ فَلْيُتِمَّ حَجَّهٗ قَالَتْ فَحِضْتُ فَلَمْ اَزَلْ حَائِضًا حَتّٰى كَانَ يَوْمُ عَرَفَةَ وَلَمْ اُهْلِلْ اِلَّا بِعُمْرَةٍ فَاَمَرَنِي النَّبِيُّ صلی اللہ علیہ وسلم اَنْ اَنْقُضَ رَاْسِيْ وَاَمْتَشِطَ وَاُهِلَّ بِالْحَجِّ وَ اَتْرُكَ الْعُمْرَةَ فَفَعَلْتُ ذٰلِكَ حَتّٰى قَضَيْتُ حَجَّتِي فَبَعَثَ مَعِيْ عَبْدَ الرَّحْمٰنِ بْنَ اَبِيْ بَكْرٍ فَاَمَرَنِيْ اَنْ اَعْتَمِرَ مَكَانَ عُمْرَتِيْ مِنَ التَّنْعِيْمِ ۔

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے کہا ہم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حجۃ الوداع کیلئے نکلے ہم میں بعض نے عمرہ کا احرام باندھا اور بعض نے حج کا، پھر ہم مکہ آئے اور آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس کسی نے عمرہ کا احرام باندھا ہو اور ہدی ساتھ نہ لایا ہو تو وہ حلال ہو جائے، اور جس کسی نے عمرہ کا احرام باندھا ہو اور ہدی بھی ساتھ لایا ہو، تو وہ ہدی کی قربانی سے پہلے حلال نہ ہوگا اور جس نے حج کا احرام باندھا ہو تو اسے حج پورا کرنا چاہئے، حضرت عائشہؓ نے کہا کہ میں حائضہ ہوگئی اور عرفہ کے دن تک برابر حائضہ رہی، میں نے صرف عمرہ کا احرام باندھا تھا پس مجھے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ میں اپنا سر کھول لوں، کنگھا کرلوں اور حج کا احرام باندھ لوں اور عمرہ کو چھوڑ دوں، میں نے ایسا ہی کیا اور اپنا حج پورا کرلیا، پھر میرے ساتھ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عبدالرحمٰن بن ابی بکر کو بھیجا اور مجھ سے کہا کہ میں اپنے چھوٹے ہوئے عمرہ کے عوض تنعیم سے دوسرا عمرہ کر دوں۔

تشریح: مقصد یہ ہے کہ حیض ونفاس والی عورتیں احرام باندھ سکتی ہیں ور احرام کے وقت ان کا غسل بطور استحباب نظافت وصفائی کیلئے ہوگا، طہارت کیلئے نہیں، کیونکہ انقطاع دم حیض ونفاس سے قبل طہارت کا حصول ممکن ہی نہیں، یہی مذہب امام اعظم، امام شافعی، وامام مالکؒ کا ہے حسن اور اہل ظاہر اس کو واجب کہتے ہیں، پھر یہ دونوں بجز طواف وسعی کے تمام افعال حج ادا کر سکتی ہیں، کیونکہ طواف کیلئے طہارت شرط ہے اور سعی کیلئے یہ شرط ہے کہ وہ طواف کے بعد ہو، پس اگر طواف کے بعد حیض آجائے تو سعی کرسکتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ سعی کیلئے طہارت شرط نہیں ہے، جمہور کا مذہب یہی ہے، البتہ حسن سے منقول ہے کہ سعی کیلئے بھی طہارت شرط ہے، نیز جمہور کے نزدیک طواف کا سعی سے پہلے ہونا بھی شرط نہیں ہے اور حنفیہ کے نزدیک شرط ہے (انوار المحمود ص ۵۲۰)

بحث ونظر: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ حضرت عائشہؓ کے ارشاد **ومنا من اهل بحج** اور ارشاد نبوی **و من اهل بحج فليتم حجه** سے واضح ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حج کرنے والوں میں قارن ومتمتع کے علاوہ مفرد بھی تھے، اگرچہ اس سال آپ نے اپنی موجودگی میں فسخ حج الی العمرۃ کی بھی اجازت دی تھی تاکہ عام طور سے سب کو معلوم ہو جائے کہ اشہر حج میں عمرہ کرنا درست ہے جس کو زمانۂ جاہلیت

میں بہت بڑا گناہ خیال کیا جاتا تھا، جمہور کا مسلک یہ ہے کہ یہ فسخ اسی خیال سے مخصوص تھا لیکن حنابلہ نے سمجھا کہ اس کی اجازت ہمیشہ کیلئے ہے، اور بعض نے یہاں تک مبالغہ کیا کہ طواف وسعی کر کے شرعاً وہ خود ہی حلال ہو جائے گا، ارتکاب محظورات احرام کی بھی ضرورت نہیں، جس طرح غروب شمس کے ساتھ ہی خود بخود شرعاً افطار صوم ہو جاتا ہے خواہ کچھ بھی نہ کھائے نہ پیئے (انوار المحمود ص ۱/۵۳۵)

حافظ ابن تیمیہ وابن قیم کے تفردات

حضرتؒ نے فرمایا:۔ حافظ ابن تیمیہ اسی کے قائل ہوئے ہیں کہ طواف کرنے پر جبراً حج فسخ ہو جائے گا اور دم واجب ہوگا ان کی تحقیق یہ ہے کہ حضور ﷺ کے ساتھ حجۃ الوداع میں صرف دو ہی قسم کے حضرات تھے متمتع وقارن صرف حج والے نہ تھے (کیونکہ سب افراد والوں کا حج فسخ ہو گیا تھا) دوسرے وہ جمہور کے خلاف اس کے قائل ہیں کہ فسخ ہمیشہ کیلئے ہوگا۔ صرف سال حجۃ الوداع کے ساتھ مخصوص نہ تھا پھر ان کے اتباع میں ان کے تلمیذ ابن قیم نے بھی یہی مسلک اختیار کیا ہے،

حافظ ابن تیمیہ بحرِ ناپیدا کنار ہیں۔ لیکن ان کے کلام میں انتشار ہوتا ہے، ابن قیم کا کلام بہت منظم اور چست ہوتا ہے جس سے پڑھنے والے پر ضرور اثر ہوتا ہے۔

حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ کا واقعہ

فرمایا:۔ میں ایک دفعہ حضرتؒ کی خدمت میں گیا تو وہ (ابن قیم کی) زاد المعاد دیکھ رہے تھے، اور یہی بحث مطالعہ فرما رہے تھے، فرمایا کہ اس شخص کی نظر حدیث میں بہت سلجھی ہوئی ہے، ایک حدیث پیش کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حجۃ الوداع میں دو ہی قسم کے حجاج تھے، میں سمجھ گیا کہ حضرت ان کے کلام سے متاثر ہو گئے ہیں۔ تو میں نے کہا کہ یہ بخاری کے خلاف کہہ رہے ہیں، فرمایا:۔ یہ تو زور دے رہے ہیں کہ اس سال حج مفرد نہیں ہوا۔ میں نے کہا بخاری سے تو ثابت ہے کہ حج مفرد بھی ہوا ہے لیکن ابن تیمیہ وابن قیم کو چونکہ فسخ الحج الی العمرہ ثابت کرنا ہے اس لئے اس کو نہیں لیا اور الگ ہو گئے، پھر میں نے یہی حدیث الباب بخاری کی حضرتؒ کو سنائی جس میں تینوں قسم مذکور ہیں، **من احرم بعمرة الخ** اس سے روزِ روشن کی طرح واضح ہو گیا کہ حجۃ الوداع میں مفرد بالحج بھی تھے، اس کے بعد دوسری حدیث[1] بھی بخاری میں آئے گی، حضرت شیخ الہندؒ نے جب بخاری کو مخالف دیکھا تو ابن قیم والی بات سے یکسو ہو گئے، کیونکہ بخاری کے مقابلہ میں وہ کسی کی بات نہیں تسلیم کرتے تھے۔

حضرتؒ نے فرمایا کہ اسی طرح حافظ ابن قیمؒ نے ایک حدیث کی وجہ سے جس کو وہم راوی پر ہی محمول کر سکتے ہیں۔ متمتع کیلئے وحدۃ سعی کا حکم کر دیا، حالانکہ وہ بخاری کی روایت کے صریح خلاف ہے، اور باتفاق ائمہ اربعہ متمتع پر دو سعی واجب ہیں، بجز ایک روایت امام احمدؒ کے، لہٰذا جس حدیث سے حافظ ابن قیم نے استدلال کیا ہے، وہ کسی مذہب سے بھی مطابق نہیں ہے، بجز ایک روایت امام احمدؒ کے باب قول اللہ تعالیٰ **ذلک لمن لم یکن اهله حاضری المسجد الحرام** میں حدیث ابن عباسؓ ہے کہ ہم نے عمرہ کا طواف وسعی کر کے احرام

---

[1] اس حدیث الباب کے سوا دوسری احادیث بخاری جن سے حجۃ الوداع میں حج افراد کا ثبوت ملتا ہے یہ ہیں:۔

ص ۴۵ پر **فاهل بعضهم بحج** ص ۲۱۲ **ومنا من اهل بالحج** ص ۲۱۳ **و قد اهلوا بالحج مفردا** ص ۲۳۹ پر **قوله علیه السلام من احب منكم ان يهل بالحج فليهل**۔ (معلوم ہوا کہ حضور علیہ السلام نے ہر ایک کو اجازت دیدی تھی کہ جس طرح چاہیں حج یا عمرہ کا احرام باندھیں، اور مفردین کا احرام بالحج اور متمتعین کا احرام بالعمرہ دونوں آپ کی اجازت سے واقع ہوئے تھے) وقول عائشہؓ **ومنا من اهل بحج** ص ۲۴۰ پر **و منهم من اهل بحجة** ص ۶۳۲

حضرت شاہ صاحبؒ نے درسِ بخاری ص ۲۱۲ **قولها و منا من اهل بالحج** پر فرمایا:۔ اس میں صراحت ہے کہ صحابہ میں مفرد بھی تھے، لیکن حافظ ابن تیمیہ نے اس سے انکار کیا کہ اس سال مفرد تھے، انہوں نے محض اپنی رائے سے اس کو غلط قرار دیا۔ (فیض ص ۳۰/۸۶) اسی طرح حضرت شاہ صاحبؒ نے ایک مرتبہ فرمایا کہ نماز وتر میں سورۂ اخلاص ومعوذتین پڑھنا حدیث صحیح سے ثابت ہے اس کو بھی حافظ ابن تیمیہ نے نہیں مانا اور محض اپنی عقل سے یہ فیصلہ کر دیا کہ حضور علیہ السلام پہلے چھوٹی اور پھر بڑی سورت نہیں پڑھ سکتے تھے میں نے کہا کہ شارع علیہ السلام کی عقل تمہارے ہی برابر تھی؟ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (مؤلف)

کھول دیا، پھر احرامِ حج کے بعد مناسک سے فارغ ہو کر بھی طواف وسعی کی، اس روایت میں دو طواف اور دو سعی کی تصریح ہے اور تعجب ہے کہ حافظ ابن قیم روایتِ بخاری سے کس طرح غافل ہو گئے۔ الخ (پوری بحث کیلئے ملاحظہ ہو انوار المحمود ص ۱/۵۳۶)

علامہ نووی و حافظ ابن حجر کے تسامحات

فرمایا: حضور علیہ السلام کے حجۃ الوداع سے متعلق اختلاف ہے امام ابوحنیفہؒ نے تحقیق فرمائی کہ اول ہی سے قارن تھے، امام احمد نے بھی قارن مانا مگر کہا چونکہ آپ نے عدمِ سوقِ ہدی کی تمنا کی اس لئے جس امر کی تمنا کی وہ افضل ہوا، امام مالک و شافعیؒ نے فرمایا کہ مفرد تھے۔ لیکن علامہ نووی و دیگر شافعیہ نے اقرار کیا کہ حضور علیہ السلام اولاً تو مفرد ہی تھے، پھر احرامِ عمرہ کر کے اوراس کو حج پر داخل فرما کر مآلاً قارن بن گئے تھے۔

یہی بات حافظ ابن حجر نے بھی کہی ہے اور تعجب ہے کہ انہوں نے ان بہت سی روایاتِ صحیحہ سے صرفِ نظر کر لی جو ابتداءِ احرام سے ہی حضور علیہ السلام کے حجِ قران پر شاہد ہیں، اور اس سے بھی زیادہ عجیب یہ ہے کہ حافظؒ ایسے بڑے شخص نے امام طحاویؒ کی طرف یہ غلط بات منسوب کر دی کہ وہ بھی اسی کے قائل ہیں، میں کہتا ہوں کہ یہ نسبت امام طحاوی کی تصریح کے خلاف ہے، درحقیقت امام طحاوی کی تحقیق کے دو حصے ہیں اول میں انہوں نے حضور علیہ السلام کے حج سے متعلق سب روایاتِ مختلفہ کو جمع کرنے کی سعی کی ہے، اور دوسرے حصہ میں حضورؐ نے واقعی احرام کی تحقیق فرمائی ہے اور تصریح کر دی ہے کہ آپ اول احرام وابتداءِ امر سے ہی قارن تھے قطعاً و یقیناً (انوار ص ۱/۵۲۸)

حضرت شاہ صاحبؒ کی اس قسم کی تنبیہاً بات سے بڑا فائدہ ہوتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ بڑے بڑوں سے غلطی ہوتی ہے، اور نہ صرف مسلک اختیار کرنے میں بلکہ دوسروں کا کلام سمجھنے میں بھی اس لئے کثرتِ مطالعہ کے ساتھ ضرورت بڑے ہی تیقظ و حاضر حواسی کی ہے اور اس کی بھی کہ کسی بڑے سے بڑے پر بھی اس قدر اعتماد نہیں کر سکتے کہ آنکھیں بند کر کے اس کی ہر تحقیق کو قابلِ قبول سمجھنے لگیں۔

آج جو معیار درس و تالیف کا رہ گیا ہے کیا اس کو حضرت شاہ صاحبؒ کے معیار سے کوئی نسبت دی جا سکتی ہے؟ یوں پروپیگنڈہ بہت ہے، کہ فلاں دار العلوم نے اس قدر ترقی کی، اور فلاں جامعہ نے اتنی اور حضرتؒ کی دار العلوم دیوبند سے علیحدگی پر بڑے دعوے کے ساتھ اس وقت کے مہتمم صاحبؒ نے فرمایا تھا کہ حضرت شاہ صاحبؒ کو دار العلوم کی ضرورت ہے، دار العلوم کو ان کی ضرورت نہیں، کیا اس سے زیادہ غلط بات بھی کسی بڑے شخص نے آج تک کہی ہے؟

اولئک آبائی فجئنی بمثلھم　　　　اذا جمعتنا یا حبیب المجامع

بَابُ اِقْبَالِ الْمَحِيْضِ وَاِدْبَارِهٖ

وَكُنَّ نِسَآءٌ يَّبْعَثْنَ اِلَى عَائِشَةَ بِالدُّرْجَةِ فِيْهَا الْكُرْسُفُ فِيْهِ الصُّفْرَةُ فَتَقُوْلُ لَا تَعْجَلْنَ حَتّٰى تَرَيْنَ الْقَصَّةَ الْبَيْضَآءَ تُرِيْدُ بِذٰلِكَ الطُّهْرَ مِنَ الْحَيْضَةِ وَ بَلَغَ بِنْتَ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ اَنَّ نِسَآءً يَّدْعُوْنَ بِالْمَصَابِيْحِ مِنْ جَوْفِ اللَّيْلِ يَنْظُرْنَ اِلَى الطُّهْرِ فَقَالَتْ مَاكَانَ النِّسَآءُ يَصْنَعْنَ هٰذَا وَعَابَتْ عَلَيْهِنَّ

(حیض کا آنا اور اس کا ختم ہونا، عورتیں حضرت عائشہؓ کی خدمت میں ڈبیا بھیجتی تھیں جس میں کرسف ہوتا تھا۔ اس میں زردی ہوتی تھی (نماز کے بارے میں سوال کرتی تھیں۔ کمافی الموطا لمالک) حضرت عائشہؓ فرماتیں کہ جلدی نہ کرو یہاں تک کہ صاف سفیدی دیکھ لو۔ اس سے ان کی مراد حیض سے پاکی ہوتی تھی، زید بن ثابتؓ کی صاحبزادی کو معلوم ہوا کہ عورتیں رات کی تاریکی میں چراغ منگا کر پاکی ہونے کو دیکھتی ہیں تو آپ نے فرمایا کہ (صحابیہ) عورتیں ایسا نہیں کرتی تھیں۔ انہوں نے عورتوں پر (اس غیر ضروری اہتمام پر) تنقید کی)

(۳۱۱) حَدَّثَنَا عَبْدُاللّٰهِ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ ثَنَا سُفْيٰنُ عَنْ هِشَامٍ عَنْ اَبِيْهِ عَنْ عَائِشَةَ اَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ اَبِيْ حُبَيْشٍ كَانَتْ تُسْتَحَاضُ فَسَأَلَتِ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ ذٰلِكَ عِرْقٌ وَّ لَيْسَتْ بِالْحَيْضَةِ فَاِذَا اَقْبَلَتِ الْحَيْضَةُ فَدَعِي الصَّلٰوةَ وَاِذَا اَدْبَرَتْ فَاغْتَسِلِي فَصَلِّيْ

ترجمہ: حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ فاطمہ بنت ابی حبیشؓ کو استحاضہ کا خون آیا کرتا تھا تو انہوں نے نبی کریم ﷺ سے اس کے متعلق پوچھا، آپ نے فرمایا کہ یہ رگ کا خون ہے حیض نہیں ہے اس لئے جب حیض کے دن آئیں تو نماز چھوڑ دیا کرو، اور جب حیض کے دن گذر جائیں تو غسل کر کے نماز پڑھ لیا کرو۔

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا ابوداؤد نے اقبال وادبار کا باب الگ رکھا اور عدۃ الایام کا دوسرا، بلکہ اقبال کی احادیث میں کسی راوی نے عدۃ الایام کہہ دیا تو اس کو معلول کر گئے، وکذا بالعکس، جس سے معلوم ہوا کہ وہ دونوں کو الگ الگ سمجھتے ہیں اور شاید تمیز بالالوان کو بھی معتبر جانتے ہوں اور اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کے ساتھ ہوں، امام بخاریؒ الگ الگ باب نہیں لائے، اور اس ترجمۃ الباب سے پتہ چلتا ہے کہ وہ الوان کا اعتبار نہیں کرتے اور اقبال وادبار حیض کا مدار عادت پر رکھتے ہوں گے، یہی حنفیہ کا بھی مختار ہے، عادت کے مطابق حیض ختم ہونے پر چونے جیسی رطوبت خارج ہوتی ہے، اسی کو حضرت عائشہؓ **حتى ترين القصة البيضاء** سے تعبیر فرماتی ہیں اور ممکن ہے کہ یہ اشارہ گدی کے صاف نکلنے سے ہو، معلوم ہوا کہ رنگ جو بھی ہو، سیاہ، سرخ، زرد، سبز وغیرہ ایام حیض میں اس کا شمار حیض ہی میں ہوگا۔

ضعفِ استدلالِ امام شافعیؒ

حضرت عائشہؓ کا علامتِ طہر بیاضِ خالص کو قرار دینا جو عقلی وقیاسی امر نہ تھا، صرف سماعی تھا، بحکمِ حدیث مرفوع ہے، نیز قرآن مجید میں حیض کو اذی سے تعبیر فرمایا ہے اس کو بھی کسی ایک رنگ پر منحصر نہیں کر سکتے جیسا کہ امام شافعیؒ نے سیاہ رنگ پر محمول کیا ہے، خصوصاً جب کہ خون کے رنگوں کا اختلاف غذاؤں کے رنگ سے بھی پیدا ہوتا ہے لہٰذا کسی ایک رنگ پر مقصور کر دینا صحیح نہ ہوگا۔ امام شافعیؒ کا استدلال حدیثِ فاطمہ سے ہے کہ دمِ حیض سیاہ ہی ہوتا ہے، وہ دوسری مشہور احادیث اور نصِ قرآنی کا معارضہ ومقابلہ نہیں کر سکتی، اور امام نسائی نے بھی اس حدیثِ فاطمہ کو بابِ حیض میں دو جگہ معلول قرار دیا ہے، امام طحاوی نے مشکل الآثار میں اس قول کو مدرج راوی بتلایا، محدث ماردینی نے ابی حاتم سے بھی اس کا معلول ہونا نقل کیا ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا کہ سیاہ رنگ کے دمِ حیض ہونے پر تو سب متفق ہیں، زرد رنگ کا دمِ حیض ہونا ابھی حضرت عائشہؓ کے اثر الباب سے ثابت ہوا، سرخ رنگ اصل خون کا ہی رنگ ہے، اور عقیلی روایت میں بھی حضرت عائشہؓ سے دمِ حیض کا رنگ احمر قانی اور دمِ استحاضہ کا رنگ گوشت کے دھوون کی طرح ہونا مروی ہے، ذکرہ العینی، (انوار المحمود ص ۱۲۴/۱)

پانچ باب کے بعد امام بخاری "**باب الصفرة والكدرة في غير ايام الحيض**" لائیں گے، اس سے بھی یہی بات واضح ہوگی کہ عادت کے موافق ایامِ حیض میں تو ہر رنگ کو حیض میں شامل سمجھتے تھے اور غیر ایامِ حیض میں کسی رنگ کی پروا نہیں کرتے تھے گویا اعتبار الوان کا نہیں تھا بلکہ حیض وغیر حیض کی تمیز عادت کے مطابق کرنے کا تعامل تھا جو حنفیہ کا معمول بہ ہے **يدعون بالمصابيح**، پر حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ عورتیں نماز کا اہتمام اس قدر کرتی تھیں کہ رات کو اٹھ اٹھ کر دیکھا کرتی تھیں کہیں حیض کا وقت تو ختم نہیں ہو گیا، تاکہ غفلت میں ہم سے عشاء کی نماز قضا نہ ہو جائے۔

نقد وجواب: پھر جب یہ ان کا فعل نماز کے اہتمام میں تھا تو حضرت زید بن ثابتؓ کی صاحبزادی کو یہ بات کیوں بری معلوم ہوئی؟

جواب سرخسیؒ: علامہ سرخسیؒ نے تو یہ جواب دیا کہ چراغ جلانے کے بے وجہ التزام پر نکیر کی ہے کیونکہ دم آنے کا حال تو مس ید سے بھی

معلوم کر سکتی تھیں، میرے نزدیک یہ جواب کافی نہیں کیونکہ صرف مسِ ید سے دمِ حیض اور رطوبتِ فرج میں تمیز نہ ہو سکتی تھی۔

حضرت شاہ صاحب وشاطبی کا جواب

میں نے جو جواب سمجھا اور بعد کو حافظِ حدیث علامہ شاطبی شافعی (جرزی والے) کے کلام میں بھی پایا وہ یہ ہے کہ دمِ حیض کی شریعت نے زیادہ گرفت نہیں کی کہ ضرورات کو بیدار ہو کر دیکھا کرو بلکہ سوتے وقت تک دیکھے۔ اگر منقطع ہو گیا تو نمازِ عشاء ادا کر لے ورنہ گدی رکھ کر سو جائے، صبح اٹھ کر اس کو ملوث دیکھے تو کچھ نہیں البتہ کوئی اثر دم کا نہ دیکھے تو نمازِ عشاء کی قضا کرے، اور اس قضا کا کوئی گناہ اس پر نہیں ہے کتبِ فقہ وحدیث سے یہی معلوم ہوتا ہے کیونکہ وقتِ عشاء کے اندر سونے سے قبل اس کو انقطاع کا علم نہیں ہو سکا۔ اور حالتِ خواب میں شریعت نے اس کو معلوم کرنے کا مکلّف نہیں کیا، لہٰذا صاحبزادی صاحبہ کا نقد و اعتراض ان عورتوں کے بے جا تعمق اور بے ضرورت کاوش و کلفت اٹھانے پر تھا، اور اس میں معاملہ میں زیادہ سخت گیری کا تعامل چونکہ حضراتِ صحابیاتؓ کے تعامل میں بھی نہ تھا اس لئے آپ نے اس کا بھی حوالہ دیا، کیونکہ صحابیات کے متعلق یہ گمان نہیں کیا جا سکتا کہ وہ دین کے بارے میں کوئی ادنیٰ تساہل بھی کرتی ہوں گی۔

دوسرا استدلال: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ **فاذا تطہرن** کا صیغہ بھی اسی طرف مشیر ہے کہ طہارت کا پورا یقین ہو جانے پر ہی دوسرے احکام متوجہ ہوں گے اس سے پہلے نہیں، اور ظاہر ہے کہ یہ یقین کی حالت ذرا دیر ہی سے حاصل ہوتی ہے جلد بازی سے نہیں، دمِ حیض رک رک بھی آتا ہے، کسی وقت عارضی طور سے بھی رکتا ہے تو ہر رکاوٹ پر تو بھروسہ نہیں کر سکتے لہٰذا کچھ وقت انتظار کرنا پڑے گا تاکہ کامل انقطاع کا یقین حاصل ہو سکے، اس وقت کا شریعت نے بھی لحاظ کیا ہے، اسی لئے تطہر کا لفظ ارشاد ہوا ہے، مسائلِ حیض واستحاضہ کی زیادہ تفصیل قنیہ میں ملے گی۔

تحقیق لغات: دُرجہ۔ ڈبیہ (جس میں روئی رکھ کر بھیجتی تھیں) القصہ چونا قلعی (نز دعلماء فقہ وغریب الحدیث بمعنی رطوبتِ فرج بھی ہے) جمع قصاص۔ القِصّہ، واقعہ جمع قِصص واقاصیص۔

بَابٌ لا تَقْضِي الْحَائِضُ الصَّلٰوةَ وَقَالَ جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ وَاَبُوْ سَعِيدٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ تَدَعُ الصَّلٰوةَ.

(حائضہ نماز قضا نہیں کرے گی اور جابر بن عبداللہ اور ابو سعید نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ حائضہ نماز چھوڑ دے)

(۳۱۲) حَدَّثَنَا مُوْسَى بْنُ اِسْمٰعِيْلَ قَالَ ثَنَا هَمَّامٌ قَالَ ثَنَا قَتَادَةُ قَالَ حَدَّثَتْنِىْ مُعَاذَةُ اَنَّ امْرَاَةً قَالَتْ لِعَآئِشَةَ اَتَجْزِئُ اِحْدَانَا صَلٰوتُهَا اِذَا طَهُرَتْ فَقَالَتْ اَحَرُوْرِيَّةٌ اَنْتِ قَدْ كُنَّا نَحِيْضُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فَلَا يَاْمُرُنَا بِهٖ اَوْ قَالَتْ فَلَا نَفْعَلُهُ.

ترجمہ: معاذہؒ نے بیان کیا کہ ایک عورت نے حضرت عائشہؓ سے پوچھا جس زمانہ میں ہم پاک رہتے ہیں (حیض سے) کیا ہمارے لئے اسی زمانہ کی نماز کافی ہے اس پر حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ کیوں تم حروریہ[1] ہو؟

ہم نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں حائضہ ہوتے تھے، اور آپ ہمیں نماز کا حکم نہیں دیتے تھے، یا حضرت عائشہؓ نے یہ فرمایا کہ وہ نماز نہیں پڑھتی تھیں۔

تشریح: مقصد یہ ہے کہ حالتِ حیض میں نماز نہ پڑھے گی، اور طہارت کے بعد ان ایام کی قضا بھی نہیں کرے گی، پہلی بات کو امام بخاریؒ نے

---

[1] حروراء کی طرف منسوب ہے جو کوفہ سے دو میل کے فاصلہ پر تھا اور جہاں سب سے پہلے خوارج نے حضرت علیؓ کے خلاف بغاوت کا علم بلند کیا تھا اسی وجہ سے خارجی کو حروری کہنے لگے، خوارج کے بہت فرقے ہیں، لیکن یہ عقیدہ سب میں مشترک ہے کہ جو مسئلہ قرآن سے ثابت ہے بس صرف اسی پر عمل ضروری ہے حدیث کی کوئی اہمیت ان کی نظر میں نہیں چونکہ حائضہ سے نماز کی فرضیت کا ساقط ہو جانا صرف حدیث میں موجود ہے اور قرآن میں اس کیلئے کوئی ہدایت نہیں اس لئے مخاطب کے اس مسئلہ کے متعلق پوچھنے پر حضرت عائشہؓ نے سمجھا کہ شاید انہیں اس مسئلہ کو ماننے میں تامل ہے اور فرمایا کہ کیا تم حروریہ ہو؟

حضرت جابر وابوسعید کے آثار سے ثابت کیا، اور دوسری کو مسند حدیث الباب سے ثابت کیا۔

حافظ نے لکھا کہ عدمِ وجوبِ قضاءِ صلوات پر ابن المنذر وزہری نے اجماع نقل کیا ہے اور ابن عبدالبر نے ایک گروہ خوارج کا مذہب وجوبِ قضا بھی نقل کیا ہے، حضرت سمرہ بن جندب سے بھی نقل ہوا کہ وہ قضا کا حکم کرتے تھے، جس پر حضرت ام سلمہؓ نے نکیر کی لیکن بالآخر اجماع کا استقرار عدمِ وجوب ہی پر ہو چکا ہے، جیسا کہ علامہ زہری وغیرہ نے کہا۔ علماء نے نماز کے قضا نہ کرنے اور روزہ کی قضا کے حکم میں فرق اس طرح کیا ہے کہ نماز کا وجوب بار بار اور زیادہ ہوتا ہے، اتنی زیادہ کے قضا میں تنگی ودشواری ہوگی، روزے میں ایسا نہیں ہے، الخ (فتح الباری ص ۲۸۸/۱)

محقق عینی نے حروریہ کے چھ بڑے فرقے بتلائے اور باقی فرقوں کو فروعی کہا پھر ان کے عقائد واعمال اور اہم واقعات کی تفصیل دی ہے جو قابلِ مطالعہ ہے، محقق عینی نے سلف سے حیض والی کیلئے ہر نماز کے وقت وضو کرنا اور مستقبلِ قبلہ بیٹھ کر ذکر وتسبیح میں کچھ دیر مشغول ہونے کو مستحب لکھا ہے۔ وغیرہ (عمدہ ص ۲/۱۳۲)

بَابُ النَّوْمِ مَعَ الْحَائِضِ وَهِيَ فِي ثِيَابِهَا

(حائضہ کے ساتھ سونا جبکہ وہ حیض کے کپڑوں میں ہو)

(۳۱۳) حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ حَفْصٍ قَالَ ثَنَا شَيْبَانُ عَنْ يَحْيَىٰ عَنْ اَبِيْ سَلَمَةَ عَنْ زَيْنَبَ بِنْتِ اَبِيْ سَلَمَةَ حَدَّثَته. اَنَّ اُمَّ سَلَمَةَ قَالَتْ حِضْتُ وَاَنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْخَمِيْلَةِ فَانْسَلَلْتُ فَخَرَجْتُ مِنْهَا فَاَخَذْتُ ثِيَابَ حَيْضَتِي فَلَبِسْتُهَا فَقَالَ لِيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ اَنُفِسْتِ؟ قُلْتُ نَعَمْ! فَدَعَانِيْ فَاَدْخَلَنِيْ مَعَهُ فِي الْخَمِيْلَةِ قَالَتْ وَحَدَّثَتْنِي اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يُقَبِّلُهَا وَهُوَ صَائِمٌ وَّكُنْتُ اَغْتَسِلُ اَنَا وَالنَّبِيُّ ﷺ مِنْ اِنَاءٍ وَّاحِدٍ مِّنَ الْجَنَابَةِ.

ترجمہ: حضرت سلمہؓ نے فرمایا:۔ میں نبی کریمؐ کے ساتھ چادر میں لیٹی ہوئی تھی کہ مجھے حیض آ گیا اس لئے میں چپکے سے نکل آئی اور اپنے حیض کے کپڑے پہن لئے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کیا تمہیں حیض آ گیا؟ میں نے کہا۔ جی ہاں! پھر مجھے آپ نے بلا لیا اور اپنے ساتھ چادر میں کر لیا۔ زینبؓ نے کہا کہ مجھ سے ام سلمہؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ روزے سے ہوتے تھے اور اسی حالت میں ان کا بوسہ لیتے تھے اور میں نے اور نبی کریم ﷺ نے ایک ہی برتن میں جنابت کا غسل کیا۔

تشریح: حیض کی حالت میں بیوی کے ساتھ سونا لیٹنا جائز ہے جبکہ ناف سے گھٹنے تک کپڑے میں مستور ہونیکی وجہ سے مباشرت (جماع) کا خطرہ نہ ہو۔ معلوم ہوا کہ برہنہ حالت میں اس کے ساتھ لیٹنا جائز نہیں۔

اس سے پہلے "باب مباشرۃ الحائض" میں تفصیلی احکام گذر چکے ہیں، اور یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک اتنے مستور حصہ مذکور سے اجتناب ضروری ہے اور امام احمد ومحمد وغیرہ کے نزدیک صرف موضع دم سے اجتناب ضروری ہے، لیکن جماع سب کے نزدیک بالاتفاق حرام ہے۔

نظمِ قرآن کی رعایت وعمل بالحدیث

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ ظاہر نصِ قرآن سے اعتزال وعدمِ قرب ہی کا حکم ملتا ہے پھر اس حالت میں ساتھ سونے یا قرب کا جواز کیونکر ہوا؟ میں پہلے بھی بتلا چکا ہوں کہ ظاہر ولفظِ قرآن پر عمل ضروری ہے ایسا نہیں ہوسکتا کہ اس کی تعبیر کا کوئی اثر وحکم باقی نہ رہے، البتہ احادیث کے الفاظ وتعبیرات پر عمل میں بوجہ کثرتِ روایت بالمعنی توسع ہوسکتا ہے اور قرآنِ مجید میں ترکِ ظاہر ولفظ اس وقت اور بھی زیادہ مشکل ہوگا کہ دوسرے قرائن ومناسبات سے بھی اسی ظاہر کی تائید ہو رہی ہو جس طرح "انما المشرکون نجس فلا یقربوا المسجد الحرام بعد عامھم ھذا"

میں ہے چنانچہ اس کی مراد متعین کر چکا ہوں، دوسری طرف یہ بھی دیکھنا پڑیگا کہ غرض شارع کیا ہے جو حدیث کے ذریعہ واضح ہوتی ہے۔

لہٰذا صرف ظاہر و نظم قرآن پر اثبات احکام کیلئے انحصار نہیں کر سکتے، بلکہ غرض کی بحث و تحقیق کرنی پڑے گی، جس طرح کسی چیز کے مقدمہ میں بحث کرتے ہیں اور مختلف وکثیر انظار کی صورت میں غرض ومقصد کا کھوج لگاتے ہیں، اسی اصول پر یہاں ہم نے دیکھا کہ ظاہر لفظ قرآن کا منشا اعتزال وعدم قربان ہے، اور احادیث سے اعتزال ماتحت الازار سے مع جوازِ استمتاع بما فوق الازار مفہوم ہو رہا ہے، لہٰذا حنفیہ کا نظریہ نہایت معقول وصحیح ہے بہ نسبت جوازِ استمتاع بما تحت الازار واجتنابِ موضع الدم کے، خصوصاً ایسی حالت میں کہ لفظِ اعتزال کا پوری طرح مؤثر ہونا بوجہ تائید **و لا تقربوھن** کے اور بھی زیادہ ظہور ووضوح میں آچکا ہے۔

اس سے اچھی طرح معلوم ہو گیا کہ ایسے مواضع میں نظمِ قرآنِ مجید پر اعتماد اور غرضِ مستفاد من الحدیث پر عمل کس صورت سے ہونا چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

حضرت شاہ صاحبؒ کی اسی علمی تحقیق ودقیق النظری کی داد دینی مشکل ہے، وللہ درہ، **بردالله مضجعه و نورنا بعلومه النافعة الممتعة.**

بَابٌ مَنِ اتَّخَذَ ثِيَابَ الْحَيْضِ سِوٰى ثِيَابِ الطُّهْرِ

(جس نے طہر کے کپڑوں کے علاوہ حالتِ حیض میں استعمال کے کپڑے بنائے)

(۳۱۴) حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ فُضَالَةَ قَالَ ثَنَا هِشَامٌ عَنْ يَّحْيٰى عَنْ اَبِىْ سَلَمَةَ عَنْ زَيْنَبَ بِنْتِ اَبِىْ سَلَمَةَ عَنْ اُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ بَيْنَا اَنَا مَعَ النَّبِىِّ ﷺ مُضْطَجِعَةٌ فِىْ خَمِيْلَةٍ حِضْتُ فَانْسَلَلْتُ فَاَخَذْتُ ثِيَابَ حَيْضَتِىْ فَقَالَ اَنُفِسْتِ؟ فَقُلْتُ نَعَمْ! فَدَعَانِىْ فَاضْطَجَعْتُ مَعَهٗ فِى الْخَمِيْلَةِ.

ترجمہ: حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے ساتھ ایک چادر میں لیٹی ہوئی تھی کہ مجھے حیض آ گیا، میں چپکے سے نکل آئی اور حیض کے کپڑے بدل لئے، آپ نے پوچھا کیا حیض آ گیا؟ میں نے عرض کی جی ہاں! پھر مجھے آپ نے بلا لیا اور میں آپ کے ساتھ چادر میں لیٹ گئی۔

تشریح: محقق عینیؒ نے فرمایا:۔ جو عورتیں زمانۂ طہر میں پہننے کے کپڑوں کے علاوہ دوسرے کپڑے ایام حیض میں استعمال کرنے کو تیار رکھتی تھیں، یہاں ان کا ذکر کیا گیا ہے، علامہ ابن بطال نے کہا:۔ اگر کوئی اعتراض کرے کہ یہ حدیث تو حضرت عائشہؓ کی حدیث کے معارض ہے جس میں انہوں نے فرمایا:۔ ''ہمارے پاس صرف ایک ہی کپڑا ہوتا تھا جس میں حیض کے دن بھی گذارتے تھے'' جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ نے ابتداءِ اسلام کا حال بیان فرمایا ہے، جب مسلمانوں پر تنگی وسختی وافلاس کے دن تھے، لیکن جب اس کے بعد فتوحات کا دور آیا اور اموالِ غنیمت کی بہتات ہوئی تو خوش عیشی ووسعت آ گئی اور عورتوں نے بھی لباس میں تنوع اختیار کر لیا۔ یعنی زمانۂ طہر کا لباس اور ہوا، زمانہ حیض کے لئے دوسرا، اسی زمانہ کے حال سے حضرت ام سلمہؓ نے حدیث الباب میں خبر دی ہے۔ (عمدہ ص ۱۳۳/۲)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ اس سے بتلایا گیا کہ غرضِ مذکور کے تحت الگ الگ لباس رکھنے میں اسراف نہیں جس کی شریعت میں ممانعت ہے یعنی اسراف ممنوع کی صورت وہی ہے کہ بے ضرورت یا محض فخر ومباہات کیلئے لباس میں تنوع اختیار کیا جائے۔

القول النصیح ص ۱۴۶ میں ترجمۃ الباب کی توجیہ نمبر ا یہ بیان ہوئی کہ ایام حیض میں جو زمانۂ طہر کے کپڑوں کے علاوہ دمِ حیض کی وجہ سے مخصوص پٹیاں اور گدی استعمال کی جاتی ہیں وہ مراد ہیں، ہم نے یہ توجیہ کسی شرح میں نہیں دیکھی اور بظاہر یہ محض فلسفیانہ موشگافی و ذہانت کی بات ہے، اور یوں بھی ان پٹیوں اور گدی کو ثیاب یا لباس کا درجہ دینا صحیح نہیں معلوم ہوتا۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے جو احتمالِ مذکور کی وجہ سے استدلال کے توقف کی طرف اشارہ کیا ہے وہ بھی احتمالِ بعید پر مبنی ہے

کیونکہ استدلال میں منطقی کمزوری ضعیف وبعید تر احتمال سے بھی آجاتی ہے لیکن کسی بعید تر احتمال توجیہ کا نمبرا کا درجہ دیدینا خصوصاً امام بخاریؒ جیسے دقیق النظر محقق متکلم کی عبارت کیلئے موزوں نہیں ہوسکتا، اوراسی لئے توجیہ مذکور میں ذوقِ سلیم پر بار محسوس ہوئی، یہ بھی ممکن ہے کہ اوپر کے تعارض کی وجہ سے کسی کا ذہن اس توجیہ بعید کی طرف چلا گیا ہو، لیکن محقق عینی نے اس کو بھی صاف کردیا، اور بات بلاتردد نکھر کر سامنے آگئی تو پھر ایسی توجیہ کو اہمیت دینے اور ذکر کرنے کا کیا موقع باقی رہ گیا؟ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

بَابُ شُهُودِ الْحَائِضِ الْعِيْدَيْنِ وَدَعْوَةَ الْمُسْلِمِيْنَ وَيَعْتَزِلْنَ الْمُصَلّٰى

(حائضہ کی عیدین میں حاضری اور مسلمانوں کے ساتھ (استسقاء وغیرہ کے موقع پر) دعاء میں شرکت نیز ان کا عیدگاہ (نماز کی جگہ) سے الگ رہنا)

(۳۱۵) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَامٍ قَالَ اَخْبَرَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ عَنْ اَيُّوْبَ عَنْ حَفْصَةَ قَالَتْ كُنَّا نَمْنَعُ عَوَاتِقَنَا اَنْ يَّخْرُجْنَ فِي الْعِيْدَيْنِ فَقَدِمَتِ امْرَاَةٌ فَنَزَلَتْ قَصْرَ بَنِيْ خَلَفٍ فَحَدَّثَتْ عَنْ اُخْتِهَا وَكَانَ زَوْجُ اُخْتِهَا غَزَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ ثِنْتَيْ عَشَرَةَ غَزْوَةً وَّكَانَتْ اُخْتِيْ مَعَهُ فِيْ سِتٍّ قَالَتْ فَكُنَّا نُدَاوِي الْكَلْمٰى وَنَقُوْمُ عَلَى الْمَرْضٰى فَسَاَلَتْ اُخْتِي النَّبِيَّ ﷺ اَعَلٰى اِحْدَانَا بَاْسٌ اِذَا لَمْ يَكُنْ لَّهَا جِلْبَابٌ اَنْ لَّا تَخْرُجَ قَالَ لِتُلْبِسْهَا صَاحِبَتُهَا مِنْ جِلْبَابِهَا وَلْتَشْهَدِ الْخَيْرَ وَدَعْوَةَ الْمُؤْمِنِيْنَ فَلَمَّا قَدِمَتْ اُمُّ عَطِيَّةَ سَاَلْتُهَا اَسَمِعْتِ النَّبِيَّ ﷺ؟ قَالَتْ بِاَبِيْ نَعَمْ وَكَانَتْ لَا تَذْكُرُهُ اِلَّا قَالَتْ بِاَبِيْ سَمِعْتُهُ يَقُوْلُ تَخْرُجُ الْعَوَاتِقُ وَذَوَاتُ الْخُدُوْرِ وَالْحُيَّضُ وَلْيَشْهَدْنَ الْخَيْرَ وَدَعْوَةَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَتَعْتَزِلُ الْحُيَّضُ الْمُصَلّٰى قَالَتْ حَفْصَةُ فَقُلْتُ آلْحُيَّضُ؟ فَقَالَتْ اَلَيْسَتْ تَشْهَدُ عَرَفَةَ وَكَذَا وَكَذَا.

ترجمہ: حضرت حفصہؓ نے فرمایا کہ ہم عورتوں کو عیدگاہ میں جانے سے روکتے تھے، پھر ایک عورت آئی اور بنی خلف کے محل میں اتری، اس نے اپنی بہن کے حوالہ سے نقل کیا، اس کی بہن کے شوہر نبی کریم ﷺ کے ساتھ بارہ غزووں میں شریک ہوئے اور خود ان کی بہن اپنے شوہر کے ساتھ چھ غزووں میں گئی تھیں، انہوں نے بیان کیا کہ ہم زخمیوں کی مرہم پٹی کیا کرتے تھے اور مریضوں کی تیمارداری کرتے تھے، میری بہن نے ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ سے پوچھا کہ اگر ہم میں سے کسی کے پاس چادر (جو برقعہ کے طور پر باہر نکلنے کیلئے عورتیں استعمال کرتی تھیں) نہ ہو تو کیا اس کیلئے اس میں کوئی حرج ہے کہ وہ باہر نہ نکلے، آں حضور ﷺ نے فرمایا اس کی ساتھی کو چاہئے اپنی چادر میں سے کچھ حصہ اسے اڑھا دے پھر وہ خیر کے مواقع پر اور مسلمانوں کی دعاؤں میں شریک ہو، پھر جب ام عطیہؓ آئیں تو میں نے ان سے بھی یہی سوال کیا تو انہوں نے فرمایا۔ میرے باپ آپ پر فدا ہوں، ہاں آپ نے یہ فرمایا تھا اور ام عطیہؓ جب بھی آں حضور ﷺ کا ذکر کرتیں تو یہ ضرور فرماتیں کہ میرے باپ آپ پر فدا ہوں (انہوں نے کہا) میں نے آپ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ جوان لڑکیاں، پردہ والیاں، اور حائضہ عورتیں باہر نکلیں اور مواقع خیر میں اور مسلمانوں کی دعاؤں میں شریک ہوں اور حائضہ عورت عیدگاہ سے الگ رہے، حفصہ کہتی ہیں، میں نے پوچھا کیا حائضہ عورتیں بھی (عیدگاہ جاسکتی ہیں)؟ تو انہوں نے فرمایا کیا وہ عرفہ میں اور فلاں فلاں جگہ نہیں جاتیں؟! (یعنی مزدلفہ، منیٰ اور نمازِ استسقاء میں)

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ اصل مذہب تو یہی ہے کہ عورتیں عرفہ کی طرح عیدین کے موقع پر عیدگاہ جاسکتی ہیں، چنانچہ ہدایہ عینی وغیرہ کتبِ فقہ میں ہے مگر اب فتویٰ اسی پر ہے کہ جوان عورتیں جمعہ و جماعات میں شرکت کیلئے گھر سے نہ نکلیں کیونکہ بر و بحر میں اخلاقی فساد پھوٹ پڑا ہے، حیا ووقار کم ہو رہا ہے امورِ دین میں غفلت و سستی عام ہو رہی ہے، اسی لئے متاخرین فقہاءِ امت نے روک دیا ہے کہ فتویٰ

میں زمانوں کے انقلابات کی رعایت رکھی جاتی ہے اور دلائل کی چھان بین کے وقت مذاہب ائمہ دیکھے جاتے ہیں۔

دعوۃ المومنین پر فرمایا:۔ کہ اس سے مراد خطبہ کے اندر کے دعائیہ کلمات ہیں، نماز کے بعد کی دعاءِ معروف مراد نہیں ہے کیونکہ نبی کریم علیہ السلام سے نمازِ عیدین کے بعد ایک مرتبہ بھی دعا کرنا ثابت نہیں ہے اور حقیقت یہ ہے کہ بہت سے الفاظ کے معنی غیر لغویہ شائع ہوگئے ہیں، جس کی وجہ سے اصلی معنی کی طرف ذہن نہیں جاتا جیسے دعا کہ اس سے مراد بہ صورتِ معہودہ دعا سمجھی جاتی ہے، حالانکہ لغت میں اس کی کوئی اصل نہیں ہے بلکہ اس کے لغوی معنی پکارنے کے ہیں، ادعوا ربکم اور وما دعاء الکافرین وغیرہ اور دعاءِ معہود کیلئے لغت میں سوال کا لفظ موضوع ہے۔

و تعتزل الحیض المصلی پر فرمایا:۔ یہ حکم استحبابی ہے وجوبی نہیں، کیونکہ عیدگاہ کے احکام مسجد جیسے نہیں ہیں، تاہم حائضہ کو عیدگاہ میں گھسنا مناسب نہیں ہے، ہاں! برکتِ دعا حاصل کرنے کیلئے ساتھ چلی جائے اور اس میں مسلمانوں کی کثرت وشوکت کا بھی مظاہرہ ہوگا جو شریعت میں مطلوب ہے لیکن یہ جب ہی ہے کہ عیدگاہ کی دیواریں وغیرہ مسجد کی طرح نہ بنائی گئی ہوں، صرف خالی میدان ہو جیسا کہ حضور اکرم علیہ السلام کے زمانے میں تھا اگر دیواریں چھت وغیرہ مسجد کی طرح ہوں تو اس وقت عیدگاہ کیلئے بھی مسجد کا حکم ہوگا۔

حافظؒ نے لکھا کہ تعتزل خبر بمعنی امر ہے اور وہ استحباب پر محمول ہے کیونکہ مصلیٰ (عیدگاہ) بحکم مسجد نہیں ہے۔ (فتح ص ۱/۲۹۰)

مسئلہ اختلاطِ رجال ونساء

یہاں بحالتِ حیض عیدگاہ جانے اور نماز کیلئے مقرر جگہ سے الگ رہنے کا بیان ہے، اختلاط کی بحث نہیں ہے جیسا کہ القول الفصیح ص ۱۴۶ میں درج ہوا کہ حائضہ عیدگاہ میں جائے تو نمازیوں سے الگ بیٹھے، مصلی اور غیر مصلی کا اختلاط اچھا نہیں"

بظاہر یہاں وجہِ مذکور کا ذکر بے محل ہے، نہ مصلی وغیر مصلی کے اختلاط کو روکنا مقصود ہے، رہا مسئلہ اختلاط کا تو شریعت کی نظر میں مصلی وغیر مصلی کی حیثیت سے کوئی اختلاط ممنوع یا ناپسندیدہ نہیں ہے، البتہ مردوں عورتوں کا باہمی اختلاط ضرور نہایت ممنوع یا ناپسندیدہ ہے، اسی لئے نمازوں میں دونوں کی جگہ الگ الگ مقرر ہے اور مسجد وغیرہ سے باہر نکلنے میں عورتوں کو پہلے نکلنے کا موقع دیا گیا ہے، حج کے موقع پر طواف میں بھی یہ حکم ہے کہ مرد بیت اللہ کے قریب رہیں، عورتیں دور رہ کر طواف کریں، حرم نبوی میں باب النساء الگ ہے تاکہ آنے جانے میں بھی اختلاط کی نوبت نہ آئے، پھر جہاں اختلاط کا موقع نہیں اور صرف آمنا سامنا راستوں پر یا سفر میں ہوسکتا ہے، اس کیلئے غضِ بصر کا حکم ہوگیا۔

غضِ بصر کا حکم: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ اجنبی اور نامحرم عورتوں پر نظر ڈالنا شرعاً ممنوع ہے اور اگرچہ حنفیہ کا اصل مذہب یہی ہے کہ عورت پر چہرہ اور ہاتھ کی ہتھیلیوں کا چھپانا واجب نہیں ہے بلکہ سنت ومستحب ہے مگر مردوں پر واجب ہے کہ وہ ہر حال میں عورتوں پر نظر ڈالنے سے احتراز کریں (بجز ضرورتِ شرعی کے) اسی لئے عمداً وارادۃً اجنبیہ کو دیکھنا معصیت وگناہ ہے اور اس بارے میں صرف پہلی نظر جو دفعتاً پڑ جائے معاف ہے یہ تو اصل مذہب تھا مگر متاخرینِ حنفیہ نے فتنوں کی وجہ سے فتویٰ دیا ہے کہ عورت پر بھی چہرہ کو چھپانا واجب ہے، بلکہ گھر میں مقیم رہنا اور باہر نہ نکلنا ضروری ہے، حتی کہ مسجد میں جماعت کی نماز کیلئے بھی نہ جانا چاہئے۔

علمی فائدہ: حدیثِ نبویؐ اے علی! ایک نظر کے بعد دوسری نظر مت ڈالو، کیونکہ پہلی مفید ہے اور دوسری مضر، کے بارے میں شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ دوسری اختیار سے ہے اس لئے اس کا گناہ ہوگا، (لہٰذا پہلی بھی اس قبیل سے ہو تو وہ بھی گناہ ہوگی) محدث علامہ طیبی نے فرمایا کہ حدیث سے پہلی نظر کا نافع ہونا اور دوسری کا ضرر رساں ہونا معلوم ہوا کیونکہ جب شرعی ممانعت کے تحت دوسری سے رُکے گا، تو اجر کا مستحق ہوگا، اس حیثیت سے گویا پہلی پر نفع کا ترتب ہوگیا اور وہ نافع قرار دی گئی، واللہ تعالیٰ اعلم۔ (انوار المحمود ص ۲/۳۲)

لتلبسها پر فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ جلباب (بڑی چادر سر سے پاؤں تک ڈھانکنے والی) کا استعمال گھر سے باہر نکلنے کے وقت مطلوب شرع

ہےاورایسی چادرنہ ہوتو گھر سے نہ نکلنا چاہئے،خمار(اوڑھنی کا استعمال گھر کے اندر کافی ہے،میرے نزدیک یہی تفسیر ہے، **ولیضربن بخمرھن علی جیوبھن** اور **یدنین علیھن من جلابیبھن** کی۔"**العواتق**" مراہق اور قریب بلوغ لڑکیاں، کیونکہ وہ عموماً خدمتِ والدین اور گھر کے معمولی کاموں سے آزاد ہوجاتی ہیں اور غالباً قدیم زمانہ میں بھی بڑی لڑکیوں سے ہروقت کے گھریلو کام لینے کا رواج نہ تھا۔

الحیض؟ سوال یہ تھا کہ جب وہ حالتِ حیض کی وجہ سے نماز بھی نہیں پڑھ سکتیں تو ان کو عیدگاہ لے جانے کا کیا فائدہ؟ جواب دیا گیا کہ عرفہ وغیرہ میں بھی تو حصولِ برکتِ دعاء وغیرہ کیلئے جاتی ہیں،اور مسلمانوں کی کثرت وشوکت کا مظاہرہ دوسرا فائدہ ہوگا۔

استنباط احکام: محقق عینیؒ نے عنوانِ مذکور کے تحت حدیث الباب سے مندرجہ ذیل فوائد واحکام اخذ کئے

(۱) حائضہ بحالتِ حیض ذکراللہ کوترک نہ کرے۔(۲) خروجِ نساء کے بارے میں اقوالِ اکابر ملاحظہ ہوں:

علامہ خطابی نے کہا:۔ حائضہ عورتیں مواطنِ خیر ومجالسِ علم میں حاضر ہوں،البتہ مساجد میں داخل نہ ہوں۔

علامہ ابنِ بطال نے کہا: اس سے حیض والی اور پاک عورتوں کیلئے عیدین وجماعات میں شرکت کا جواز معلوم ہوا،البتہ حیض والی عیدگاہ سے الگ رہیں گی دعا میں شریک ہوں گی یا آمین کہیں گی اور اس مقدس ومکرم مجمع کی برکات حاصل کریں گی۔

علامہ نووی نے کہا: ہمارے اصحاب (شافعیہ) نے عیدین کی طرف عورتوں کے نکلنے کو مستحب قرار دیا، یہ استثناء خوبصورت وقبول صورت عورتوں کے،اور اس استثناء کیلئے حدیث الباب کا یہ جواب دیا کہ حضور اکرم علیہ کے زمانہ خیر وبرکت میں شر وفساد سے امن تھا،وہ باقی نہیں رہا،اور اسی لئے حضرت عائشہؓ نے ارشاد فرمایا تھا کہ اگر رسول کریم علیہ وہ امور ملاحظہ فرمالیتے جو آپ کے بعد اب عورتوں نے پیدا کردیئے ہیں تو آپ ان کو مساجد سے ضرور روک دیتے جس طرح بنی اسرائیل کی عورتوں کو روک دیا گیا تھا۔

قاضی عیاض نے کہا: عورتوں کے (نمازِ عیدین وغیرہ کیلئے) نکلنے کے بارے میں سلف کا اختلاف منقول ہے،ایک جماعت نے اس کو درست سمجھا ہے،ان میں حضرت ابوبکرؓ،علیؓ،ابن عمرؓ،وغیرہ ہیں،دوسری جماعت نے ممنوع قرار دیا جن میں حضرت عروہ،قاسم،یحییٰ بن سعید انصاری،امام مالک وابویوسفؒ ہیں حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ نے اجازت دی اور ممانعت بھی فرمائی۔

ترمذی میں حضرت ابن مبارکؒ سے نقل ہوا کہ میں آج کل عورتوں کا عیدین کیلئے نکلنا ناپسند کرتا ہوں،اگر وہ (ابتدائی شرعی اجازت کے تحت) نکلنے پر اصرار ہی کریں تو پرانے کپڑوں میں نکلیں،اگر اس کو قبول نہ کریں تو ان کے شوہر نکلنے سے روک سکتے ہیں،(بظاہر اس لئے کہ سادہ غیر جاذبِ نظر لباس میں نکلنے پر عدم آمادگی اس کی دلیل ہے کہ وہ حسن وزیبائش کی نمائش کا جذبہ دل میں رکھتی ہیں جس کی شریعت سے اجازت نہیں ہوسکتی،حضرت سفیان ثوری سے بھی مروی ہے کہ وہ اپنے زمانہ میں ان کے خروج کو ناپسند کرتے تھے۔

اس کے بعد محقق عینی نے لکھا کہ میں کہتا ہوں اس زمانہ میں مطلقاً ممانعت ہی پر فتویٰ ہونا چاہئے) خصوصاً بلادِ مصریہ میں[1]

(۳) بعض حضرات نے اس سے استدلال کیا کہ عورتوں پر بھی نمازِ عید واجب ہے لیکن علامہ قرطبی نے کہا کہ ایسا استدلال صحیح نہیں کیونکہ حدیث میں بالاتفاق حائضہ عورتوں کا حکم بیان ہوا ہے جو سرے سے نماز کی مکلف ہی نہیں ہوتیں البتہ نماز کی اہمیت وضرورتِ التزام بتلانا

---

[1] اُس زمانہ کے مصر سے آج کے یورپ زدہ مصر وغیرہ کا موازنہ کیجئے۔اور آج یورپ وامریکہ کی غیر انسانی تہذیب وتمدن کی بلا کس ملک میں پہنچنے سے رکی ہے؟ ہندوستان وپاکستان کے حالات ہمارے سامنے ہیں کہ شرافت وانسانیت کا ماتم جگہ جگہ ہورہا ہے اللہ تعالیٰ رحم فرمائے،اس پر یہاں کے اہلِ حدیث حضرات کا اصرار ہے کہ عورتوں کو عیدگاہ میں ضرور ساتھ لے جانا چاہئے تاکہ سنت رسول کا اتباع ہو،انہیں اس سے کوئی بحث نہیں کہ اس زمانہ کے حالات کتنے بگڑ چکے ہیں اور اس بگاڑ کا اندازہ کرکے صدہا سال پہلے حضرت عائشہؓ اور دوسرے اکابرِ امت نے کیا رائے قائم کی تھی،پھر جن ممالک میں اسلامی شوکت نہیں اور محض کفر وشرک ہی کا غلبہ ہے اور اہلِ اسلام دوسرے اور تیسرے درجہ کے شہری بن چکے ہیں،ان کی عزت،جان ومال غیر محفوظ ہوچکی ہیں،ان کیلئے تو خیر القرون کے احکام کسی طرح موافقت کر ہی نہیں سکتے،وہاں کے اہلِ اسلام کا بہت بڑا اہم فریضہ اسلامی سطوت ومعاشرہ کو واپس لانا ہے۔واللہ الموفق

اعمالِ خیر میں دعوتِ شرکت دینا، اور ساتھ ہی جمالِ اسلام کا مظاہرہ کرانا مقصود ہے، علامہ قشیری نے کہا اس لئے کہ اہلِ اسلام اس وقت تھوڑے تھے (عورتوں کی شرکت سے تعداد زیادہ معلوم ہوگی)

(۴) کسی طاعت وعبادت کیلئے نکلنا ہوتو دوسروں سے حسبِ ضرورت کپڑے مانگ لینا جائز ہے، اور دو عورتیں ایک چادر میں بھی نکل سکتی ہیں۔

(۵) عورتیں وقتِ ضرورت غزوات میں بھی شریک ہوسکتی ہیں اور زخمیوں کی مرہم پٹی وغیرہ کرسکتی ہیں خواہ وہ ان کے محارم نہ ہوں۔

(۶) بغیر بڑی چادر کے مسلمان عورتوں کا گھر سے باہر نکلنا ممنوع ہے، (بڑی چادر کا قائم مقام موجودہ زمانہ کا برقعہ بھی ہوسکتا ہے بشرطیکہ اس سے ستر کا فائدہ حاصل ہو، اگر نقاب میں سے چہرہ نظر آتا ہوتو وہ کافی نہیں ہے الخ (عمدۃ القاری ص ۲/۱۳۶)

نطقِ انور: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا حدیث الباب کے پہلے راوی محمد بن سلام بیکندی (امام بخاری کے استاذ) امام ابوحفص کبیر بخاری حنفی (تلمیذِ خاص امام محمدؒ) کے رفیقِ خاص تھے، اور امام بخاری نے ابتداء میں علم ان ہی ابوحفص کبیر[1] سے حاصل کیا تھا، ان کی وفات کے بعد ان کے صاحبزادے ابوحفص[2] صغیر سے بھی امام بخاری کے بڑے تعلقات رہے، اور وہ ان کے پاس دوستانہ ہدایا وتحائف بھیجا کرتے تھے، پھر آخر میں امام بخاریؒ جلاوطن ہوکر بھی ان ہی کے پاس مقیم ہوئے تھے، باوجود ان سب باتوں کے امام بخاریؒ حنفیہ کی مخالفت پر ہمیشہ کمر بستہ رہے ہیں کسی قسم کی رعایت نہیں برتی

نیز فرمایا کہ حافظ ابن حجر بھی بواسطۂ محدث زین الدین عراقی (م ۸۰۶ھ) محدثِ محقق علاء الدین ماردینی حنفی صاحب الجواہر النقی (م ۷۴۹ھ) کے شاگرد ہیں، اور میرا گمان ہے کہ حافظ زیلعی کا درجہ حفظِ حدیث میں ابن حجر سے بڑھا ہوا ہے۔ محقق عینی کی مزیت و وسعت علم کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ عینی نے اتنی بڑی نہایت محققانہ شرح عمدۃ القاری صرف دس سال میں تالیف کی ہے (اس درمیان میں بہت سی مدت تالیف سے خالی بھی رہی ہے کمافی مقدمۃ اللامع ص ۱۲۹) جبکہ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری تیس سال میں لکھی ہے (مقدمۂ لامع ص ۱۲۸ میں خود حافظ ابن حجرؒ سے تفصیل منقول ہے کہ شرح کی ابتداء ۸۱۷ھ کے اور میں ہوئی اور ختم ۸۴۲ھ میں، یعنی ۲۵ ۱/۲ سال میں صرف شرح علاوہ مقدمہ کے لکھی۔ مقدمہ ۸۱۳ھ میں شروع کیا تھا، لہٰذا کل ۳۰ سال صرف ہوئے)

بَابٌ اِذَا حَاضَتْ فِيْ شَهْرٍ ثَلاَثَ حَيْضٍ وَّمَا يُصَدَّقُ النِّسَاءُ فِي الْحَيْضِ وَالْحَمْلِ فِيْمَا يُمْكِنُ مِنَ الْحَيْضِ لِقَوْلِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ اَنْ يَّكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّٰهُ فِيْ اَرْحَامِهِنَّ وَيُذْكَرُ عَنْ عَلِيٍّ وَّ شُرَيْحٍ اِنْ جَآءَتْ بِبَيِّنَةٍ مِّنْ بِطَانَةِ اَهْلِهَا مِمَّنْ يُّرْضٰى دِيْنُهٗ اَنَّهَا حَاضَتْ ثَلاَثًا فِيْ شَهْرٍ صُدِّقَتْ وَقَالَ عَطَآءٌ اَقْرَآءُ هَا مَا كَانَتْ وَبِهٖ قَالَ اِبْرَاهِيْمُ وَقَالَ عَطَآءٌ الْحَيْضُ يَوْمٌ اِلٰى خَمْسَةَ عَشَرَ وَقَالَ مُعْتَمِرٌ عَنْ اَبِيْهِ قَالَ سَاَلْتُ ابْنَ سِيْرِيْنَ عَنِ الْمَرْاَةِ تَرَى الدَّمَ بَعْدَ قَرْئِهَا بِخَمْسَةِ اَيَّامٍ قَالَ النِّسَاءُ اَعْلَمُ بِذٰلِكَ.

(جب کسی عورت کو ایک مہینہ میں تین حیض آئیں اور حیض اور حمل سے متعلق شہادت پر جبکہ حیض آنا ممکن ہو عورتوں کی تصدیق کی جائے گی، اس کی دلیل خداوند تعالیٰ کا قول ہے کہ ان کیلئے جائز نہیں کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ نے ان کے رحم میں پیدا کیا ہے، وہ اسے چھپائیں، حضرت علیؓ

---

[1] امام بخاری کے والد اور امام حدیث ابوحفص کبیر کے گہرے مراسم وتعلقات تھے، اسی لئے اپنے والد کی وفات کے بعد امام بخاری نے ابتدائی تعلیم وتربیت ان ہی سے حاصل کی تھی، امام بخاری نے لکھا کہ میں نے جامع سفیان امام موصوف سے پڑھی (مکمل حالات کیلئے دیکھو مقدمہ انوارالباری ص ۱/۲۲۹)

[2] محمد بن احمد بن حفص المعروف بہ ابی حفص صغیر حنفی (م ۲۶۴ھ) محدث وفقیہ، شیخ الحنفیہ، صاحب سنت واتباع تھے اور فقہ وحدیث اپنے والدِ ماجد، ابوحفص کبیر (استاذ امام بخاری) سے پڑھی، پھر حدیث ابوالولید طیالسی حمیدی، ویحییٰ بن معین وغیرہ سے بھی حاصل کی، مدت تک طلبِ علم میں امام بخاری کے رفیق رہے، امیر بخارا نے جب امام بخاری کی ایذارسانی کا ارادہ کیا تو آپ نے ان کو بخارہ کی بعض سرحدات میں محفوظ مقام پر پہنچایا اور اس طرح ان کی حفاظت کی، ''امام اقالیم'' آپ کی تاریخ وفات ہے۔ (حدائق الحنفیہ ص ۱۵۶)

اور شریح سے منقول ہے کہ اگر عورت کے گھرانے کا کوئی فرد گواہی دے اور وہ دین دار بھی ہو کہ یہ عورت ایک مہینہ میں تین مرتبہ حائضہ ہوئی تو اس کی تصدیق کی جائے گی، عطاء نے کہا کہ عورت کے حیض کے دن اتنے ہی ہوں گے جتنے پہلے ہوتے تھے (یعنی طلاق وغیرہ سے پہلے) ابراہیم نے بھی یہی کہا ہے، اور عطاء نے کہا ہے کہ حیض ایک دن سے پندرہ دن تک ہوسکتا ہے، معتمر اپنے والد کے حوالے سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے بیان کیا کہ میں نے ابن سیرین سے ایک ایسی عورت کے متعلق پوچھا جو اپنی عادت کے مطابق حیض آجانے کے بعد پانچ دن تک خون دیکھتی ہے تو آپ نے فرمایا کہ عورتیں اس کا زیادہ علم رکھتی ہیں۔

(۳۱۶) حَدَّثَنَا اَحْمَدُ بْنُ اَبِیْ رَجَآءٍ قَالَ اَخْبَرَنَا اَبُوْ اُسَامَةَ قَالَ سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ عُرْوَةَ قَالَ اَخْبَرَنِیْ اَبِیْ عَنْ عَآئِشَةَ اَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ اَبِیْ حُبَیْشٍ سَاَلَتِ النَّبِیَّ ﷺ فَقَالَتْ اِنِّیْ اُسْتَحَاضُ فَلَا اَطْهُرُ اَفَاَدَعُ الصَّلٰوةَ فَقَالَ لَا اِنَّ ذٰلِکَ عِرْقٌ وَّلٰکِنْ دَعِی الصَّلٰوةَ قَدْرَ الْاَیَّامِ الَّتِیْ کُنْتِ تَحِیْضِیْنَ فِیْهَا ثُمَّ اغْتَسِلِیْ وَصَلِّیْ.

ترجمہ: حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ فاطمہ بنت ابی حبیش نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا مجھے استحاضہ کا خون آتا ہے اور میں (مدتوں) پاک نہیں ہو پاتی تو کیا میں نماز چھوڑ دیا کروں؟ آپؐ نے فرمایا نہیں، یہ تو ایک رگ کا خون ہے ہاں اتنے دنوں میں نماز ضرور چھوڑ دیا کرو۔ جن میں اس بیماری سے پہلے تمہیں حیض آیا کرتا تھا پھر غسل کر کے نماز پڑھا کرو۔

تحقیق لغت: باب سابق میں حُیَض کا لفظ آیا تھا جو حائض کی جمع ہے (جیسے کامل کی جمع کُمَّل آتی ہے) یہاں ترجمۃ الباب میں ثلاث حیض کا لفظ آیا ہے اس حیض کو مطبوعہ بخاری کے بین السطور و حاشیہ میں حِیَض مثل عِنَب، حَیضۃ کی جمع لکھا ہے اور حافظ ابن حجر و عینی نے بھی حِیَض قرار دے کر حَیضۃ کی جمع ہی لکھا ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ حَیضۃ کی یہ جمع نہیں آتی، البتہ حِیضۃ کی جمع ہوسکتی ہے لیکن وہ بروزن فِعلۃ بمعنی حالت ہوگا جو اس جگہ مناسب نہیں، لہٰذا اس کو بجائے جمع کے حیض اسم جنس قرار دینا بہتر ہوگا۔

مقصد باب: حضرت شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہٗ نے تحریر فرمایا: یہ بتلانا ہے کہ عورت اگر دعوے کردے کہ اس کو ایک ماہ کے اندر تین حیض آچکے ہیں، تو چونکہ ایسا ممکن ہے اس لئے اس کی تصدیق کی جائے گی، آیت قرآنی سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ عورت کا قول مقبول ہے، پھر باب کی تعالیق سے بھی یہی معلوم ہوا کہ حیض کی مدت مقرر و محدود نہیں اور عورت کے قول ہی پر مدار ہے، بشرطیکہ ممکن صورت ہو اور حدیث الباب میں ولکن دعی الصلوۃ محل مناسبت ترجمہ ہے کیونکہ اس میں فاطمہ کی طرف ہی معاملہ کو سپرد کردیا گیا ہے۔

بحث و نظر: صرف آیت قرآنی ولا یحل لھن ان یکتمن الخ سے استدلال نہیں ہوسکتا اسی لئے امکان کی قید لگانی پڑی اور دوسری قید کی طرف خود امام بخاریؒ نے اشارہ کردیا کہ حضرت علیؓ و شریح بینہ پر انحصار کرتے تھے عطاء نے کہا کہ اقراء کی مدت وہی ہونی چاہئے جو پہلے سے اس کی عادت تھی ابن سیرین کے قول سے کوئی فیصلہ نہیں ملا، صرف عطاء کے دوسرے قول سے امام احمد کے مذہب کے مطابق حیض کی مدت ایک دن سے ۱۵ دن تک معلوم ہوئی اور اس سے امام بخاری اپنے مقصد مذکور پر استدلال کرسکتے ہیں، آگے حدیث الباب جو درج کی گئی ہے وہ بھی مقصد کے مطابق نہیں کیونکہ اس میں حسب عادت ایام حیض کی مدت مانی گئی ہے، اس سے کم و بیش نہیں، اور یہ بھی صحیح نہیں کہ اس میں فاطمہ کی طرف معاملہ کو سپرد کردیا گیا ہے کہ جو وہ کہیں مان لیا جائے بلکہ ان کی عادت مقررہ سابق پر مسئلہ کی بنیاد رکھی گئی ہے اور ان دونوں باتوں کا فرق بہت ظاہر ہے، پھر نہیں معلوم اس ساری پوزیشن کو شارحین بخاری نے نمایاں کیوں نہیں کیا؟!

حاشیہ لامع الدراری (ص ۱/۱۲۶) میں مذاہب ائمہ کی تفصیل بتلا کر آخر میں لکھا گیا، اس تمام تفصیل سے معلوم ہوا کہ امام بخاریؒ نے امام مالک و احمد کی موافقت کی ہے، حنفیہ و شافعیہ کی نہیں"، لیکن ہمارے نزدیک امام بخاری نے صرف امام احمدؒ کے مذہب کی موافقت کی ہے، جس کی طرف "قال عطاء الحیض یوم الی خمس عشرۃ" سے اشارہ کیا ہے، کیونکہ امام مالکؒ کے نزدیک اقل حیض کی کوئی حد نہیں

ہے وہ ایک لحظہ کا بھی ہوسکتا ہے جبکہ امام احمد کے یہاں کم از کم ایک دن کا ہے، اس طرح ۲۹ دن اور کچھ حصہ میں عدت پوری ہوسکتی ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کی تصدیق عدت کے بارے میں کم از کم ۳۲ دن اور کچھ حصہ یوم میں کرسکتے ہیں، اور حنفیہ میں سے امام اعظم کے نزدیک دو ماہ میں، صاحبین کے نزدیک ۳۹ دن میں کرسکتے ہیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے کوشش کی ہے کہ قصہ علی وشریح کو شافعیہ کے مطابق کریں، اس طرح کہ مہینہ کا ذکر ہوا اور راوی نے اوپر کی کسر کو حذف کردیا، کیونکہ دوسری روایت ایک ماہ یا ۳۵ دن کی نقل ہوئی ہے اور ایک روایت ایک ماہ یا چالیس رات کی بھی ہے۔ (فتح الباری ص۱/۲۹۱)

قولہ تری الدم بعد قرئها ۔ محقق عینی نے لکھا کہ قرء سے مراد طہر نہیں ہے جیسا کہ کرمانی نے سمجھا بلکہ معتاد حیض ہے صاحب تلویح[1] نے اثر ابن سیرین مذکور ذکر کرکے لکھا کہ یہ ثبوت ہے ان کیلئے جو (آیت میں) قرء سے مراد حیض کہتے ہیں اور یہی قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے۔

سفاقسی نے کہا کہ یہی قول ابن سیرین، عطاء، گیارہ صحابہؓ اور خلفاءِ اربعہؓ کا ہے، نیز ابن عباسؓ، ابن مسعودؓ، معاذ، قتادہ، ابوالدرداء، انسؓ اور ابن المسیب، ابن جبیر، طاؤس، ضحاک، نخعی، شعبی، ثوری، اوزاعی، اسحٰق وابوعبید کا بھی یہی قول ہے (عمدہ ص۲/۱۴۰)

امام احمدؒ کا پہلا قول تھا کہ قرء سے مراد طہر ہے جیسا کہ امام مالک وشافعی کا قول ہے پھر انہوں نے امام اعظم کے قول کی طرف رجوع کیا ہے اور اب ان کا راجح مذہب یہی ہے (حاشیہ لامع ص۱/۱۲۶)

افاداتِ انوریہ: ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اس طرح تو حنفیہ کے ۳۹ دن کی بھی گنجائش ہوسکتی ہے اور ہمارے یہاں دو ماہ کی مدتِ فیصلہ قاضی کیلئے ہے ۳۹ دن میں دیانۃً تمام عدت کا حکم کیا جاسکتا ہے۔

فرمایا: امام بخاری نے اگرچہ صاف طور سے نہیں کہا کہ ایک ماہ کے اندر تین حیض گذر جانے کا دعویٰ کرنے والی عورت کی تصدیق جائز ہے اور وہ عدت سے خارج ہوجائے گی، مگر ان کی عادت یہی ہے کہ صریح بات سے تو گریز کیا کرتے ہیں اور آثار پیش کردیتے ہیں لہٰذا اگلے آثار نے بتلایا کہ وہ جواز وتصدیق کے قائل ہوگئے ہیں۔

حنفیہ کے یہاں دو ماہ کی تحدید کا مبنی احتیاط پر ہے کہ جب حیض سے عدت پوری کرنی ہے تو اکثر مدت حیض لینی چاہئے نہ کہ اقل اور طہر کا چونکہ اکثر متعین نہیں، اس میں تحدیدِ اقل ہی سے ممکن ہے حنفیہ کی طرف سے قاضی شریح کے فیصلہ اور حضرت علیؓ کی تصدیق کا جواب علامہ سرخسی نے یہ دیا کہ تعلیق ان جاءت الخ بطورِ تعلیق بالمحال ہے، قاضی صاحب جانتے تھے کہ دیانت دار خویش واقارب شہادت دینے والے نہ ایسی عورت کو ملیں گے، نہ اس کے دعوے کو صحیح مان کر حکم تمامِ عدت کا دینا پڑیگا، جس طرح "**قل ان کان للرحمان ولد فانا اول العابدين**" میں تعلیق بالمحال ہے۔

میں نے یہ جواب دیا ہے کہ دیانۃً ۳۹ روز پر اور قضاءً دو ماہ پر انقضاءِ عدت ماننا لازمی ہے یعنی اگر زوجین میں نزاعی صورت نہ پیدا ہو اور عورت ۳۹ دن میں عدت پوری ہونے کا دعویٰ کرے تو اس کی دیانۃً تصدیق کردیں گے، اور میرے نزدیک متونِ فقہ میں یقیناً مسئلہ قضاء کا بیان ہوا ہے جو نزاع کی صورت میں پیش آتا یہ جواب اگرچہ کسی نے نہیں لکھا، مگر میں اس وجہ سے مطمئن ہوں کہ فقہاء نے حیض وطہر کے بارے میں اقل واکثر کی تحدید کردی ہے پس اگر اس تحدید کی رعایت عدت کے باب میں نہ کریں گے تو متناقض بات ہوجائے گی کیونکہ

---

[1] حاشیہ لامع الدراری ص۱/۱۲۷ میں بجائے اس کے صاحب التوضیح چھپ گیا ہے اور غالباً مراد صاحب التلویح شرح الجامع الصحیح مشہور حافظ حدیث علاؤ الدین مغلطائے ترکی مصری حنفی (م ۷۶۲ھ) ہیں، ظاہریہ میں محدث ابن سید الناس وغیرہ کے بعد درسِ حدیث دیا ہے، ایک سو سے زیادہ تصانیف کیں، جن میں شرح بخاری، شرح ابن ماجہ، شرح ابی داؤد وغیرہ ہیں، محدثین واہلِ سنت کی اغلاط پر تنبیہ کی ہے، حافظ ابن حجرؒ نے مقدمہ تہذیب میں لکھا کہ میں نے ان کی کتاب رجال سے استفادہ کیا ہے مقدمہ لامع ص۱۳۴ میں شرح مذکور کا ذکر ہے مگر وفات شروع میں بغیر حوالہ کے ۷۹۲ھ درج ہوگئی ہے آخر میں صحیح یعنی ۷۶۲ھ چھپی ہے، الرسالۃ المستطرفہ ص۹۸ میں بھی سن وفات یہی ہے اور ہم نے بھی مقدمہ انوارالباری ص۲/۱۳۶ میں حالات کے ساتھ یہی لکھا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم (مؤلف)

تحدید اقل واکثر تو تصدیق بہ انقضاءِ عدت کو امکانی شکل میں ضروری قرار دیتی ہے اور ۲ ماہ سے کم میں تصدیق کا عدمِ جواز تحدید مذکور کو بے کار و بے معنی کر دیتا ہے اسی لئے مجھے یقین ہوگیا کہ کتبِ فقہ میں صرف قضاء کا مسئلہ بیان ہوا ہے، دیانت کا نہیں، پس بجز دو ماہ کے تصدیق نہ کر سکنے کی بناء تین حیض نہ ہونے یا تحدید مذکور کے لغو کر دینے پر نہیں ہے بلکہ اس کی بناء صورتِ نزاع میں جانبین کی رعایت کیلئے ہے اور اس وقت اقلِ حیض کے ۹ دن اور طہر کے ۳۰ دن، کل ۳۹ دن پر فیصلہ نہیں کیا گیا، جو دیانۃً ہوسکتا تھا، لہٰذا حضرت شریح کے فتوے میں شہر کی صراحت بطور نفی کسر نہیں ہے (کسر کو تو حذف کر دیا اور اس کو اہمیت نہیں دی، بلکہ نفی شہرین کے لحاظ سے ہے جو بصورتِ فیصلۂ قضاء ملحوظ ہوتے۔

پس اگر کسر پانچ کی صحیح ہوسکتی ہے جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا تو نو کی بھی ہوسکتی ہے، واضح ہو کہ اس جواب میں میری طرف سے صرف تعبیر و تقریر کا تصرف ہوا ہے مسئلہ کی تغییر نہیں ہے، اور میں نے یہی طریقہ بہت سے مواضع میں اختیار کیا ہے (یعنی حنفیت سے نکل کر کوئی بات نہیں کہی ہے)

قوله دعی الصلوة قدر الایام التی کنت تحیضین فیها پر فرمایا کہ یہی حدیث پہلے صفحہ میں باب اقبال المحیض وادبارہ کے تحت گزر چکی ہے اس میں **فاذا اقبلت الحیضة فدعی الصلوة** تھا، جس سے معلوم ہوا کہ دونوں عبارتوں میں مضمون واحد ہے، اس بات کو علامہ محدث ماردینی ترکمانیؒ نے الجوہر النقی میں پیش کیا ہے اور دیگر احادیث سے بھی اس مطلوب کو ثابت کیا ہے۔

قاضی شریح[۱] نے فتوی کیسے دیا؟

حضرتؒ نے فرمایا یہ خلجان ہوسکتا ہے کہ موصوف کو قاضی ہوتے ہوئے فتوے دینے کا حق نہ تھا، لہٰذا انہوں نے قضاءً ہی حکم کیا ہوگا، میں کہتا ہوں قاضی شرعی پر یہ واجب نہیں کہ وہ ہمیشہ قضاء ہی کا حکم کرے بلکہ اس کو تراضی خصمین کی صورت میں دیانت پر بھی حکم کرنے کا حق رہتا ہے، گو وہ قضا کی طرح حجتِ ملزمہ نہ ہوگا اسی لئے اس کے واسطے تراضی طرفین ضروری ہے جیسا کہ درمختار ص ۲۲۹ میں ہے کہ قاضی فتوے بھی دے سکتا ہے حتی کہ مجلسِ قضا میں بھی ایسا کر سکتا ہے، یہی صحیح ہے اور طحاوی باب الصدقات الموقوفات ص ۲/۲۵۰ میں امام ابو یوسفؒ کے حوالہ سے قصہ ذکر ہوا ہے کہ قاضی شریح سے مسئلہ پوچھا گیا، انہوں نے بتانے سے انکار کر دیا اور فرمایا کہ میں قاضی ہوں، مفتی نہیں ہوں، پھر اس نے قسم دے کر مجبور کیا تو آپ نے دیانت کے مطابق مسئلہ اور فتویٰ بتا دیا، یہ دلیل ہے کہ قاضی دیانۃً بھی حکم دے سکتا ہے۔

بَابُ الصُّفْرَةِ وَالْكُدْرَةِ فِی غَيْرِ اَيَّامِ الْحَيْضِ

(زرد اور مٹیالا رنگ ایامِ حیض کے علاوہ)

(۳۱۷) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ ثَنَا اِسْمَاعِيلُ عَنْ اَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ اُمِّ عَطِيَّةَ قَالَتْ كُنَّا لَا نَعُدُّ الْكُدْرَةَ وَالصُّفْرَةَ شَيْئًا.

ترجمہ: حضرت ام عطیہ نے فرمایا کہ ہم زرد اور مٹیالے رنگ کو کوئی اہمیت نہیں دیتے تھے۔

تشریح و تحقیق: حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے شرح تراجم الابواب میں لکھا: "یعنی یہ دونوں رنگ (زرد و مٹیالہ) ایامِ حیض کے سوا ایام

[۱] قاضی شریح بن الحارث بن قیس الکوفی الفقیہ اولاد فارس سے تھے اور یمن میں رہتے تھے، حضور علیہ السلام کا زمانہ پایا مگر حاضرِ خدمت نہ ہوسکے (م ۷۸ھ) آپ کو حضرت عمرؓ نے کوفہ کا قاضی مقرر کیا تھا پھر حضرت علی و عثمانؓ کے دور میں بھی بدستور قاضی رہے، اپنی وفات سے ایک سال قبل حجاج کے زمانہ میں منصب قضا سے استعفاء دے دیا تھا۔ ۱۲۰ سال کی عمر پائی، امام فنِ رجال یحییٰ بن معینؒ نے ان کی توثیق کی، آپ نے حضرت عمرؓ، علیؓ و ابن مسعودؓ سے حدیث کی روایت کی ہے اور آپ سے حضرت شعبی، نخعی، عبدالعزیز ابن رفیع، محمد بن سیرین اور ایک جماعتِ محدثین نے روایتِ حدیث کی ہے (عمدہ ص ۲/۱۳۷ و تذکرۃ الحفاظ ص ۲/۵۹)

میں حیض سے شمار نہیں ہیں، لہٰذا ان کی وجہ سے نماز وروزہ کی ممانعت نہ ہوگی، لیکن بعض فقہاء نے ان دونوں رنگ کو حیض میں شمار کیا ہے، حضرت شاہ صاحبؒ کی مراد بعض فقہاء سے غالباً امام مالکؒ ہیں اور یہی بات ابن بطال مالکیؒ نے نقل کی ہے جیسا کہ عمدۃ القاری ص۱۴۲/۳) میں ہے اور ابن رشد نے بدایۃ المجتہد ص۴۲/۱ میں بھی مدونہ کے حوالہ سے ایسا ہی نقل کیا ہے مگر حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے حاشیہ لامع ص۱۲۸/۱ میں ابن ماجشون مازری و باجی کے حوالہ سے امام مالک کا مذہب صرف ایام حیض کیلئے ایسا نقل کیا، غیر ایامِ حیض میں نہیں، لہٰذا جمہور اور امام مالک کے مذہب میں کوئی فرق نہیں رہتا، وللہ الحمد

اس سے محقق عینی کا یہ تردد بھی ختم ہوگیا کہ شاید امام مالک کو حدیثِ ام عطیہ نہ پہنچی ہوگی اور ممکن ہے پہلے نہ پہنچی ہو اور امام مالک نے وہی رائے قائم کی ہو جو ابن بطال و ابن رشد نے لکھی ہے، اور اسی لئے موطأ میں بھی یہ حدیث نہیں ہے لیکن بعد کو پہنچ گئی ہوگی، اور انہوں نے مذہبِ جمہور کے موافق قول اختیار کرلیا ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

تنبیہ: حضرتؒ نے فرمایا:۔ قولِ صاحب الکنز "**ولا حد لاکثرہ الا عند نصب العادۃ فی زمن الاستمرار**" کی شرح میں محقق عینی سے سہو ہوگیا ہے، صحیح وہی ہے جو بدائع وخلاصۃ الفتاویٰ ص۲۳۱ میں ہے ممکن ہے یہ سہو متاخرین سے آیا ہو اور میں نہیں سمجھ سکا کہ اس کو انہوں نے کس وجہ سے اختیار کیا ہوگا۔

نطق انور: حضرتؒ نے فرمایا:۔ حضرت ام عطیہؓ کی حدیث الباب کے تین مطلب ہو سکتے ہیں (۱) غیر ایام حیض میں ہم الوان کو لغو سمجھتے تھے یعنی ان کو حیض سے شمار نہ کرتے تھے اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایام حیض میں ان کو لغو نہ سمجھتے تھے اور ان کو حیض سے شمار کرتے تھے۔ یہ تو بخاری کا مطلب ہے جو ترجمۃ الباب کی قید فی غیر ایام الحیض سے نکلتا ہے، گویا انہوں نے حنفیہ کی موافقت کی ہے کہ الوان معتبر بھی ہیں (لغو نہیں جیسے ایامِ حیض میں) اور غیر معتبر بھی ہیں یعنی (لغو جیسے غیرِ ایامِ حیض میں)

(۲) ہم ان دونوں رنگوں کا کچھ اعتبار نہ کرتے تھے، یعنی ایام حیض میں کیونکہ ان کو استحاضہ سے سمجھتے تھے اور صرف سُرخ وسیاہ کو حیض قرار دیتے تھے یہ مطلب شافعیہ نے لیا ہے جو حنفیہ کے مخالف ہے لیکن ظاہر ہے یہ بخاری کے ترجمۃ الباب کے بھی خلاف ہے کیونکہ وہ غیرِ ایامِ حیض سے متعلق ہے۔

(۳) ہمارے زمانہ میں تمیزِ الوان کی کوئی حد ہی نہ تھی، لہٰذا ایامِ حیض میں سارے الوان حیض ہی سے شمار ہوتے تھے اور غیرِ ایامِ حیض میں استحاضہ سے یہ مطلب حنفیہ نے سمجھا، اگرچہ امام بخاری کے ترجمہ سے مطابق نہیں ہے۔

بحث ونظر: محقق عینی نے لکھا:۔ حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ کدرت وصفرت اگر غیرِ ایامِ حیض میں دیکھی جائے تو اس پر حیض کے احکام جاری نہ ہوں گے اور یہی مطلب ہے حضرت ام عطیہ کے قول کا کہ ہم زمانۂ رسالتؐ میں ان دونوں کو اہمیت نہ دیتے تھے اور ان کے قول کو ہم نے غیرِ ایامِ حیض کے ساتھ اس لئے مقید کیا کہ حدیث سے یہی مراد مفہوم ومتعین ہے اس کی تائید روایتِ ابی داؤد سے بھی ہورہی ہے اس میں خود ام عطیہؓ نے بعد الطہر کی قید لگائی ہے یعنی حیض سے پاک ہوجانے کے بعد کے عرصہ میں ہم ان الوان کو کچھ نہ سمجھتے تھے، امام بخاری نے اسی پر ترجمہ باندھا ہے جس کی تصحیح حاکم نے کی ہے اور اسماعیلی کے یہاں روایت "**کنا لا نعد الصفرۃ والکدرۃ شیئا فی الحیض**" ہے (یعنی ان الوان کو حیض میں شمار نہ کرتے تھے) دارقطنی میں **کنا لا نری التربیۃ بعد الطھر شیئاً** ہے ابن بطال نے حضرت حفصہ سے روایت **کنا لاتری التربیۃ بعد الغسل شیئا** پیش کی ہے، کرمانی نے کہا:۔ اگر کہو کہ حضرت عائشہؓ سے تو روایت **کنا نعد الکدرۃ والصفرۃ حیضاً** مروی ہے، دونوں روایتوں کو کس طرح جمع کریں گے؟ تو جواب یہ ہے کہ یہ وقتِ حیض کے بارے میں ہے اور وہ دوسرے اوقات کیلئے، محقق عینی نے فرمایا کہ یہ روایت ہی ضعیف ہے اور بیہقی نے حضرت عائشہؓ سے روایت **ما کنا نعد الکدرۃ والصفرۃ شیئا و نحن**

مع رسول اللّٰہ ﷺ ذکر کی ہے اور اس کو ضعیف قرار دیا الخ (عمدہ ص ۱۴۲/۲)

حافظ نے لکھا: ۔ امام بخاری اس باب سے حدیثِ ام عطیہ کو سابق الذکر حدیثِ عائشہ کے ساتھ جمع و مطابق کرنا چاہتے ہیں جس میں تھا کہ عورتیں جب تک چونہ کی طرح سفید رطوبت یا گدی نہ دیکھ لیں حیض ہی کی حالت خیال کریں تو بتلا دیا کہ وہ بات ایامِ حیض سے متعلق تھی اور یہ دوسرے دنوں کیلئے ہے (فتح الباری ص ۲۹۱/۱)

جیسا کہ ہم نے اوپر عرض کیا حسبِ تصریح ابن بطال جمہور علماء نے حدیث الباب سے وہی مراد سمجھی ہے جو امام بخاری نے متعین کی ہے مگر ابن حزم ظاہری وغیرہ نے ظاہر حدیثِ ام عطیہ پر نظر کر کے مطلقاً یہ حکم لگا دیا ہے کہ صفرۃ و کدرت کوئی چیز ہی نہیں ہے، نہ ایامِ حیض میں نہ دوسرے زمانہ میں (حاشیہ لامع ص ۱۲۸/۱) اسی حاشیہ میں آگے یہ افادہ بھی علامہ بجیرمی سے نقل کیا ہوا ہے کہ الوانِ حیض و استحاضہ کی اقسام (دقیق فروق کی وجہ سے) ۱۰۲۴ بتلائی گئی ہیں، واللہ واسع علیم

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: ۔ ایک معنی حدیث الباب کا یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ہم کدرت و صفرت کو کوئی چیز نہ سمجھتے تھے، یعنی اس درجہ کی کہ وہ حیض و غیرِ حیض میں فارق بن سکے، اس سے بھی تمییزِ الوان والے مسلک کی مرجوحیت و نا اہمیت کی طرف اشارہ ہوسکتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بَابُ عِرْقِ الْاِسْتِحَاضَةِ

(استحاضہ کی رگ)

(۳۱۸) حَدَّثَنَا اِبْرَاهِيْمُ بْنُ الْمُنْذِرِ الْحِزَامِيُّ قَالَ ثَنَا مَعْنُ بْنُ عِيْسىٰ عَنِ ابْنِ اَبِيْ ذِئْبٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ وَعَنْ عَمْرَةَ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ اَنَّ اُمَّ حَبِيْبَةَ اسْتُحِيْضَتْ سَبْعَ سِنِيْنَ فَسَأَلَتْ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ عَنْ ذٰلِكَ فَاَمَرَهَا اَنْ تَغْتَسِلَ فَقَالَ هٰذَا عِرْقٌ فَكَانَتْ تَغْتَسِلُ لِكُلِّ صَلٰوةٍ.

ترجمہ: حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ ام حبیبہؓ سات سال تک مستحاضہ رہیں آپ نے نبی کریم ﷺ سے اس کے متعلق پوچھا تو آپ نے انہیں غسل کرنے کا حکم دیا اور فرمایا کہ یہ رگ (کا خون ہے) پس ام حبیبہؓ ہر نماز کے لئے غسل کرتی تھیں۔

تشریح: پہلے باب الاستحاضہ میں بھی حضرت فاطمہ بنت ابی حُبَیشؓ کیلئے حضور علیہ السلام کا ارشاد انما ذلک عرق و لیس بالحیضۃ (یہ رگ کا خون ہے حیض نہیں ہے) گذر چکا اور استحاضہ کی تشریح بھی ہو چکی ہے، یہاں امام بخاریؒ دوسری حدیث دربارۂ حضرت ام حبیبہ بنت[1] جحش لائے ہیں۔ جحش کی تین صاحبزادیاں تھیں، حضرت زینب ام المومنین حمنہ اور ام حبیبہ، کہا گیا کہ یہ سب استحاضہ میں مبتلا تھیں، امام بخاری نے جو ذکر کیا ہے کہ بعض امہات المومنین بھی مستحاضہ تھیں تو غالباً وہ حضرت زینب ہی تھیں یوں عام طور سے علماء نے حضور اکرم ﷺ کے زمانۂ مبارکہ کی استحاضہ والی عورتوں کی تعداد دس تک لکھی ہے مگر محقق عینی نے اپنی وسعتِ علم و نظر کے تحت گیارہ گنوائی ہیں، ملاحظہ ہو عمدہ ۱۰۵/۲

حدیث الباب میں ذکر ہوا کہ حضرت ام حبیبہ کو سات سال تک استحاضہ کی شکایت رہی، اس سے ابن القاسم نے استدلال کیا کہ مستحاضہ پر نمازوں کی قضا نہیں اگر وہ حیض کے دھوکہ میں ان کو ترک کر دے کیونکہ حضور ﷺ نے اتنی بڑی مدت کی نمازوں کے لوٹانے کا حکم نہیں دیا، لیکن حافظ نے لکھا کہ اس سے استدلال نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ سات سال کی مدت کا ذکر تو ضرور ہوا ہے مگر اس کا کیا ثبوت کہ حضور ﷺ سے سوال کرنے کے وقت سے پہلے یہ مدت گذر چکی تھی (فتح الباری ص ۲۹۲/۱)

---

[1] ابوداؤد میں ہے کہ حضرت ام حبیبہؓ ختنہ تھیں رسول اللہ ﷺ کی یعنی سالی، اور حضرت عبدالرحمن بن عوف کے نکاح میں تھیں، ختن کا لفظ اقارب زوجہ کیلئے ہے احماء اقارب زوج کے واسطے اور اصہار دونوں کیلئے مستعمل ہے۔ (مؤلف)

یعنی ممکن ہے بلکہ صحابیات کے دینی اہتمام کے تحت یہی اغلب ہے کہ سوال استحاضہ کی شکایت شروع ہونے پر ہی ہوگیا ہوگا لہٰذا ترکِ صلوٰۃ اور قضا نہ کرنے کی نوبت ہی نہ آئی ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم

بحث ونظر: حدیث الباب میں ذکر ہوا کہ حضرت ام حبیبہ (حالت استحاضہ میں) ہر نماز کے وقت غسل کیا کرتی تھیں اس پر حافظ نے لکھا کہ حضور علیہ السلام کی طرف سے ان کیلئے حکمِ غسل مطلق تھا تکرار پر کوئی دلالت نہ تھی (جس کی تعمیل ایک دفعہ حیض ختم ہونے اور استحاضہ شروع ہونے پر ہوچکی) اس لئے شاید انہوں نے کسی قرینہ سے ہر نماز کے وقت غسل کا حکم سمجھ لیا، اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ حکمِ نبوی تو نہ تھا، مگر انہوں نے خود ہی اس کا التزام کرلیا، یہی جمہور کا مذہب بھی ہے کہ بجز متحیرہ کے کسی مستحاضہ پر ہر نماز کے وقت غسل واجب نہیں ہے البتہ وضو ہر نماز کیلئے واجب ہے باقی ابوداؤد میں جو حدیث مرفوع سلیمان بن کثیر کی روایت سے حکمِ غسل کی مروی ہے اس میں حفاظِ حدیث نے کلام کیا ہے اگرچہ دوسری حدیث ابوداؤد، یحییٰ بن ابی کثیر والی سے بھی حکمِ غسل ہر نماز کیلئے ثابت ہوتا ہے، لہٰذا دونوں روایتوں کو جمع کرنے کیلئے حکمِ غسل کو استحباب پر محمول کرنا ہوگا، امام طحاویؒ نے حدیثِ ام حبیبہ کو حدیثِ فاطمہ بنت ابی حبیش سے منسوخ قرار دیا، جس میں صرف وضو کا حکم ہے غسل کا نہیں، تاہم ہمارے نزدیک دونوں طرح کی احادیث میں جمع وتطبیق ہی بہتر ہے یعنی حدیثِ ام حبیبہ میں امر کو استحباب پر محمول کرنا اولیٰ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم (فتح ص ۲۹۲/۱)

ارشادِ انور: حضرتؒ نے فرمایا:۔ علامہ شوکانیؒ نے استحاضہ کے ہر نماز کیلئے غسل پر نکیر کی ہے اس کو تکلیف مالا یطاق قرار دیا، اور اس کو بدعت تک کہہ دیا ہے نیز دعوے کرگئے کہ اس کی اصل صحیح شرع میں نہیں ہے مگر یہ ان کی غلطی ہے کیونکہ اس جملہ کا مرفوع ہونا یہاں (بخاری سے) تو ثابت نہیں ہوتا لیکن ابوداؤد نے اس کے مرفوع ہونے کو ثابت کیا ہے، جس میں ہے کہ حضور علیہ لسلام نے ہی ان کو ہر نماز کے وقت غسل کا حکم فرمایا تھا، حافظ ابن حجرؒ نے بھی اس حدیث کی تصحیح کردی ہے اس کے بعد حضرتؒ نے مندرجہ ذیل افادہ کیا۔

علامہ شوکانی وابن تیمیہؒ کا فرقِ مراتب

علامہ شوکانی اور شیخ عبدالوہاب نجدی کبھی کبھی تیز کلامی کرتے ہیں جس کا ان کو حق نہیں ہے کیونکہ وہ سرسری نظر والے ہیں، دقیق النظر نہیں ہیں، موٹی سمجھ والے ہیں البتہ حافظ ابن تیمیہ اگر تیز کلامی کرتے ہیں تو وہ برداشت کی جاسکتی ہے کیونکہ وہ بڑے پایہ کے شخص ہیں، (یہ بھی فرمایا کہ معذور کے مسائل کبیری شرح منیہ میں تفصیل سے ہیں، البتہ ایک ضروری بات چھوٹ گئی ہے اس کو قنیہ میں دیکھا جائے)

صاحب تحفہ وصاحب مرعاۃ کا ذکرِ خیر

اس موقع پر ہم نے تحفۃ الاحوذی کا مطالعہ کیا کہ علامہ شوکانی کی اس اہم غلطی کا کچھ ذکر کرتے ہیں یا نہیں؟ آپ نے یہاں علامہ نووی کی عبارت ذیل نقل کردی، صرف ایک غسل وقتِ انقطاع حیض جمہورِ علماء سلف وخلف کے نزدیک واجب ہے یہی حضرت علی وابن مسعود وابن عباس وحضرت عائشہؓ سے بھی مروی ہے اور امام مالک ابوحنیفہ واحمد کا مذہب ہے لیکن ابن عمرؓ ابن زبیر عطاء سے نقل ہے کہ وہ غسل کو ہر نماز کے وقت واجب کہتے تھے جمہور کی دلیل یہ ہے کہ اصل عدمِ وجوب ہے دوسرے یہ کہ حضور علیہ السلام سے صرف ایک ہی مرتبہ کیلئے امرِ غسل صحت کے ساتھ مروی ہے، باقی ابوداؤد وبیہقی وغیرہما کی مرویہ احادیث میں سے کوئی حدیث ثابت نہیں ہے اور بیہقی وغیرہما کی مرویہ

[1] امامیہ کے مذہب میں بھی وجوب غسل ہر نماز کے وقت ہے (بستان الاحبار ص ۹۵/۱) اسی صفحہ پر امام احمد کی روایت سے امر غسل مرفوعاً ثابت ہے اور صفحہ ۱۱۱/۱ میں بھی امام احمد ونسائی کی روایت مذکور ہے ان روایات پر شوکانی نے کچھ نہیں لکھا:۔ حافظ ابن حزم ظاہری نے ہر نماز یا دو نمازوں کیلئے (جبکہ پہلی آخر وقت میں اور دوسری اول وقت میں پڑھے) غسل ووضو کو ضروری قرار دیا ہے اور اس کے ثبوت میں وہی احادیث پیش کی ہیں جن میں وضو اور غسل کا حکم ہے، اور ان آحادیث و آثار کو حسب عادت پوری سند کے ساتھ نقل کرکے لکھا کہ یہ سب غایتِ صحت میں ہے، جن کو حضور علیہ السلام کی چار صحابیات نے روایت کیا ہے اور ایسی نقل تواتر موجب علم ہوتی ہے اور اسی کی قائل ایک جماعت صحابہ کی ہے الخ (محلی ۲۱۱/۲ تا ۲۱۵/۲)

احادیث میں سے کوئی حدیث ثابت نہیں ہے اور بیہقی وغیرہ نے خود بھی ان کا ضعف بیان کر دیا ہے، اور اس بارے میں صرف بخاری ومسلم کی وہ حدیث ہے جس میں حضورؐ نے ام حبیبہؓ کو غسل کا حکم دیا اور وہ ہر وقتِ نماز پر غسل کیا کرتی تھیں، اس کے بعد علامہ نووی نے امام شافعی کا قول نقل کیا کہ وہ خود ہی تطوعاً غسل کرتی تھیں۔ حضور نے ہر نماز کے وقت غسل کا حکم نہیں دیا تھا یہ لکھ کر صاحب تحفہ نے لکھا کہ میں کہتا ہوں بعض لوگوں نے جمع کی صورت اختیار کی کہ احادیثِ غسل لکل صلوٰۃ کو استحباب پر محمول کیا، واللہ تعالےٰ اعلم (تحفہ ص۱۲۳/۱)

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ کو چونکہ امرِ غسل لکل صلوٰۃ والی احادیث صحت کے ساتھ نہ پہنچیں، انہوں نے حضرت ام حبیبہ کو غیر مامور قرار دے دیا اس پر اعتماد کر کے علامہ نوویؒ نے بھی احادیثِ امرِ غسل لکل صلوٰۃ کو غیر ثابت قرار دے دیا، صاحب تحفہ نے اسی تحقیق کو نقل کرنے پر اکتفا کیا تاکہ علامہ شوکانی کی بات بے وزن نہ ہو سکے حالانکہ حق وانصاف کا تقاضہ یہ تھا کہ وہ حافظ ابن حجر کی تصحیح اور حافظ ابن حزم کی تقریر وتحقیق کو بھی سامنے کرتے اور اس کا حوالہ دینے کے بعد اپنی رائے قائم کرتے، ایک طرف عدمِ ثبوت والی بات لکھتے ہیں، اور دوسری طرف دبے الفاظ میں جمع کی بات بھی نقل کرتے ہیں حالانکہ غیر ثابت کو ثابت کے ساتھ جمع کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ حافظ ابن حجرؒ اور حافظ ابن حزم کا درجہ فنِ حدیث میں علامہ نووی سے فائق ہے بقول حضرت شاہ صاحبؒ نووی کا شمار صرف مقیدین میں ہے، محققین میں نہیں، اس سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ صاحب تحفہ کی شرح کا درجہ تحقیق کے لحاظ سے کیا ہے، اور وہ اکابرِ حنفیہ کے بارے میں جو تیز کلامی کر جاتے ہیں، اس کو ان کیا حق پہنچتا ہے۔ یہی بات آج ہم صفائی کے ساتھ ان کے تلمیذِ خاص صاحب مرعاۃ کے بارے میں عرض کرتے ہیں، جن کی تیز لسانی کے نمونے پہلے پیش بھی کئے ہیں، درحقیقت حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بات نہایت ہی قیمتی فرمائی ہے، کہ حافظ ابن تیمیہ ایسے محققین ومدققین کی تیز کلامی تو برداشت کی جاسکتی ہے کہ ان کا علمی مرتبہ وپایۂ تحقیق واقع میں بہت بلند وبرتر ہے لیکن علامہ شوکانی وشیخ عبدالوہاب نجدیؒ کا حد سے آگے بڑھنا زیب نہیں دیتا، یہی رائے ہم نے صاحبِ تحفہ وصاحبِ مرعاۃ کے بارے میں بھی قائم کی ہے اور الحمدللہ علی وجہ البصیرۃ کی ہے جس کی تفصیل بحث ونظر میں آتی رہتی ہے اور انوارالباری کی تکمیل تک پورے حقائق سامنے ہو کر تمام تلبیسات کے پردے چاک ہو جائیں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ وبہ نستعین۔

بَابُ الْمَرْأَةِ تَحِيْضُ بَعْدَ الْاِفَاضَةِ

(عورت جو (حج میں) طوافِ زیارت کے بعد حائضہ ہو)

(۳۱۹) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ اَبِيْ بَكْرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ حَزْمٍ عَنْ اَبِيْهِ عَنْ عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صلی اللہ علیہ وسلم اَنَّهَا قَالَتْ لِرَسُوْلِ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم يَارَسُوْلَ اللّٰهِ اِنَّ صَفِيَّةَ بِنْتَ حُيَيٍّ قَدْ حَاضَتْ قَالَ رَسُوْلُ صلی اللہ علیہ وسلم لَعَلَّهَا تَحْبِسُنَا اَلَمْ تَكُنْ طَافَتْ مَعَكُنَّ فَقَالُوْا بَلٰى قَالَ فَاخْرُجِي.

(۳۲۰) حَدَّثَنَا مُعَلَّى بْنُ اَسَدٍ قَالَ ثَنَا وُهَيْبٌ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ طَاوٗسٍ عَنْ اَبِيْهِ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ عَبَّاسٍ قَالَ رُخِّصَ لِلْحَآئِضِ اَنْ تَنْفِرَ اِذَا حَاضَتْ وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يَقُوْلُ فِيْ اَوَّلِ اَمْرِهٖ اَنَّهَا لَا تَنْفِرُ ثُمَّ سَمِعْتُهُ يَقُوْلُ تَنْفِرُ اِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم رَخَّصَ لَهُنَّ.

ترجمہ (۳۱۹): حضرت عائشہؓ سے مروی ہے انہوں نے رسول اللہ علیہ سے کہا یارسول اللہ صفیہ بنت حُیی کو (حج میں) حیض آ گیا ہے، رسول اللہ علیہ نے فرمایا، معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہمیں روکیں گی، کیا انہوں نے تم لوگوں کے ساتھ (طوافِ زیارت) نہیں کیا، عورتوں نے

جواب دیا کہ کرلیا ہے آپؐ نے اس پر فرمایا کہ پھر چلی چلو۔

ترجمہ (۳۲۰): حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا حائضہ کیلئے (جبکہ اس نے طوافِ زیارت کرلیا ہو) رخصت ہے اگر وہ حائضہ ہوگئی تو گھر چلی جائے، ابن عمر ابتداء میں اس مسئلہ میں کہتے تھے کہ اسے جانا نہیں چاہئے، پھر میں نے انہیں کہتے ہوئے سنا کہ چلی جائے کیونکہ رسول علیہ ﷺ نے ان کو رخصت دی ہے۔

تشریح: امام بخاریؒ بتلانا چاہتے ہیں کہ طوافِ افاضہ کرلینے کے بعد جو حج کا بڑا رکن ہے اگر حیض شروع ہوجائے تو طوافِ وداع کیلئے ٹھیرنا ضروری نہیں، اپنے گھر کو لوٹ سکتی ہے کیونکہ شریعت نے اس کو ساقط کردیا ہے طوافِ افاضہ ہی کو طوافِ رکن اور طوافِ زیارت اور (طواف یوم النحر) بھی کہتے ہیں، مناسبت سابق باب سے یہ ہے کہ اس میں مستحاضہ کا حکم بیان ہوا ہے، اس میں حائضہ کا اور حیض واستحاضہ دونوں ایک ہی مد سے ہیں (عمدہ ص۱۴۴/۲، وص۱۴۵/۲)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ یہی حکم طوافِ قدوم کا ہے اگر حالتِ حیض میں مکہ معظمہ پہنچی تو وہ بھی ساقط ہوجائیگا یہ طواف وہاں پہنچنے کا ہے اور طوافِ وداع واپسی کے وقت کا ہے، میرے نزدیک دونوں کا درجہ بھی ایک ہونا چاہئے مگر حنفیہ طوافِ قدوم کو سنت لکھتے ہیں (اس کو طواف التحیۃ بھی کہتے ہیں) اور طوافِ وداع جس کو طوافِ صدر بھی کہتے ہیں واجب لکھتے ہیں، خزانۃ المفتیین میں دونوں کو واجب لکھا ہے یہ معتبر کتاب ہے، خزانۃ الروایات غیر معتبر ہے، گجرات کے کسی عالم نے لکھی ہے فتاویٰ ابراہیم شاہی بھی معتبر نہیں ہے، ضعیف باتیں لکھی ہیں، البتہ نصاب الاحتساب معتبر کتاب ہے،

حائضہ کیلئے طوافِ قدوم وطوافِ وداع کا ساقط ہونا اتفاقی مسئلہ ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور طوافِ زیارت چونکہ فرض ورکنِ حج ہے وہ کسی حال میں ساقط نہیں ہوتا، اگر حیض آجائے تو اس کیلئے ٹھہرنا پڑے گا، اگر بغیر ادا کئے وطن کو واپس ہوگی تو احرام سے نہ نکلے گی، کما ذکرہ النووی۔ محقق عینی نے لکھا:۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک طوافِ مذکور نہ کرے گی ہمیشہ احرام میں رہے گی، یعنی اس کا شوہر اس سے صحبت نہ کرسکے گا، باقی احکام میں احرام سے نکل جائے گی۔

اگر حالتِ حیض میں طوافِ قدوم کرلے گی تو اس پر ایک بکری کی قربانی واجب ہوگی، اگر طوافِ رکن کرلے گی تو اس پر اونٹ کی قربانی ہوگی، اور یہی حکم حالتِ جنابت میں ہر دو طوافِ مذکور کا مردوں اور عورتوں کیلئے ہے (عمدہ ص۱۴۶/۲)

حضرت ابن عمرؓ کو جب تک حدیث الباب نہ پہنچی تھی تو وہ حائضہ کو طوافِ وداع کیلئے ٹھیرنے کا حکم دیا کرتے تھے، پھر جب رخصتِ مذکورہ کا علم ہوا تو بغیر طواف کے واپسی کی اجازت دینے لگے تھے (فتح ص۲۹۲/۱، وعمدہ ۱۴۶/۲)

قوله علیه السلام لعلها تحبسنا یہ اس لئے فرمایا تھا کہ آپ کو ان کے طوافِ زیارت کرلینے کا علم نہ تھا پھر جب علم ہوگیا کہ بجز طوافِ صدر کے اور کچھ باقی نہیں رہا تو واپسی کی اجازت دے دی۔

بَابٌ اِذَارَأَتِ الْمُسْتَحَاضَةُ الطُّهْرَ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ تَغْتَسِلُ وَتُصَلِّی وَلَوْ سَاعَةً مِّنْ نَّهَارٍ وَّيَاتِيْهَا زَوْجُهَا اِذَا صَلَّتِ الصَّلٰوةُ اَعْظَمُ.

(جب مستحاضہ کو خون آنا بند ہوجائے ابن عباسؓ نے فرمایا کہ غسل کرے اور نماز پڑھے اگرچہ تھوڑی دیر کیلئے ہی ایسا ہوا ہو اور اس کا شوہر نماز ادا کرلینے کے بعد اس کے پاس آئے کیونکہ نماز کی اہمیت سب سے زیادہ ہے)

(۳۲۱) حَدَّثَنَا اَحْمَدُ بْنُ يُوْنُسَ قَالَ ثَنَا زُهَيْرٌ قَالَ ثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ النَّبِیُّ ﷺ اِذَا اَقْبَلَتِ الْحَيْضَةُ فَدَعِی الصَّلٰوةَ وَاِذَا اَدْبَرَتْ فَاغْسِلِی عَنْكِ الدَّمَ وَصَلِّیْ.

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے کہا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:۔ جب حیض کا زمانہ آئے تو نماز چھوڑ دو اور جب یہ زمانہ گذر جائے تو خون کو دھولو اور نماز پڑھو۔

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ یہ صورت واقعی وحسی انقطاع دم کی ہے یہ نہیں کہ ابھی خون جاری ہے اور شارع نے چونکہ اس کو دم حیض کے بعد دم استحاضہ کے باوجود طاہرہ کا حکم دیدیا ہے، اس لئے حکماً گویا اس نے طہر کو دیکھ لیا جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے سمجھا اور لکھا محقق عینی نے بھی حافظ کے اس مطلب کو غلط قرار دیا ہے اور لکھا کہ حضرت ابن عباس کا اثر امام بخاری کے ترجمۃ الباب اور مقصد ومراد دونوں کے مطابق ہے کیونکہ طہر کا لفظ لائے ہیں جس سے حقیقۃً انقطاع دم ثابت ہوتا ہے اور دم استحاضہ کو طہر قرار دینا صرف مجازاً ممکن ہے جس کی کوئی ضرورت و داعیہ موجود نہیں ہے لہٰذا تاویلِ مذکور کو سیاق کے زیادہ موافق کہنا درست نہیں جبکہ وہ مقصدِ بخاری کے برعکس بات بتلاتی ہے۔ (عمدہ ص ۱/۱۴۲)

بَابُ الصَّلٰوةِ عَلَى النُّفَسَآءِ وَسُنَّتِهَا

(زچہ پر نمازِ جنازہ اور اس کا مسنون طریقہ)

(۳۲۲) حَدَّثَنَا اَحْمَدُ بْنُ اَبِي سُرَيْجٍ قَالَ ثَنَا شَبَابَةُ قَالَ ثَنَا شُعْبَةُ عَنْ حُسَيْنِ الْمُعَلِّمِ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدُبٍ اَنَّ امْرَاَةً مَاتَتْ فِي بَطْنٍ فَصَلّٰى عَلَيْهَا النَّبِيُّ ﷺ فَقَامَ وَسْطَهَا۔

ترجمہ: حضرت سمرہ بن جندب سے روایت ہے کہ ایک عورت کا زچگی میں انتقال ہو گیا تو آں حضور ﷺ نے ان کی نمازِ جنازہ پڑھی اس وقت آپ ان کے (جسم کے) وسط کو سامنے کر کے کھڑے ہوئے۔

ساعۃ سے مراد قلیل وقت ہوتا ہے معروف گھنٹہ نہیں حضرتؒ نے فرمایا:۔ یہ اس وقت ہے کہ عادت مقرر ومنضبط ہو یا دس دن پورے ہو چکے ہوں جو اکثر مدت ہے اس کے گذر جانے پر اگر دم کا انقطاع ہو جائے تو نماز کا حکم فوراً متوجہ ہو جائے گا، کسی انتظار وشک کی ضرورت نہیں اور پہلے جو ہم نے کہا تھا کہ تحقیقِ حال کرنے میں اگر وقت گذر جائے اور نماز قضا ہو جائے تو کوئی حرج نہیں وہ اس صورت میں ہے کہ عادت منضبط نہ ہو، اس حالت میں جلدی حکم نہیں کر سکتے ممکن ہے دم عود کر آئے۔

الصلوۃ اعظم پر فرمایا:۔ یہ بھی مسئلۂ مذکورہ کی طرف اشارہ ہے فقہاء نے لکھا ہے کہ پوری مدت پر انقطاع حیض ہو جانے پر مقدارِ تحریمہ کا وقت مل جائے تو اس وقت کی نماز عورت کے ذمہ ہو جاتی ہے اور اگر کم پر انقطاع ہو تو مقدارِ غسل وتحریمہ کا وقت مل جانے پر نماز اس کے ذمہ ہوگی۔ پھر جب نماز کا وجوب شارع کی طرف سے ہو گیا، جو حقِ شرع اور مرتبہ میں اعلیٰ ہے تو حقِ زوج بھی عائد ہو جائے گا جو اس سے کم درجہ کا ہے اور حدیثِ موقوفِ مذکور کے الفاظ بھی اسی طرف مشیر ہیں۔

علمِ دین کی قدر وعظمت کا ایک واقعہ

حضرتؒ نے فرمایا:۔ حاشیۂ بحر الرائق میں ایک حکایت لکھی ہے کہ محمد بن سلمہ جو مشائخ بلخ سے ہیں، انہوں نے اپنے بیٹے کو تعلیمِ فقہ کیلئے بغداد بھیجا، اور اس کی تعلیم پر چالیس ہزار روپے خرچ کئے فارغ ہو کر آیا تو پوچھا کیا پڑھ کر آئے؟ عرض کی صرف ایک مسئلہ سیکھا ہے کہ عورت کا حیض دس دن پر ختم ہو تو مدتِ غسل زمانۂ طہارت میں شمار ہوگی یعنی اگر نماز کے وقت میں سے اتنا وقت مل گیا کہ تحریمہ کہہ سکتی ہے خواہ غسل نہ کر سکے تو اس وقت کی نماز اس کے ذمہ واجب ہو جائے گی اور اگر کم مدت پر انقطاعِ دمِ حیض ہوا تو وقتِ غسل حیض میں شمار ہوگا غسل کا وقت بھی گذر رے اور اس کے بعد تحریمہ کا وقت بھی پالے گی تو نماز اس کے ذمہ ہوگی، ورنہ نہیں،

والدِ موصوف نے یہ سن کر فرمایا:۔ واللہ! تم نے میری رقم ضائع نہیں کی اور وہ سب بجا طور پر صرف ہوگئی، یہ تھی پہلے زمانہ میں علم کی

قدر دانی کہ ایک مسئلہ سیکھنے پر ہزاروں روپے قربان کر دیتے تھے۔

تشریح: اس باب میں امام بخاریؒ دو باتیں بتلانا چاہتے ہیں، نفاس والی عورت کی نمازِ جنازہ پڑھی جائے اور اس کے پڑھنے کا طریقہ کیا ہوگا۔ ظاہر ہے حدیث الباب بھی اس ترجمۃ الباب کے مطابق ہے مگر سوال یہ ہے کہ کتاب الحیض میں نمازِ جنازہ وغیرہ کے بیان کا کیا موقع ہے؟ محقق عینی نے فیصلہ کر دیا کہ یہ ترجمہ بے محل لایا گیا ہے اور اس کا صحیح موقع کتاب الجنائز تھا، دوسری بات یہ ہے کہ اس باب کو سابق باب سے بھی کوئی مناسبت نہیں ہے، حالانکہ ابواب میں باہمی مناسبت مطلوب ہوتی ہے اس کے بعد عینی نے دوسروں کی توجیہات پر حسبِ ذیل نقد کیا ہے۔

توجیہ ابن بطال رحمہ اللہ

نفاس والی چونکہ خود نماز نہیں پڑھ سکتی، اس سے کسی کو خیال ہوتا کہ اس کی نمازِ جنازہ بھی نہ پڑھی جائے تو امام بخاری نے شاید اسی خیال کے دفعیہ کیلئے بتلایا کہ نفاس والی کا حکم اس بارے میں دوسری عورتوں جیسا ہی ہے کہ وہ سب ہی طہارتِ ذات سے متصف ہیں (یعنی ان کی نجاست صرف عارضی و حکمی ہے اس لئے حضور علیہ السلام نے نفاس والی کی نماز جنازہ پڑھائی اور اس سے اس بات کا بھی رد ہو گیا کہ مومن اگرچہ ذاتی لحاظ سے پاک ہے، مگر ہر ابنِ آدم موت طاری ہو جانے کی وجہ سے ناپاک ہو جاتا ہے، کیونکہ ایسی بات ہوتی تو حضور اکرم ﷺ نفاس والی کی نماز کیسے پڑھاتے؟ جبکہ نجاستِ دم تو پہلے ہی تھی، پھر اس کے ساتھ موت کی نجاست بھی جمع ہو گئی، حضورؐ نے جب اس کی نماز پڑھائی تو ایسے میت کی جس کے ساتھ دوسری نجاست دم وغیرہ کی نہ ہو بدرجۂ اولیٰ جائز ہوئی۔

حضرت گنگوہیؒ نے بھی اسی توجیہ کو اختیار فرمایا اور حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے اسی کو سب سے بہتر توجیہ قرار دیا (لامع ص ۱۴۱/۱)

حافظ ابن حجر و عینی نے اس کو نقل کر کے اس پر ابن المنیر کا نقد ذکر کیا ہے کہ امام بخاری کے مقصد سے یہ توجیہ بالکل اجنبی ہے (فتح ص ۲۹۳/ ا عمدہ ۱۸۸/۲)

توجیہ ابن المنیرؒ: حدیث میں وارد ہے کہ حالتِ نفاس[1] میں مرنے والی عورت شہید ہوتی ہے (اور شہید پر نماز نہیں پڑھی[2] جاتی)

اس لئے امام بخاری نے متنبہ کیا کہ حضور علیہ السلام کی متابعت میں نفاس والی پر پڑھی جائے گی، جس طرح غیر شہید پر پڑھی جاتی ہے محقق عینی نے اس توجیہ پر نقد کیا کہ مذکور گمان پر تنبیہ کی ضرورت اگر پیش بھی آئے گی تو باب الشہید میں آئے گی، یہاں کتاب الحیض میں کوئی موقع نہیں۔

توجیہ ابن رشیدؒ: امام بخاری نے نماز کا ذکر کر کے ایک لازم کا ارادہ کیا ہے لوازمِ صلوٰۃ میں سے، یعنی نماز میں جو سامنے ہو وہ طاہر ہونا چاہئے، جب حضور علیہ السلام نے اس پر اور اس کی طرف کو نماز پڑھی تو اس سے اس کا طاہر لعینہا ہونا لازم ہوا[3] محقق عینی نے لکھا کہ اس میں متعدد غیر معقول امور کا ارتکاب ہوا لہٰذا یہ توجیہ سب سے زیادہ مستبعد ہے اور اس لئے کہ مستقبل فی الصلوٰۃ کا طاہر ہونا شرط قرار دیا، پس بتایا

---

[1] حنفیہ کے نزدیک شہید تین قسم کے ہیں (۱) شہید کامل جو دنیا و آخرت دونوں کے لحاظ سے شہید ہوتا ہے اس کیلئے چھ شرط ہیں، (۱) عاقل ہو (۲) بالغ ہو، (۳) مسلم ہو، (۴) حدثِ اکبر (جنابت) اور حیض و نفاس سے پاک ہو (۵) زخم کھانے کے بعد ہی مر جائے (کہ اکل و شرب نیند و علاج سے فائدہ نہ اٹھائے نہ اس جگہ سے زندگی میں اپنے خیمہ یا مکان میں جائے، نہ اس پر کوئی نماز کا وقت گذرے) اس کا قتل قابلِ قصاص ہو (نوٹ) اس قسم میں وہ بھی داخل ہے جو اپنی مال جان یا مسلمانوں یا اہل ذمہ کی حفاظت کرتے ہوئے کسی دھار دار آلہ سے مارا جائے۔ اس قسم کے شہید کو غسل نہیں دیا جائے گا (کہ اسی خونِ شہادت کے ساتھ قیامت میں اٹھایا جائے گا، جو کپڑے پہنے ہوئے ہے وہی اس کا کفن ہے (جو اس کی شہادت پر گواہ ہوں گے اس کی نمازِ جنازہ پڑھی جائے گی، (۲) صرف شہیدِ آخرت وہ ہے جس میں شروطِ بالا میں سے کوئی شرط کم ہو، اس کیلئے دنیا میں احکامِ تجہیز و تکفین و غسل کے دوسرے مسلمانوں کی طرح ہوں گے اور آخرت میں مرتبہ و اجر کے لحاظ سے شہید نمبر ا کی طرح ہوگا اس قسم میں یہ لوگ آئیں گے، (۱) ڈوب کے مرنے والے (۲) جل کر مرنے والے (ان میں خودکشی کرنے والے داخل نہیں کہ وہ شرعاً حرام ہے) (۳) جس پر دیوار گر جائے (۴) حالتِ سفر کی موت (۵) وبائی مرض میں مرنے والے (۶) مرضِ استسقاء، اسہال، ذات الجنب، سل نفاس، مرگی بخار اور بچھو وغیرہ کے کاٹنے سے مرنے والے (۷) حالتِ طلب علم میں مرنے والے (۸) جمعہ کی رات میں مرنے والے وغیرہ، (۳) صرف شہیدِ دنیا وہ ہیں جو ظاہر میں مسلمان اور دل سے منافق ہوں۔ یہ مسلمانوں کے ساتھ مارے جائیں تو ظاہری حالت پر نظر کر کے ان پر بھی نمبر ا کی طرح احکام نافذ ہوں گے (کتاب الفقہ مع المذاہب الاربعہ ص ۱/۴۱۲) (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جائے کہ یہ فرض ہے، واجب ہے یا سنت ومستحب؟ دوسرے مجاز کا ارتکاب بے ضرورت کیا (کہ نماز بول کر لازم نماز مراد لیا گیا) تیسرے دعویٰ ملازمت کیا (ایک کا دوسرے کیلئے لازم وملزوم ہونا) جو صحیح نہیں۔

لہٰذا یہ سب توجیہات بے سود وبے محل ہیں، صرف حق بات کہنی چاہئے اور حق وصواب یہ ہے کہ اس بات کو کتاب الحیض میں لانے کا کوئی موقع نہیں تھا اور اس کی اصل جگہ کتاب الجنائز ہی ہے (عمدہ ص ۲/۱۴۸)

بحث ونظر: حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے بھی فرمایا کہ بیشک ابن رشید کی توجیہ ہے کیونکہ نماز میں کسی شئی کی طرف توجہ کرنے سے اسی شیئ کی طہارت لازم نہیں آتی اور ایسے ہی ابن المنیر کی توجیہ فی نفسہ موجہ ہے مگر اس کا محل کتاب الجہاد یا کتاب الجنائز ہے اور اسی لئے امام بخاری نے اسی ترجمہ کو کتاب الجنائز میں مکرر لوٹایا ہے اتنا لکھنے کے بعد حضرت شیخ الحدیث نے محقق عینی کے مذکورہ فیصلہ کو خلاف شانِ امام بخاری قرار دیا، اور علامہ ابن بطال وحضرت گنگوہیؒ کی توجیہ کو 'اوجہ' فرمایا لیکن محقق عینی کے نقد واعتراض مذکور کا کوئی جواب نہیں دیا، ظاہر ہے کہ اس کے بغیر صرف خلاف شان بخاریؒ کہہ دینے سے تحقیق کا حق ادا نہیں ہوسکتا کما لایخفیٰ۔

حافظ ابن حجرؒ نے ابن بطال وابن المنیر کی توجیہات ذکر کر کے ان کا رد بھی نقل کر دیا ہے لیکن کوئی جواب نہیں دیا، جو قبولِ رد کی دلیل ہوسکتا ہے آخر میں ابن رشید کی رائے لکھی، جس پر کسی کا رد ذکر نہیں کیا، شاید ان کے علم میں نہ آیا ہو، اور ممکن ہے انہوں نے اس توجیہ کو بے ردّ وکد سمجھ کر پسند بھی کیا ہو سب جانتے ہیں کہ حافظ ابن حجر امام بخاریؒ کی زیادہ سے زیادہ حمایت کیا کرتے ہیں انہوں نے اپنی دقتِ نظر و وسعت علم کے تحت ابن بطال وابن المنیر کی توجیہات کو مجروح ومرجوح سمجھا اور ابن رشید کی توجیہ کو اوجہ خیال کیا ہے، جس کو توجیہ بعید قرار دینے میں حضرت شیخ الحدیث بھی محقق عینی سے متفق ہیں اس صورت میں صرف تکرارِ ترجمہ کے ایراد کو دفع کرنے پر اکتفاء موزوں نہیں تھا بلکہ عینی کے ایرادات کا دفعیہ کرنے کے بعد کسی توجیہ کو اوجہ قرار دینا مناسب تھا، واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

امامت جنازہ کا مسنون طریقہ

یہ دوسرا مسئلہ ہے جس کی طرف امام بخاری نے ترجمۃ الباب میں اشارہ کیا ہے اور حسب اعتراف حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم بھی اس میں پہلے مسئلہ سے بھی زیادہ اشکال ہے کیونکہ اس کا محل وموقع تو کتاب الجنائز ہی تھا، اور اپنے محل میں امام بخاری اس کیلئے باب بھی لائیں گے "**باب این یقوم من المرأة والرجل**" اور وہاں بھی یہی حدیث الباب سمرہ والی ذکر کریں گے، لہٰذا یہاں اس مسئلہ کا ذکر مجرد تکرار ہے، اور وہ بھی بے محل، اس اعتراض سے خلاصی صرف اس جواب سے ممکن ہے کہ امام بخاری نے یہاں اس امر پر تنبیہ کا ارادہ کیا کہ نماز جنازہ پڑھاتے وقت کھڑے ہونے میں نفاس والی اور دوسری عورتوں کا کوئی فرق نہیں ہے اور اپنی جگہ جب یہ باب آئے گا تو وہاں مقصد مسئلہ قیام ہی کا بیان ہوگا۔ (لامع ص ۱/۱۳۲)

نقد صحیح کی اہمیت: درحقیقت امام بخاریؒ کی جن باتوں پر کوئی نقد ہوا ہے، خصوصاً اکابر محققین کی طرف سے تو وہ بھی ان کی شانِ رفیع اور نہایت اونچے بلند وبالا مقام پر فائز ہونے کی وجہ سے ہوا ہے ورنہ کس کو فرصت ہے کہ زائد از ضرورت باتوں کی طرف توجہ کرے، اصولی

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) ۲؎ یہ بات مالکیہ شافعیہ وحنابلہ کے مذہب میں ہے کہ شہید پر نماز درست نہیں کیونکہ اس کے سب گناہ بخشے جاچکے، حنفیہ کہتے ہیں کہ نماز جنازہ اکرام مسلم کیلئے ہے اور شہدا اکرام کا سب سے زیادہ مستحق ہے۔ (مؤلف)

۳؎ حافظ نے لکھا:۔ انہوں نے یہ بھی کہا کہ امام بخاری کا یہی مقصود ہونا اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے اگلی حدیث حضرت میمونہؓ والی کو بھی اسی باب میں داخل کیا ہے جیسا کہ روایت اصیلی وغیرہ میں ہے البتہ روایتِ ابی ذر میں حدیث مذکور سے پہلے باب بلا ترجمہ موجود ہے اور ایسا ہی نسخۂ اصیلی میں بھی ہے جبکہ امام بخاری کی عادت اس طرح باب بلا ترجمہ ذکر کرنے کی پہلے باب سے جدا کرنے کیلئے ہے اور مناسبت دونوں میں یہ بھی ہوگی کہ ایک میں نفاس والی کی ذات کو پاک بتلایا گیا، تو دوسری میں حیض والی کو، کیونکہ حضور علیہ السلام، کا کپڑا حالتِ سجدہ میں ان سے لگتا تھا اور اس سے کوئی نقصان نماز میں نہیں ہوا۔ (فتح ص ۱/۲۹۳)

مسائل وابحاث ہی اس قدر ہیں کہ ساری عمر کھپاتے پر بھی ان کے دوٹوک فیصلے حاصل کرنے دشوار ہوتے ہیں اس لئے ہماری رائے ہے کہ خلافِ شانِ بخاری کہہ کر کسی تحقیق و بحث کا دروازہ بند کردینا کسی طرح مناسب نہیں، خطا ونسیان سب سے ہوسکتی ہے اور نقدِ صحیح کی وجہ سے علوم وحقائق کے دروازے کھلتے ہیں بند نہیں ہوتے ہذا ماعندنا والعلم عنداللہ العلیم الحکیم۔

امام بخاریؒ کی جلالتِ قدر فنِ حدیث میں مسلم ہے مگر اس کے باوجود خود ان ہی سے جن فقہی مسائل میں جمہور امت کے خلاف مسلک اختیار کرنے سے ائمہ کبارؒ کے خلاف تیز لسانی کرنے اور رجال پر کلام کرنے میں جو فروگزاشتیں ہوئیں، کیا ان پر نقد نہیں کیا گیا اور کیا اس انتقاد کی اہمیت کو صرف یہ کہہ کر ختم کیا جاسکتا ہے کہ وہ خلافِ شانِ بخاری تھا۔

تحقیق مسئلۃ الباب: حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے شرح تراجم میں لکھا: کہ یہ مذہب امام شافعیؒ کا ہے کہ میت مرد کیلئے امام کا سر کے مقابل اور عورت کیلئے وسط کے مقابل کھڑا ہونا مسنون ہے گویا امام بخاریؒ نے اسی مذہب کی موافقت کی ہے۔

ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ جو مذہب امام شافعیؒ کا ہے وہی ایک روایت میں امام اعظمؒ سے بھی منقول ہے، لہٰذا ان کی طرف سے اس کے جواب کی ضرورت نہیں۔

محقق عینی نے لکھا: حسن نے امام ابوحنیفہؒ سے نقل کیا کہ امام جنازہ وسطِ مرأۃ کے مقابل کھڑا ہو، اور یہی قول نخعی وابن ابی لیلیٰ کا ہے باقی مشہور روایت ہمارے اصحابِ حنفیہ سے اصل وغیرہ میں یہ ہے کہ مرد وعورت دونوں کے مقابل[1] صدر کھڑا ہوا اور حسن سے دونوں کے مقابل وسط کھڑا ہونا منقول ہے البتہ عورت میں کسی قدر سر کے قریب ہونا چاہئے، مبسوط میں ہے کہ صدر ہی وسط ہے کیونکہ اس سے اوپر کی طرف سر اور ہاتھ اور نیچے پیٹ اور پاؤں ہیں، امام ابو یوسف سے عورت کے وسط اور مرد کے سر سے مقابل ہونا منقول ہوا اور امام اعظم سے بھی حسن کی یہی روایت ہے امام احمد سے حرب نے مثل قول امام ابی حنیفہؒ نقل کیا اور کہا کہ میں نے امام احمد کو دیکھا آپ نے عورت کی نمازِ جنازہ پڑھائی تو صدر کے پاس کھڑے ہوئے۔

امام مالکؒ نے فرمایا کہ مرد کے وسط پر اور عورت کے مونڈھوں کے پاس کھڑا ہو کیونکہ عورت کے اوپر کے جسم کے پاس کھڑا ہونا بہتر اور اسلم ہے ابوعلی طبری شافعی نے مرد کے صدر سے مقابل کھڑے ہونے کو اختیار کیا اور اسی کو امام الحرمین وغزالی نے پسند کیا، سرخسی نے بھی اسی کو لیا اور صیدلانی نے کہا کہ یہی ہمارے ائمہ کا مختار ہے، ماوردی نے کہا کہ ہمارے اصحاب بصریوں نے بھی عندالصدر کو لیا جو ثوری کا بھی قول ہے بغدادیوں نے عندالراس کو اختیار کیا الخ (ص ۲/۱۴۹ عمدہ)

افادۂ انور: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا قولہ "فقام وسطها" میں وسط کی تاویلِ مشہور اس لئے مناسب نہیں کہ ابوداؤد (ص ۲/۹۹) باب این یقوم الامام، میں قام عند عجیزتها مروی ہے، اور یہ اگرچہ حضرت انسؓ کا فعل تھا لیکن اس کو انہوں نے سوال هكذا كان رسول الله ﷺ يصلى على الجنازة؟ کے جواب میں نعم سے تصدیق کر کے مرفوع کردیا ہے نیز فرمایا: تستر والی تاویل کی بھی ضرورت نہیں جبکہ ہمارا مذہب وسط کا بھی ہے (انوار المحمود ص ۲/۲۵۵)

باب: (۳۲۳) حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُدْرِكٍ قَالَ ثَنَا يَحْيَى بْنُ حَمَّادٍ قَالَ اَنَا اَبُوْ عَوَانَةَ مِنْ كِتَابِهِ فَقَالَ اَخْبَرَنَا سُلَيْمَانُ الشَّيْبَانِيُّ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ شَدَّادٍ قَالَ سَمِعْتُ خَالَتِيْ مَيْمُوْنَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ اَنَّهَا كَانَتْ تَكُوْنُ حَائِضًا لَاتُصَلِّيْ وَهِيَ مُفْتَرِشَةٌ بِحِذَآءِ مَسْجِدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ وَهُوَ يُصَلِّيْ عَلٰى خُمْرَتِهٖ اِذَا سَجَدَ اَصَابَنِيْ بَعْضُ ثَوْبِهٖ.

ترجمہ: سلیمان شیبانی نے عبداللہ بن شداد کے حوالہ سے نقل کیا کہ میں نے اپنی پھوپھی میمونہ سے جو نبی کریم ﷺ کی زوجہ مطہرہ تھیں سنا کہ

---

[1] کیونکہ سینہ محلِ قلب ہے، جس میں نورِ ایمان ہوتا ہے گویا اس کے پاس کھڑا ہونا اشارہ ہے اس کے ایمان کیلئے شفاعت کرنے کا (ہدایہ)

میں حائضہ ہوئی تو نماز نہیں پڑھتی تھی اور یہ کہ رسول اللہ علیہ کے (گھر میں) نماز پڑھنے کی جگہ کے قریب لیٹی ہوئی تھیں، آپ نماز اپنی چٹائی پر پڑھتے جب آپ سجدہ کرتے تو آپ کے کپڑے کا کوئی حصہ مجھ سے چھو جاتا تھا۔

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ یہ باب بلا ترجمہ اس لئے لائے کہ سابق سلسلہ (احکام حیض) سے اس کا تعلق نہیں تھا، اگرچہ فی الجملہ اس سے مناسبت ضرور تھی نیز فرمایا کہ یہاں حدیث الباب کے رواۃ میں عبداللہ بن شداد بھی ہیں جو صحابی صغیر و تابعی کبیر ہیں اور انہوں نے وہ حدیث بھی روایت کی ہے جس میں ہے کہ جو امام کے پیچھے نماز پڑھے تو امام کی قراءۃ اس کیلئے کافی ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا رسالہ قرائۃ خلف الامام

حضرتؒ نے اوپر کے ارشاد میں اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے کیونکہ امام بخاری نے اس روایت کے بارے میں لکھا کہ:۔ ارسال وانقطاع کی وجہ سے حدیث اہلِ علمِ حجاز وعراق وغیرہم کے نزدیک ثابت نہیں ہے، جس کی روایت ابن شداد نے رسول اکرم علیہ سے کی ہے (رسالۂ قراءۃ مطبوعہ علیمی ص۵) حضرت شاہ صاحبؒ نے امام بخاریؒ کی اس بات کا مکمل محدثانہ جواب اپنے رسالہ فصل الخطاب فی مسئلۃ ام الکتاب'' کے ص ۹۶ وص ۹۷ میں دیا ہے جو قابلِ دید ہے اور ہم اس کو پوری تشریح کے ساتھ اپنے موقع پر ذکر کرینگے، خاص بات یہ ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے حافظ ابن حجر کی فتح الباری ص ۳/۷ (مطبوعہ خیریہ کے ص ۳/۶ پر ہے) کے حوالہ سے طریق عبداللہ بن شداد بن الہاد کی تقویت ثابت کی ہے اور یہ بھی لکھا کہ یہ حدیث اہلِ حجاز وشام کو اس اسناد سے نہیں پہنچی لیکن اہلِ کوفہ نے اس کی روایت کی، اس پر عمل بھی کیا، اور وہی بہت سے دوسرے حضرات کے یہاں بھی سنتِ متوارثہ رہی جو اس پر فتوے دیتے رہے اور اس کی تقویت فتاویٰ صحابہ سے بھی ہوئی بلکہ یہ بھی نقل ہوا کہ وہ حضرات وجوبِ قراءۃ خلف الامام کے قائل نہ تھے، حافظ ابن تیمیہؒ نے اس مرسل کیلئے (جسے امام بخاریؒ نے مجروح کیا) لکھا کہ اس کی تقویت ظاہر قرآن وسنت سے ہوگئی ہے اور اسی کے قائل جماہیر اہلِ علم صحابہ وتابعین تھے، اس حدیث کی ارسال کرنے والا (عبداللہ بن شداد) اکابر تابعین میں سے ہے اور اس جیسے مرسل سے باتفاقِ ائمۂ اربعہ وغیرہم حجت پکڑی جاتی ہے، حافظ ابن تیمیہ نے اپنے فتاویٰ میں بھی لکھا کہ امام احمد کا مشہور مذہب سری نماز میں بھی استحباب ہی ہے وجوب نہیں الخ (فصل الخطاب ص ۹۷)

اوپر کے اشارات ہم نے اس لئے بھی ذکر کئے ہیں کہ فقہی ابحاث میں امام بخاریؒ کے طرزِ تحقیق کا کچھ نمونہ سامنے آجائے اور فن حدیث کے علاوہ جو دوسرے امور زیر بحث کے موقع پر خلاف شان بخاری یا بعید از شان بخاری ایسے جملوں سے تعریضات کی جاتی ہیں وہ موزوں و مناسب نہیں، امید ہے کہ ''انوار الباری'' کے پوری ہونے تک ہم بہت سے علمی حجابات سے پردہ اٹھادیں گے، ان شاء اللہ العزیز وبہ نستعین

خمرہ: حضور علیہ السلام اپنے مصلے پر نمازِ تہجد پڑھتے تھے، جس کو خمرہ سے تعبیر کیا گیا ہے، محقق عینی نے لکھا کہ خمرہ چھوٹا مصلی ہوتا تھا، جو کھجور کے پٹھوں سے دھاگوں کے ذریعہ بنا جاتا تھا، خمرہ اس کو اس لئے کہتے تھے کہ وہ زمین کی گرمی وسردی سے (کھلے ہوئے) چہرہ وہاتھوں کو بچاتا تھا، اسی کے بڑے کو حصیر کہتے ہیں (عمدہ ۲/۱۵۱)

حافظ نے نہایہ سے خمرہ کہنے کی وجہ یہ نقل کی کہ اس کے دھاگے پٹھوں کے اندر مستور ہوتے تھے (فتح ص ۱/۱۹۴) حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ وہ چہرہ کو مٹی سے بچاتا تھا اس لئے خمرہ کہتے تھے، اور اس کی وجہ سے روافض نے غلطی سے سمجھ لیا کہ صرف چہرہ کی جگہ ٹکیہ وغیرہ ہونی چاہئے، حالانکہ اہلِ لغت نے صرف غرض بیان کی تھی، یہ مطلب[1] نہ تھا کہ خمرہ صرف اتنا ہی تھا، اور خمرہ کہنے کی ایک وجہ یہ بھی ہوسکتی

---

[1] علامہ خطابی نے حدیث ابن عباسؓ نقل کی جس میں ہے کہ ایک چوہے نے چراغ کا فتیلہ گھسیٹ کر حضور علیہ السلام کے خمرہ پر لا ڈالا تھا جس پر آپ بیٹھے ہوئے تھے الخ پھر لکھا:۔ اس سے اس امر کی صراحت ملی کہ خمرہ کا اطلاق مقدار وجہ سے زائد پر ہوتا تھا۔ (فتح الباری ص ۱/۲۹۴)

ہے کہ اس کا تانا بانے میں چھپ جاتا ہے، ہندوستان میں ایک قوم ہے جس کو خمرہ کہتے ہیں، شاید ان کے بڑے اسی بوریا بافی کا کام کرنے کے سبب اس نام سے موسوم ہوئے ہوں واللہ تعالیٰ اعلم۔

قولہ مسجد رسول اللہ سے مراد مسجد بیت ہے **قولہ اصابنی بعض ثوبہ** پر فرمایا کہ نجاست مفسدہ وہ ہے جس کو نمازی اٹھائے جس کو خود نہ اٹھائے وہ مفسد نہیں، جیسا کہ عالمگیری میں ہے کہ ایک جنبی اگر نماز پڑھتے ہوئے شخص پر سوار ہو جائے اور اس کے کپڑے بھی نجس ہوں تو اگر نمازی اس کو تھامے گا، اس کی نماز فاسد ہو جائے گی ورنہ نہیں، منیہ میں ہے کہ کپڑا اگر اتنا بڑا ہو کہ ایک کونے کو حرکت دینے پر دوسرے کونے کو حرکت نہ پہنچے اور اس کا ایک گوشہ نجس ہو تو دوسرے گوشہ پر نماز درست ہوگی، ورنہ نہیں۔

فقہ میں یہ بھی ہے کہ خشک نجاست پر کپڑا اگر جائے تو نجس نہ ہوگا، فتح القدیر میں ہے کہ نمازی کے سر پر اگر کبوتر بیٹ سے بھرا ہوا بیٹھ جائے تو کچھ حرج نہیں، اگر بچہ کے بدن یا کپڑوں پر نجاست لگی ہے اور وہ نمازی کو چمٹ جائے یا اس کی کمر پر بیٹھ جائے، تو اگر نمازی اس کو تھام لے گا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، ورنہ نہیں، وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں اس کو حامل نجاست سمجھا گیا، دوسری میں نہیں۔

استنباطِ احکام: محقق عینی نے لکھا:۔ حدیث الباب سے مندرجہ ذیل احکام نکلے:۔ (۱) حائضہ نجس نہیں ہے، اگر نجس ہوتی تو حضور علیہ السلام نماز پڑھتے ہوئے اپنا کپڑا حضرت میمونہؓ پر گرنے نہ دیتے، یہی حکم نفاس والی کا ہے (۲) حیض والی اگر نمازی سے قریب ہو تو نماز میں کوئی حرج نہیں ہوگا۔ (۳) حائضہ نماز نہیں پڑھتی۔ (۴) نمازی کے آگے بستر بچھا سکتے ہیں، (۵) کھجور کے پٹھوں سے بنی ہوئی چیز پر نماز جائز ہے، خواہ وہ چھوٹی ہو یا بڑی، بلکہ ایسی چیز پر نماز پڑھنا تواضع و مسکنت کے لحاظ سے زیادہ موزوں ہے اور متکبرین جو قیمتی رنگ برنگے مصلوں پر نماز پڑھتے ہیں وہ بہتر نہیں، پھر بعض لوگوں کیلئے تو ریشمی مصلے تیار کئے جاتے ہیں، ان پر نماز مکروہ ہے اگر چہ ریشمی کپڑے کو پاؤں میں روندنا جائز ہے مگر اس سے غرور و سرکشی کے جذبات ابھرتے ہیں اس لئے شرعاً ناپسندیدہ ہی رہے گا (عمدہ ص ۱۵۱/۲) وللہ الحمد اولا وآخرا

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيم ط

كِتَابُ التَّيَمُّمِ

وَقَولِ اللّٰهِ عَزَّوَجَلَّ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَاَيْدِيْكُم مِّنْهُ

(تیمم کے مسائل اور خداوند تعالیٰ کا قول ہے،''پھر نہ پاؤ تم پانی تو قصد کرو پاک مٹی کا اور مل لو اپنے منہ اور ہاتھ اس سے'')

(۳۲۴) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ اَنَا مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ اَبِيْهِ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ خَرَجْنَا مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فِيْ بَعْضِ اَسْفَارِهٖ حَتّٰى اِذَا كُنَّا بِالْبَيْدَآءِ اَوْ بِذَاتِ الْجَيْشِ انْقَطَعَ عِقْدٌ لِّيْ فَاَقَامَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ عَلَى الْتِمَاسِهٖ وَ اَقَامَ النَّاسُ مَعَهٗ وَلَيْسُوا عَلٰى مَآءٍ فَاَتَى النَّاسُ اِلٰى اَبِيْ بَكْرِ الصِّدِّيْقِ فَقَالُوْا اَلَا تَرٰى مَاصَنَعَتْ عَائِشَةُ اَقَامَتْ بِرَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ وَالنَّاسِ وَلَيْسُوْا عَلٰى مَآءٍ وَّلَيْسَ مَعَهُمْ مَآءٌ فَجَآءَ اَبُوْ بَكْرٍ وَّرَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ وَاضِعٌ رَاْسَهٗ عَلٰى فَخِذِيْ قَدْ نَامَ فَقَالَ حَبَسْتِ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ وَالنَّاسَ وَلَيْسُوْا عَلٰى مَآءٍ وَّلَيْسَ مَعَهُمْ مَآءٌ فَقَالَتْ عَائِشَةُ فَعَاتَبَنِيْ اَبُوْ بَكْرٍ وَّقَالَ مَاشَآءَ اللّٰهُ اَنْ يَّقُوْلَ وَجَعَلَ يَطْعُنُنِيْ بِيَدِهٖ فِيْ خَاصِرَتِيْ فَلَا يَمْنَعُنِيْ مِنَ التَّحَرُّكِ اِلَّا مَكَانُ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ عَلٰى فَخِذِيْ فَقَامَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ حِيْنَ اَصْبَحَ عَلٰى غَيْرِ مَآءٍ فَاَنْزَلَ اللّٰهُ عَزَّوَجَلَّ اٰيَةَ التَّيَمُّمِ فَقَالَ اُسَيْدُ بْنُ الْحُضَيْرِ مَا هِيَ بِاَوَّلِ بَرَكَتِكُمْ يَا اٰلَ اَبِيْ بَكْرٍ قَالَتْ فَبَعَثْنَا الْبَعِيْرَ الَّذِيْ كُنْتُ عَلَيْهِ فَاَصَبْنَا الْعِقْدَ تَحْتَهٗ.

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ہم رسول اللہ کے ساتھ بعض سفر (غزوۂ بنی المصطلق) میں گئے جب ہم مقام بیداء یا ذات الجیش پر پہنچے تو میرا ہار گم ہو گیا، رسول اللہ ﷺ اس کی تلاش میں وہیں ٹھہر گئے اور لوگ بھی آپ کے ساتھ ٹھہر گئے، لیکن پانی کہیں قریب میں نہ تھا، لوگ ابوبکر صدیقؓ کے پاس آئے اور کہا" عائشہ کی کارگزاری نہیں دیکھتے، رسول ﷺ اور تمام لوگوں کو ٹھہرا رکھا ہے اور پانی بھی قریب میں نہیں اور نہ لوگوں ہی کے ساتھ پانی ہے"۔ پھر ابوبکرؓ تشریف لائے اس وقت رسول اللہ ﷺ اپنا سر مبارک میری ران پر رکھے سو رہے تھے، آپؓ نے فرمایا کہ تم نے رسول اللہ ﷺ اور تمام لوگوں کو روک لیا حالانکہ قریب میں کہیں پانی نہیں اور نہ لوگوں کے پاس پانی ہے، حضرت عائشہؓ نے کہا کہ ابوبکر (رضی اللہ تعالیٰ عنہ) مجھ پر بہت غصہ ہوئے اور اللہ نے چوچاہا انہوں نے مجھے کہا اور اپنے ہاتھ سے میری کوکھ میں کچوکے لگائے، رسول اللہ ﷺ کا سر مبارک میری ران پر تھا، اس کی وجہ سے میں حرکت نہیں کر سکتی تھی۔ رسول اللہ ﷺ جب صبح کے وقت اٹھے تو پانی کا وجود نہیں تھا، اللہ تعالیٰ نے تیمم کی آیت نازل فرمائی اور لوگوں نے تیمم کیا اس پر اسید بن حضیر نے کہا اے آلِ ابی بکر! یہ تمہاری کوئی پہلی برکت نہیں ہے، حضرت عائشہ (رضی اللہ تعالیٰ عنہا) نے فرمایا پھر ہم نے اس اونٹ کو اٹھایا جس پر میں تھی تو ہار اسی کے نیچے سے ملا۔

(۳۲۵) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ هُوَا لْعَوْفِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ قَالَ وَحَدَّثَنِي سَعِيْدُ بْنُ النَّضْرِ قَالَ اَخْبَرَنَا هُشَيْمٌ قَالَ اَخْبَرَنَا سَيَّارٌ قَالَ حَدَّثَنَا يَزِيْدُ الْفَقِيْرُ قَالَ اَخْبَرَنَا جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ اُعْطِيْتُ خَمْسًا لَّمْ يُعْطَهُنَّ اَحَدٌ قَبْلِيْ نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيْرَةَ شَهْرٍ وَّجُعِلَتْ لِيَ الْاَرْضُ مَسْجِدًا وَّطَهُوْرًا فَاَيُّمَا رَجُلٍ مِّنْ اُمَّتِيْ اَدْرَكَتْهُ الصَّلٰوةُ فَلْيُصَلِّ وَاُحِلَّتْ لِيَ الْمَغَانِمُ وَلَمْ تَحِلَّ لِاَحَدٍ قَبْلِيْ وَاُعْطِيْتُ الشَّفَاعَةَ وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ اِلٰى قَوْمِهٖ خَاصَّةً وَّبُعِثْتُ اِلَى النَّاسِ عَامَّةً.

ترجمہ ۳۲۵:۔ حضرت جابر بن عبداللہ نے اطلاع دی کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا مجھے پانچ چیزیں ایسی عطا کی گئی ہیں جو مجھ سے پہلے کسی کو عطا نہیں کی گئی تھیں، ایک مہینہ کی مسافت تک رعب کے ذریعہ میری مدد کی جاتی ہے اور تمام زمین میرے لئے سجدہ گاہ اور پاکی کے لائق بنائی گئی، پس میری امت کا جو فرد نماز کے وقت کو (جہاں بھی) پالے اسے نماز ادا کر لینی چاہئے، اور میرے لئے غنیمت کا مال حلال کیا گیا، مجھ سے پہلے یہ کسی کیلئے بھی حلال نہیں تھا اور مجھے شفاعت عطا کی گئی اور تمام انبیاء اپنی اپنی قوم کیلئے مبعوث ہوتے تھے لیکن میری بعثت تمام انسانوں کیلئے عام ہے۔

تشریح: یہ تیمم کا بیان شروع ہوا جس کے معنی لغتِ عرب میں قصد کرنے کے ہیں، شرعاً تیمم کی صورت یہ ہے کہ پاکی حاصل کرنے کی نیت سے پاک زمین پر دونوں ہاتھ مار کر سارے منہ پر پھیر لے، پھر دوبارہ دونوں ہاتھ مٹی پر مار کر دونوں ہاتھوں پر کہنیوں تک مل لے۔ مٹی خود پاک ہے بلکہ بعض چیزوں کیلئے پانی کی طرح پاک کر دینے والی بھی ہے مثلاً موزہ، آئینہ، تلوار وغیرہ کہ ان پر نجاست لگ جائے تو پاک مٹی سے رگڑ دینا ہی ان کو پاک کر دیتا ہے۔

حق تعالیٰ نے جس طرح یہ انعام فرمایا تھا کہ حدث (بے وضو) ہونے پر اگرچہ سارے ہی بدن پر حکمی نجاست پھیل جاتی ہے مگر آسانی فرما کر صرف اعضاءِ اربعہ کے غسل و مسح کو کافی قرار دے کر اپنی عبادات ادا کرنے کے قابل قرار دے دیا۔ (چونکہ بڑے حدث (جنابت وغیرہ) کی صورت بہت کم پیش آتی ہے، اس لئے اس میں پورے جسم کو دھونے کی تکلیف میں تخفیف کی ضرورت نہ سمجھی گئی، دوسرا بڑا انعام خاص امتِ محمدیہ کیلئے یہ عطا ہوا کہ اگر بیماری کی وجہ سے پانی کا استعمال مضر ہو، یا سفر میں نماز کے وقت وضو و غسل کیلئے پانی میسر نہ ہو، یا اپنے پاس صرف اتنا پانی ہو کہ شدتِ پیاس کے وقت کارآمد ہو سکے، تو ان صورتوں میں پاک مٹی سے تیمم کر لینا پانی سے وضو و غسل کی جگہ کافی ہوگا، مزید انعام یہ ہے کہ وضو و غسل دونوں کیلئے تیمم کی صورت ایک ہی ہے۔

مٹی سے نجاست کیونکر رفع ہوگئی؟

اس کا عقلی جواب تو یہ ہے کہ نجاستِ ظاہری تو جس طرح پانی سے دور ہو جاتی ہے، ظاہر ہے مٹی سے بھی دور ہو سکتی ہے اور آئینہ، تلوار وغیرہ کی نجاست مٹی کے ذریعہ دور ہونے کو باوجود پانی کی موجودگی کے بھی شریعت نے اسی لئے مان لیا ہے پھر نجاستِ حکمیہ جو کسی کو نظر نہیں آتی، اس کے ازالہ وعدمِ ازالہ کو جو نظر دیکھ سکتی ہے اسی کے فیصلہ کو عقلاً مان لینا چاہئے اور اس نے جو طریقہ ازالہ کا متعین کر دیا اسی پر یقین کرنا ہوگا۔ شریعتِ مطہرہ کی دقیق نظر نے بتلایا کہ نجاستِ حکمیہ شرعیہ کا قطعی ویقینی ازالہ جس طرح پاک پانی سے ہوتا ہے مذکورہ صورتوں میں پاک مٹی سے بھی ہو جاتا ہے، یعنی یہ بات بطور من سمجھوتہ کے نہیں ہے، بلکہ بطورِ حقیقتِ شرعیہ اس کا یقین ہمیں حاصل ہے اور ہونا چاہئے، علماء نے لکھا کہ چہرہ اور ہاتھوں جیسے اعضاءِ شریفہ پر مٹی ملنے میں خدا کے سامنے تذلل وعاجزی کا بہت بڑا مظاہرہ ہے، جو گناہوں کے تلوث کو بھی بہت دور کر دیتا ہے، اس لئے بھی مٹی کو یہ شرف بخشا گیا کہ وہ پانی کے قائم مقام ہوگئی اور اس طرح مٹی نہ صرف ظاہری طہارت وستھرائی کا موجب بنی، بلکہ وہ باطنی طہارت وروحانی ترقی کا بھی زینہ بن گئی، شاید اسی لئے حکمِ جوازِ تیمم کے موقع پر حضرت اسید بن حضیر نے اس کو خدا کی برکت ورحمت سے تعبیر کیا اور ایک روایت میں ہے کہ خود رسول اکرم ﷺ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا **ما کان اعظم برکة قلادتک!** (تمہارے ہار کھوئے جانے کی برکت کس قدر عظیم القدر ثابت ہوئی ہے) (وغیرہ روایات عمدہ ص ۲/۱۵۵)

طبرانی کی روایت یہ بھی ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے حضرت عائشہؓ کو تین بار "انک المبارکة" فرمایا یعنی برکت والی ہو۔

تفہیم القرآن کی تفہیم

سورۂ نساء کی آیتِ تیمم کے تحت فائدہ ص ۷۰ کے آخر میں لکھا: "بعض لوگ اعتراض کرتے ہیں کہ اس طرح مٹی پر ہاتھ مار کر منہ اور ہاتھوں پر پھیر لینے سے آخر طہارت کس طرح حاصل ہو سکتی ہے؟ لیکن درحقیقت یہ آدمی میں طہارت کی حس اور نماز کا احترام قائم رکھنے کیلئے ایک اہم نفسیاتی تدبیر ہے اس سے فائدہ یہ ہے کہ آدمی خواہ کتنی ہی مدت تک پانی استعمال کرنے پر قادر نہ ہو، بہرحال اس کے اندر طہارت کا احساس برقرار رہے گا پاکیزگی کے جو قوانین شریعت میں مقرر کر دیئے گئے ہیں ان کی پابندی وہ برابر کرتا رہے گا اور اس کے ذہن سے قابلِ نماز ہونے کی حالت اور قابلِ نماز نہ ہونے کی حالت کا فرق وامتیاز کبھی محو نہ ہو سکے گا۔" (تفہیم القرآن ص ۱/۳۵۶)

جیسا کہ اوپر ہم نے عرض کیا تیمم ایک حقیقتِ شرعیہ ہے، اور خاص حالات میں وضو وغسل کا یقینی نعم البدل بھی کہ یہ حق تعالیٰ جل ذکرہ کا امتِ محمدیہ کیلئے انعامِ خاص ہے اس لئے ہم نفسیاتی تدبیر وغیرہ کے ابہام وایہام کو سمجھنے سے عاجز رہے اور اسی لئے مزید تبصرہ سے احتراز کرتے ہیں اس کے بعد مزید افادہ کیلئے حجۃ اللہ ص ۱/۱۸۰ کی عبارت پیش کرتے ہیں، واللہ المیسر۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ کے ارشادات

شریعتوں کے احکام مقرر کرنے میں حق تعالیٰ کی خاص سنت یہ رہی ہے کہ جو امور لوگوں کی عام استطاعت سے باہر ہیں ان میں آسانی وسہولت دی جائے اور اس تسہیل وتیسیر کی انواعِ متعددہ مختلفہ میں سے سب سے زیادہ احق وموزوں یہ ہے کہ تکلیف وتنگی میں ڈالنے والے حکم کے بدلہ میں دوسرا سہل حکم دیدیا جائے، تاکہ ان کے دل حکمِ خداوندی بجالانے کی جہت سے نہ صرف مطمئن ہو جائیں بلکہ اُن کے خیال وخاطر میں بھی یہ بات نہ آئے کہ جس حکم کی بجا آوری میں انہوں نے کبھی کوتاہی نہیں کی، وہ ان سے ترک ہوگیا ہے، اور اس طرح وہ ترکِ احکامِ خداوندی کے عادی بھی نہ ہوں، مثلاً مسئلہ زیرِ بحث میں اگر ان کو حکمِ وضو وغسل کا بدل حکمِ تیمم نہ دیا جاتا تو خواہ معذوریوں ہی کے

تحت سہی، وہ ضرور ترکِ طہارۃ سے مانوس و عادی ہو جاتے، ان مصالح کے تحت (کامل و مکمل شریعتِ محمدیہ میں یہ بدل تجویز کر دیا گیا، جس سے ایک طرف اگر شرائعِ سابقہ کی تکمیل ہوئی تو دوسری طرف امتِ محمدیہ کو خصوصی انعام و اکرام سے بھی نوازا گیا اور وضو و غسل کو مرض و سفر میں ساقط کر کے تیمم کا حکم دیدیا گیا۔

ان ہی وجوہ و اسباب سے ملاءِ اعلیٰ میں تیمم کو وضو و غسل کے قائم مقام کر دینے کا فیصلہ صادر کیا گیا، اور اس کو وجودِ تشبیہی عطا کر کے طہارتوں میں سے ایک طہارت کا درجہ دیدیا گیا، یہ قضاءِ خاص اور فیصلۂ خداوندی ان امورِ مہمۂ عظیمہ میں سے ایک ہے، جن کے ذریعہ ملتِ مصطفویہ کو دوسری تمام امتوں سے ممتاز و سربلند کیا گیا ہے حضورِ اکرم ﷺ نے فرمایا:۔ **جعلت تربتها لنا طهوراً اذا لم نجد الماء** (پانی نہ ملنے کے وقت زمین کی مٹی ہمارے لئے پاک کر دینے والی بنادی گئی)

حکمت: وضو و غسل کی جگہ تیمم کا طریقہ الگ الگ کیوں تجویز نہ کیا گیا اور غسل کیلئے مٹی سارے بدن پر ملنے کا حکم کیوں نہ ہوا، اس کی وجہ یہ ہے کہ جو بات بظاہر معقول المعنی نہ ہو اس کو موثر بالخاصیۃ[1] کی طرح سمجھنا چاہئے کہ اس میں وزن و مقدار (وغیرہ) کا لحاظ نہیں کیا جاتا، دوسرے مٹی سارے بدن پر ملنے میں خود بڑی دقت و تنگی تھی، اس لئے بھی دفعِ حرج کے موقع پر اس کا حکم موزوں نہ تھا۔

طریقۂ تیمم: فرمایا: طریقۂ محدثین کے مرتب و ممہد ہونے سے پیشتر کے اکثر فقہاءِ تابعین وغیرہم کا مسلک یہی منقول ہوا کہ تیمم میں دو بار مٹی پر ہاتھ مارے جائیں ایک مرتبہ چہرہ کیلئے اور دوسری بار دونوں ہاتھوں کیلئے کہنیوں تک، آگے حضرت شاہ صاحبؒ نے احادیثِ مرویہ مختلفہ ذکر کر کے جمع کی صورت لکھی کہ ایک ضربہ والی کو ادنیٰ تیمم پر اور دو والی کو درجۂ سنت پر محمول کیا جائے، آپ نے حضرت عمر و ابن مسعود کی طرف عدمِ جوازِ تیمم للجنابۃ کا قول بھی بغیر رد و کد کے منسوب کیا جس کو محقق عینی نے بھی نقل کیا ہے مگر ساتھ ہی ساتھ انہوں نے لکھا کہ ان حضرات سے رجوع بھی نقل ہوا ہے۔ (عمدہ ص ۲/۱۵۲) اور ص ۲/۱۵۷ میں یہ بھی لکھا کہ جوازِ تیمم جنب میں احادیثِ صحیحہ ثابتہ موجود ہونے کی وجہ سے ان دونوں کے قول پر فقہاء میں سے کسی نے عمل نہیں کیا ہے۔

لمحۂ فکریہ: حضرت شاہ صاحبؒ نے صفتِ تیمم میں اختلاف کا سبب طریقِ تلقی عن النبی ﷺ کا اختلاف قرار دیا اور بتلایا کہ تابعین وغیرہم کا مسلک دوسرا تھا اور محدثین مابعد کا مسلک اور دوسری صدی تک تابعین وغیرہم (یعنی مع تبع تابعین) کا دور ہے، تیسری صدی میں ان محدثین کا دور شروع ہوا جن کی طرف حضرت شاہ صاحبؒ نے اشارہ کیا ہے جیسا کہ ہم نے مقدمہ میں لکھا تھا، خود امام بخاریؒ سے پہلے ایک سو سے زیادہ احادیث کے مجموعے تالیف ہو چکے تھے اور ان میں احادیث کے ساتھ آثارِ صحابہ و تابعین وغیرہم بھی جمع کئے جاتے تھے، ظاہر ہے کہ مسائلِ شرعیہ کی جو تنقیح اس طریقِ تلقی کے تحت ہوئی، وہ اس سے مختلف تھی جو بعد کے محدثین نے احادیثِ مجردہ کے طریقۂ ممہدہ جدیدہ کی روشنی میں کی (جس کی طرف حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی اشارہ کیا ہے، اور اسی اختلافِ طریق کی وجہ سے باہمی اختلافات کی خلیج بڑھتی گئی، پھر مسلکی تعصبات بھی ان کو دو آتشہ و سہ آتشہ بناتے چلے گئے اور آج ان اختلافات کو موجودہ دور کے حضرات اہلِ حدیث نے جو بھیانک

---

[1] اطباء کے یہاں موثر بالخاصیۃ وہ ادویہ ہوتی ہیں، جو بعض امراض میں بالخاصہ مفید ہوتی ہیں، خواہ ان کا مزاج اس مرض یا مزاجِ مریض کے بظاہر خلاف ہی ہو، اسی طرح عام ادویہ کی طرح ان ادویہ کے وزن و مقدار بھی مقرر نہیں کئے جاتے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

شکل دے دی ہے اس نے تو اختلافاتِ امت کو بجائے رحمت کے زحمت ہی بنا کر چھوڑا ہے والی اللہ المشتکیٰ۔

بحث ونظر: حدیث الباب میں حضرت عائشہؓ نے نزولِ آیت التیمم کا ذکر فرمایا ہے چونکہ تیمم کا حکم قرآنِ مجید میں دوجگہ آیا ہے، سورۂ نساء کی آیت ص ۴۳ میں اور سورۂ مائدہ کی آیت ص ۶ میں اسی لئے محدثین نے بحث کی ہے کہ حضرت عائشہؓ کی مراد کون سی آیت ہے؟ پھر مفسرین میں یہ بحث بھی ہوئی ہے کہ سورۂ نساء والی آیت پہلے نازل ہوئی یا سورۂ مائدہ والی؟

ابن عربی وابن بطال وغیرہ کی رائے

ابن عربی نے فرمایا:۔ یہ بڑی پیچیدہ، مشکل اور لاعلاج بیماری ہے جس کی دوا مجھے نہ مل سکی، کیونکہ ہم یہ معلوم نہ کر سکے کہ حضرت عائشہؓ نے کونسی آیت کا ارادہ فرمایا ہے، علامہ ابن بطال نے بھی تردد کیا کہ وہ آیتِ نساء یا آیتِ مائدہ ہے علامہ سفاقسی نے بھی تردد ہی ظاہر کیا ہے۔

علامہ قرطبی کی رائے:۔ فرمایا:۔ وہ آیتِ نساء ہے کیونکہ آیتِ مائدہ کو تو آیۃ الوضوء کہا جاتا ہے، اور آیتِ نساء میں چونکہ وضو کا ذکر نہیں ہے اس کو آیت التیمم کہنا معقول ہوگا۔

علامہ واحدی نے بھی اسبابِ نزولِ حدیث الباب کو آیۃ النساء کے ذکر میں لکھا ہے اسی طرح علامہ بغوی نے اس حدیث کو آیت النساء کے موقع پر ذکر کیا اور آیتِ مائدہ کے موقع پر نہیں کیا (عمدہ ص ۲/۱۵۵) وامانی الاحبار ۲/۱۲۲

حافظ ابن کثیر کی رائے: فرمایا:۔ چونکہ سورۂ نساء کی آیت پہلے اتری ہے آیت مائدہ سے، اس لئے وہی یہاں مراد ہے، وجہ یہ ہے کہ سورۂ نساء والی آیت تحریمِ شراب سے پہلے اتری ہے اور شراب کی حرمت کا حکم اس موقع پر آیا کہ حضور علیہ السلام بنی نضیر کا محاصرہ کئے ہوئے تھے اور یہ واقعہ جنگِ احد سے کچھ بعد کا ہے۔ (غزوۂ احد شوال ۳ھ میں ہوا اور محاصرۂ بنی نضیر ربیع الاول ۴ھ میں)

سورۂ مائدہ سب سے آخر میں نازل ہونے والی سورتوں میں ہے اور خصوصیت سے اس کا ابتدائی حصہ اور بھی آخر زمانہ کا ہے (قرآن مجید کی ۱۱۴ سورتوں میں سے سورۂ نساء مدنیہ کا نمبر ۹۲، اور سورۂ مائدہ کا نمبر ۱۱۲ ہے، اس کے بعد سورۂ توبہ اتری اور سب سے آخر میں سورۂ نصر ''مؤلف'') اس کے بعد حافظ ابن کثیر نے سببِ نزول آیتِ نساء مذکورہ کی تقریب میں تیمم والی احادیث الباب ذکر کی ہیں (تفسیر ابن کثیر ص ۱/۵۰۶)

امام بخاری کی رائے:۔ حافظ نے اس موقع پر ابن عربی وابن بطال کا تردد اور صرف قرطبی وواحدی کی رائے نقل کر کے لکھا: ''جو بات سب پر مخفی رہی وہ امام بخاری کیلئے بے تردد ظاہر ہوگئی کہ حضرتِ عائشہؓ کی مراد آیتِ مائدہ ہی ہے'' الخ (فتح ص ۱/۲۹۶)

محقق عینی نے بھی امام بخاریؒ کی رائے کو بڑی اہمیت دے کر لکھا ہے لیکن ان دونوں حضرات نے حافظ ابن کثیر کی رائے و تحقیق ذکر نہیں کی، نہ علامہ قرطبی، واحدی، اور بغوی کی ترجیح ودلائل پر کوئی نقد کیا) ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری کی جلالتِ قدر کے باعث دوسرے حضرات کو نظرانداز کر دیا ہے، دوسری اہم بات یہ ہے کہ بقول صاحب امانی الاحبار، یہاں تو امام بخاری کی بات بلاتردد قرار دی گئی ہے مگر جب وہ خود کتاب التفسیر میں پہنچے ہیں تو وہ بھی متر ددین کے زمرہ میں شامل ہو گئے ہیں کیونکہ حضرت عائشہؓ کی اس حدیث کو انہوں نے نساء اور مائدہ دونوں میں ذکر کر دیا ہے۔

خدشہ اور اس کا جواب

صاحب امانیؒ نے اس موقعہ پر یہ خدشہ پیش کیا ہے کہ آیتِ تیمم قصۂ افک کے بعد اتری ہے، اور قصۂ افک نزولِ حجاب کے بعد پیش آیا ہے، اور آیتِ حجاب نکاحِ حضرتِ زینبؓ کے موقع پر اُتری ہے جو ۵ھ یا ۴ھ میں ہوا اور پہلا قول زیادہ مشہور ہے پس حافظ ابن کثیر کی تحقیق پر آیتِ تیمم کا نزول، قبلِ نزولِ حجاب ۳ھ یا ۴ھ میں ماننا پڑے گا، حالانکہ قصۂ افک و تیمم کی روایات اس کے خلاف بتلائی ہیں واللہ اعلم امانی ۲/۱۲۲ اس کا جواب واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ نزولِ حجاب کے احکام تدریجی طور سے آئے ہیں، جیسا کہ ان کی پوری

تفصیل ہم نے انوار الباری ص ۱۸۹/۴ تا ص ۲۰۰/۴ میں کی ہے اس کو پڑھنے سے یہ اشکال پوری طرح رفع ہو جائے گا، ان شاء اللہ تعالیٰ

نیز فتح الباری ص ۳۰۴/۷ دیکھی جائے، جس میں ہے کہ ایک جماعت کے نزدیک حجاب کا حکم ذی قعدہ ۴ھ میں ہوا ہے۔ لہٰذا غزوۂ مریسیع اس کے بعد ہوگا، پس راجح یہ ہے کہ وہ ۵ھ میں ہوا ہوگا، اور واقدی کا قول کہ حجاب کا حکم ذی قعدہ ۵ھ میں ہوا مردود ہے، خلیفہ ابوعبیدہ اور دوسرے بہت سے حضرات نے یقین کیا کہ حجاب کا حکم ۳ھ میں آیا ہے لہٰذا حجاب کے بارے میں تین اقوال ملتے ہیں، جن میں سب سے زیادہ مشہور ۴ھ کا قول ہے، واللہ تعالیٰ اعلم"

معلوم ہوا کہ ۴ھ میں حجاب کا حکم مان لینے سے قصہ افک و تیمم کی روایت کی مخالفت یا تضاد لازم نہیں آتا ورنہ حافظ اس کو ضرور رفع کرتے، اور نزولِ احکامِ حجاب کا تعدد و تدریج سامنے رکھا جائے تو اشکالِ مذکور کی گنجائش ہی نہ رہے گی،

ہار کھوئے جانے کا واقعہ کب ہوا؟

بعض محدثین نے اس کو غزوۂ بنی المصطلق کا (جس کو غزوہ مریسیع بھی کہتے ہیں) قصہ قرار دیا، ابن عبدالبر، ابن سعد و ابن حبان کی یہی رائے ہے، غزوۂ مذکورہ ابن سعد کے نزدیک ۲ شعبان ۵ھ میں ہوا ہے اور امام بخاری کے نزدیک[1] ۴ھ یا ۶ھ میں ہوا ہے۔

امام بخاریؒ کی رائے یہ ہے کہ سقوطِ عقد کا واقعہ، جس میں آیتِ تیمم نازل ہوئی غزوۂ ذات الرقاع میں پیش آیا ہے اور وہ غزوۂ خیبر کے بعد کا ہے، جس کا شمار ۷ھ کے غزوات میں ہے امام بخاریؒ نے کتاب المغازی میں بابِ غزوۃ ذات الرقاع میں لکھا کہ یہ غزوہ بعدِ خیبر کا ہے۔

محقق عینی نے اس باب میں لکھا:۔ ابن اسحٰق[2] نے کہا کہ حضور علیہ السلام غزوۂ بنی نضیر کے بعد ربیع جمالیہ کے دو ماہ اور کچھ دن جمادی الاولیٰ کے ٹھیرے تھے کہ نجد کا غزوہ پیش آیا، آپ کا ارادہ غطفان کے قبیلۂ بنی حارث و بنی ثعلبہ کا تھا اور مدینہ طیبہ میں ابوذرؓ یا حضرت عثمانؓ کو اپنا قائم مقام بنایا تھا، ابن ہشام نے کہا کہ حضور ﷺ چل کر نجد پہنچے اور یہی غزوۂ ذات الرقاع تھا، اس میں غطفان کے لوگوں سے مڈبھیڑ ہوئی، لیکن جنگ کی نوبت نہیں آئی، اسی میں حضورؐ نے نمازِ خوف پڑھی، حاصل یہ کہ ابن اسحاق کے نزدیک غزوۂ ذات الرقاع بنی نضیر کے بعد اور خندق سے پہلے ۴ھ میں پیش آیا، اور ابن سعد و ابن حبان کے نزدیک محرم ۵ھ میں ہوا۔ امام بخاریؒ کا میلان یہ ہے کہ وہ خیبر کے بعد پیش آیا ہے (یعنی ۷ھ میں)

آگے چل کر محقق عینی نے امام بخاریؒ کے قول "فی غزوۃ السابعۃ" پر کھل کر یہ بھی لکھدیا کہ کرمانی وغیرہ نے جو اس کی تقدیر و تاویل[3] فی غزوۃ السنۃ الرابعۃ سے کی ہے، وہ صحیح نہیں ہوسکتی کیونکہ اس سے لازم آئے گا کہ غزوۃ الرقاع غزوۂ خیبر کے بعد واقع ہو، حالانکہ ایسا نہیں ہے، جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں، (یعنی اکثر اصحابِ سیر کی تحقیق اس کے خلاف ہے (عمدہ ص ۱۹۷/۷ الطبع منیریہ) معلوم ہوا کہ محقق عینی امام بخاری کی رائے کو اس تاریخی تحقیق میں مرجوح سمجھتے ہیں، محقق سہیلی اور ابن ہشام نے اپنی سیرت میں غزوۂ ذات الرقاع کو خیبر کے بعد مانا ہے مگر عجیب بات ہے کہ ترتیب ذکری میں اس کو انہوں نے غزوۂ بنی المصطلق سے بھی پہلے رکھا ہے اور غزوۂ خیبر کو تو اس سے بہت بعد میں ذکر کیا ہے، حافظ نے اس پر لکھا معلوم نہیں امام بخاری نے قصداً[4] ایسا کیا ہے، جس سے خیال ہوتا ہے کہ انہوں نے اصحاب المغازی کی رائے مان لی ہوگی۔

---

[1] امام بخاریؒ نے ابن اسحٰق سے ۶ھ اور موسیٰ بن عقبہ سے ۴ھ نقل کیا ہے، مگر حافظ نے اس کو سبقتِ قلمِ بخاری قرار دیا اور لکھا کہ مغازی موسیٰ بن عقبہ میں ان سے بہ طرقِ متعددہ ۵ھ نقل ہوا ہے (فتح الباری ص ۳۰۴/۷) [2] (سیرۃ ابن ہشام ص ۱۸۱/۲ طبع مصر) [3] حافظ نے بھی اس تقدیر و توجیہ پر نقد کیا ہے اگرچہ اس کی وجہ دوسری لکھی ہے (فتح ص ۲۹۶/۷) [4] دوسروں کی رعایت یا اپنے تردد کو ظاہر کرنے کے واسطے ایسا کرنا ہی زیادہ قرین قیاس ہے، جس طرح امام بخاریؒ نے اپنے فقہی رجحانات کو بھی مختلف پیرایوں سے ظاہر کیا ہے، مثلاً جس امر میں اپنی قطعی رائے ایک طرف ہوئی تو ترجمۃ الباب میں بھی اس کو نمایاں کیا اور احادیث و آثار بھی یکطرفہ لائے، تردد ہوا تو دونوں قسم کے دلائل پیش کردیئے وغیرہ، غزوات کی ترتیب کے سلسلہ میں بھی ہمارے نزدیک امام بخاریؒ متردد رہے ہیں،

جواس کوخیبر سے پہلے بتلاتے ہیں یا نیچے کے راویوں نے امام بخاری کی طرف سے اس کو روایت کردیا، یا اس طرف اشارہ ہے کہ ذات الرقاع دو مختلف غزووں کا نام ہوسکتا ہے جیسا کہ بیہقی نے اس طرف اشارہ کیا ہے، اس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ گو اصحابِ مغازی نے یہ جزم کیا ہے کہ غزوۂ ذات الرقاع خیبر سے پہلے ہے مگر پھر ان میں بھی اس کے وقت وزمانہ کی تعیین میں اختلاف ہوا ہے، مثلاً ابن اسحاق نے اس کو بنی نضیر کے بعد اور خندق سے پہلے ۴ھ میں کہا، ابن سعد وابن حبان نے محرم ۵ھ میں بتلایا وغیرہ الخ (فتح ص ۲۹۳/ ۷)

محقق عینی نے ماھی باول بر کتکم کے تحت لکھا:۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ قصہ بعد قصۂ افک ہوا ہے، لہٰذا اس سے تعددِ ضیاعِ عقد کے قول کی تائید ہوتی ہے اور اسی کا یقین محمد بن حبیب انصاری نے کیا ہے، انہوں نے کہا کہ غزوۂ ذات الرقاع میں بھی (۴ھ میں عمدہ ۲/۱۵۴) حضرت عائشہؓ کا ہار کھویا گیا ہے اور غزوۂ بنی المصطلق ۵ھ میں بھی عمدہ ۲/۱۵۵)

حضرت شاہ صاحبؒ کے ارشادات

فرمایا:۔ قولہ ماھی باول بر کتکم سے یہ تو ثابت ہوگیا کہ یہ واقعۂ افک کے بعد کا ہے پس اگر ہم اس کو غزوۂ بنی المصطلق کا واقعہ مان لیں تو چونکہ افک والا قصہ اسی میں پیش آیا ہے اس لئے اس کے ساتھ یہ قولِ مذکور مناسب نہ ہوگا، اور افک کے علاوہ کسی اور واقعہ کی طرف بھی اشارہ موزوں نہیں، کیونکہ برکت وخیر وغیرہ کے ساتھ یہی قصہ مشہور ہوا تھا، لہٰذا کہا گیا کہ اسی ایک غزوہ کے اندر ہار کھوئے جانے کا واقعہ دوبار

اور اسی تردد کی جھلک ابوابِ مغازی میں دیکھی جاسکتی ہے جس سے متاثر ہوکر محدث کرمانی شارح بخاری نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ امام بخاری ترتیبِ ابواب کا اہتمام کرتے ہی نہیں'' (حاشیہ مطبوعہ بخاری ص ۵۹۳ غزوۂ انمار) لیکن حقیقت ایسی نہیں ہے اور امام بخاری نے ہر بات میں اپنی دقتِ نظر و وسعتِ علم کا ثبوت پیش کیا ہے حافظ نے لکھا: کہ بابِ غزوۂ انمار کا محل باب غزوۂ بنی المصطلق سے پہلے تھا کیونکہ اس کے بعد باب حدیث الافک ہے، جو غزوۂ بنی المصطلق سے متعلق ہے بظاہر یہ تقدیم وتاخیر ناسخین سے ہوئی ہے یہ بھی لکھا ہے کہ غزوۂ انمار اور غزوۂ محارب وبنی ثعلبہ ایک ہی معلوم ہوتے ہیں (جو غزوۂ ذات الرقاع کے تحت مذکور ہو چکا ہے لہٰذا غزوۂ انمار کی الگ ضرورت بھی نہ تھی واللہ اعلم) اور لکھا کہ اصحاب المغازی نے غزوۂ انمار کا ذکر نہیں کیا ہے (فتح الباری ص ۳۰۳/ ۷)
محقق عینی نے بھی لکھا کہ اس باب (غزوۂ انمار) کو یہاں ذکر کرنے کا کوئی موقع نہ تھا، اور اس کی جگہ غزوۂ بنی المصطلق سے قبل تھی (عمدہ ص ۲۰۲/ ۱۷)

اسی طرح امام بخاریؒ نے غزوۂ تبوک کو حجۃ الوداع کے بعد ذکر کیا ہے جس پر ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ نے درسِ بخاری شریف میں فرمایا تھا کہ میرے لئے اس کی وجہ ظاہر نہیں ہوئی اور قسطلانی نے شرح بخاری میں لکھا کہ یہ غزوہ بالاتفاق حجۃ الوداع سے قبل پیش آیا ہے لہٰذا حجۃ الوداع کو پہلے ذکر کرنا ناسخین کی غلطی ہے۔ (حاشیہ بخاری ص ۶۳۳)
مواہب لدنیہ میں بھی لکھا کہ بخاری کا اس کو حجۃ الوداع کے بعد رکھنا شاید ناسخین کی غلطی ہے، اس پر شارحِ مواہب علامہ زرقانی نے لکھا:۔ حافظ نے بھی اس کو خطا کہا ہے، اور یہ غزوہ حضور علیہ السلام کے مغازی میں سے آخری ہے جیسا کہ امام احمدؒ نے حدیثِ کعب میں اور یونس نے زیاداتِ المغازی میں مرسل حسن سے اور ابن عقبہ نے مرسلِ زہری سے نقل کیا ہے شاید امام بخاری نے بھی اس غزوہ کے مؤخر ہونیکی طرف اشارہ کرنے کیلئے ہی اس کو آخر میں ذکر کیا ہے، اسی پر مغازی کو ختم کیا اور درمیان میں غیر مغازی امور کا ذکر تکمیلِ فوائد کی غرض سے یوں ہی بے ترتیب آگیا ہے، اور روایتِ مذکورہ کا حوالہ اس لئے نہ دیا ہوگا کہ ان کی شرط پر نہ تھی جیسا کہ ایسے مواقع میں ان کی عادت ہے۔ لہٰذا امام بخاری نے خیال کیا ہوگا کہ غزوۂ تبوک کا حجۃ الوداع سے قبل ہونا تو سب کو معلوم ہی ہے یہاں سوءِ ترتیب سے کسی کو مغالطہ نہیں لگے گا، دوسری بات یہ بھی ہے کہ امام بخاری نے ترتیب کا التزام بھی نہیں کیا ہے، یہی جواب مجھے سانح ہوا اگر ٹھیک ہے تو بہتر، ورنہ بہ نسبت امام بخاریؒ کے مجھ سے غلطی کا امکان زیادہ ہے (شرح المواہب ص ۶۳/ ۳)
راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ عدمِ التزامِ ترتیب کا جواب اگرچہ زیادہ چلنے والا ہے مگر امام بخاری کے شایانِ شان نہیں معلوم ہوتا اور خیال ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ کی رائے ہی شاید دوسروں سے الگ اور خلاف ہوگی مثلاً بابِ وفدِ بنی تمیم کو امام بخاری نے فتح مکہ کے بعد ذکر کیا، حالانکہ عینی نے لکھا کہ وہ قبل فتح تھا، (عمدہ ص ۱۸/ ۱۸) بابِ وفد عبدالقیس کو بھی فتح مکہ کے بعد لائے، جس پر محقق عینی نے لکھا:۔ یہ ۱۱۳ افراد کا وفد ۵ھ یا اس سے قبل حضور علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوا ہے اور ابن اسحٰق نے لکھا کہ وہ لوگ فتح مکہ سے پہلے آگئے تھے (عمدہ ص ۲۰/ ۱۸ منیریہ)
امام بخاریؒ نے غزوۂ فتح مکہ، حج ابی بکرؓ، وفدِ بنی تمیم، وفدِ عبدالقیس، حجۃ الوداع، غزوۂ تبوک اس طرح ذکر کیا اور واقعی ترتیب اس طرح تھی وفدِ بنی تمیم، وفدِ عبدالقیس ۵ھ، فتح مکہ ۸ھ، تبوک رجب ۹ھ، حج ابی بکر، ذی قعدہ، یا ذی الحجہ ۹ھ حجۃ الوداع ذی قعدہ ۱۰ھ۔ واللہ تعالیٰ اعلم ''مؤلف''

پیش آیا ہوگا، قصہ ٔ افک میں تو حضرت عائشہؓ خود اس کو تلاش کرنے گئیں الخ اور دوسرے قصہ میں حضور علیہ السلام نے کچھ لوگوں کو تلاش کیلئے بھیجا ہے (جن کے سردار اسید تھے) جب ان دونوں قصوں کی نوعیت بھی الگ الگ ہے تو اسی سے تعدد واقعتین کا ہی ثبوت ہوا، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ میرے نزدیک بھی یہی تحقیق صواب معلوم ہوتی ہے صرف اتنا تامل ہے کہ دونوں قصے ایک ہی سفر میں ہوئے ہوں کہ اس کی کوئی دلیل نہیں ہے اس لئے بظاہر دو سفر ہونگے، اور دو سفر کی روایات بھی صحت کو پہنچ گئی ہیں جس سے قصتین کا تعدد ثابت ہوا،

حضرت عائشہؓ کی مراد آیت التیمم سے آیت النساء تھی یا آیتِ مائدہ؟ اس کے بارے میں حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ دونوں نظریے صحیح ہیں، اگرچہ میرا رجحان مختارِ بخاری کی طرف ہے کیونکہ ضیاء الدین نے اگرچہ اپنی کتاب میں شرطِ صحت کو ملحوظ رکھا ہے مگر پھر بھی وہ صحیح بخاری کے برابر تو نہیں ہوسکتی، اور ابن کثیر والے نظریہ کی دلیل (اسناد) میں جو ربیع بن بدر کو ضعیف کہا گیا ہے، وہ درست نہیں کیونکہ اس کی تخریج حافظ حدیث ضیاء الدین مقدسی نے اپنی مختارات میں کی ہے اور ان کی شرط معلوم ہے اس لئے ان کو کسی دوسری صحیح (قوی) سند سے بھی یہ روایت ضرور پہنچی ہوگی جس کے سبب ضعیف سند کا لحاظ نہیں کیا۔

نیز فرمایا: آیت نساء (جو مقدم ہے نزولاً) اس میں تو حدثِ اکبر (جنابت) سے تیمم کا حکم بیان ہوا تھا، اس لئے صحابہ کو حدثِ اصغر سے تیمم کا حکم وطریقہ معلوم نہ تھا اور وہ متردد تھے کہ کیا کریں، اس کی وجہ سے آیتِ مائدہ میں اس کا حکم بیان کیا اور بتلایا کہ دونوں کا حکم وطریقہ ایک ہی ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے مشکلات القرآن ص ۱۰۹ میں بھی آیت نساء **لاتقربوا الصلوۃ و انتم سکاری** کے تحت لکھا کہ اس کا نزول آیتِ مائدہ سے مقدم ماننا ضروری ہے کیونکہ سببِ نزول اسی پر دلالت کرتا ہے اس کے بعد برعکس صورت کی توجیہ دل پذیر بھی لکھی ہے اور آیتِ مائدہ کے تحت بھی اس کی مزید توضیح کی ہے۔ ملاحظہ ہو ص ۱۳۹،

قولها فی بعض اسفارہ: فرمایا:۔ مراد غزوۂ بنی المصطلق والا سفر ہے جس میں افک کا قصہ پیش آیا۔

قولها بالبیداء: مکہ ومدینہ کے درمیان کی جگہ مراد ہے اور علامہ نوویؒ نے اس کی تعیین میں غلطی کی ہے (اس غلطی پر حافظ و عینی نے بھی تنبیہ کی ہے)

قولها یطعننی: فرمایا:۔ باب نصر سے حسی وظاہری کچھ کچوکے لگانے کے معنی میں آتا ہے اور فتح سے معنوی طعن ونقد کے لئے محقق عینی نے بھی یہی لکھا، اور مجمع البحار ص ۲/۳۱۱، میں لکھا:۔ **و من المضموم حدیث عائشة و جعل یطعُننی بیده وَقَالَ ماشاء الله،** فیض الباری ص ۱/۳۹۸ میں اس کے برعکس غلط چھپ گیا ہے۔

حضرت محترم مولانا عبدالقدیر صاحب دام فیضہم کی تقریر درس حضرتؒ میں بھی یہی ہے جو احقر نے اوپر اپنی یادداشت سے لکھا ہے۔ المنجد ومصباح اللغات میں دونوں معنی فتح ونصر سے لکھے ہیں، کوئی فرق نہیں کیا، درحقیقت اہل علم وتحقیق کیلئے یہ دونوں کتابیں بہت ناکافی ہیں بلکہ بہت سے مواقع مغالطہ میں ڈالتے ہیں، اس لئے ان کو لسان اقرب، قاموس، تاج ومجمع البحار وغیرہ کی طرف مراجعت کرنی چاہئے۔

قوله علیه السلام اعطیت خمسا: فرمایا:۔ مفہوم عدد کو سب نے غیر معتبر قرار دیا ہے، لہٰذا خصائص اس عدد میں منحصر نہیں ہیں، اور علامہ سیوطیؒ نے تو بابِ خصائص میں مستقل تصنیف کی ہے "الخصائص الکبریٰ" جس میں حضور علیہ السلام کے خصائص سیکڑوں سے زیادہ ذکر کئے ہیں (شرح المواہب میں بھی بہت عمدہ تفصیل ہے)

قوله نصرت بالرعب مسیرۃ شهر: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ یہ حضور اکرم ﷺ کا کفار ومشرکین پر رعب ہی کا اثر تھا کہ روم وایران کے شہنشاہوں کے حوصلے پست ہوگئے تھے، غزوۂ تبوک[1] میں حضور کی قیادت میں صحابہ کرامؓ تبوک پہنچے تو لشکر روم اور قبائلِ

[1] سریہ موتہ وغزوۂ تبوک: حضور علیہ السلام نے بُصریٰ شام کے بادشاہ حارث بن ابی شمر غانی کے نام نامۂ مبارک بھیجا تھا، (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کفار کے لاتعداد لوگ مقابلہ سے کترا گئے، ان کو لڑنے کی جرأت نہ ہوئی۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) یہ نامہ حضرت حارث بن عمیر ازدیؓ لے کر گئے اور ملک شام کے امراءِ قیصر میں سے شرحبیل بن عمرو غسانی نے ان کو آگے جانے سے روکا اور قتل کر دیا۔

حضور علیہ السلام کو یہ خبر ملی تو شرحبیل کی سرزنش کیلئے حضرت زید بن حارثہؓ کی سرکردگی میں تین ہزار صحابہؓ کا لشکر روانہ فرمایا اور خود ثنیۃ الوداع تک ان کے ساتھ رخصت کرنے کو تشریف لے گئے یہ سریہ موتہ سے مشہور ہوا کیونکہ مقامِ موتہ (شام) میں ہوا ہے۔

شہنشاہِ روم ہرقل کو خبر ہوئی تو مقابلہ کیلئے ایک لاکھ کا لشکر جمع کیا، اور امراء شام شرحبیل وغیرہ نے بھی ایک لاکھ سے زیادہ لڑنے والے جمع کئے اہلِ اسلام نے باوجود قلت کے شوقِ جہاد کا حق ادا کر دیا، سخت مقابلہ ہوا۔ امراءِ کفار و اہلِ اسلام سواریوں سے اتر کر بے جگری سے لڑے۔

حضرت زید شہید ہوئے تو حضرت جعفر نے جھنڈا اٹھایا اور اپنے گھوڑے سے اتر کر اس کے پاؤں کاٹ دیئے پھر مردانہ وار لڑے ایک ہاتھ کٹ گیا تو دوسرے میں جھنڈا سنبھال لیا وہ کٹ گیا تو پھر بھی اس کو بازوؤں میں دبا کر برابر لڑتے رہے اور شہید ہوئے تو جسم پر نیزوں و تلواروں کے نوے سے زیادہ زخم تھے جو سب سامنے کے حصوں پر تھے کوئی پشت پر نہ تھا، پھر عبداللہ بن رواحہ نے علم لیا اور لڑ کر شہید ہوئے تو حضرت خالد بن ولیدؓ نے جھنڈا لیا اور اپنے باقی ساتھیوں کے ساتھ بڑی بہادری سے لڑے اور فتح حاصل کی اس روز ۹ تلواریں کفار پر توڑیں دسویں تلوار پر فتح ہوگئی، بخاری میں ہے کہ یہ چار سو میل دور ارضِ شام کا معرکہ کارزار حضور علیہ السلام کے سامنے کر دیا گیا تھا اور آپ نے مسجد نبوی میں صحابہ کرام کو اسی وقت آنکھوں دیکھا حال سنایا۔ شہید ہونے والوں کا ذکر فرما کر روتے رہے اور سب کو رلایا پھر فرمایا کہ اب اسلام کا جھنڈا خدا کی تلوار خالد نے اپنے ہاتھ میں لے لیا ہے، اور وہ لڑے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو فتح عطا فرمائی (عمدہ ص ۳۶۷/۷ و فتح الباری ص ۳۵۹/۷)

الروض الانف ص ۲/۲۶۰ میں رومی لشکر کی تعداد دو لاکھ اور نصرانی عربوں کی پچاس ہزار کل ڈھائی لاکھ لکھی ہے پھر ان کے ساتھ سامانِ حرب بھی لاتعداد تھا، مسلمانوں نے بے سروسامانی کے ساتھ صرف تین ہزار نے ان کا مقابلہ کیا، جمع الفوائد ص ۲/۶۰ میں طبرانی کبیر کی روایت سے بھی ایک لاکھ رومی اور ایک لاکھ عرب سے مقابلہ ثابت ہے۔

اہلِ سیر نے لکھا کہ کفار کے دلوں پر مسلمانوں کا رعب و خوف چھا گیا تھا اس لئے بھی ان کے حوصلے پست ہو گئے ان کے برعکس مسلمان شوقِ شہادت سے سرشار تھے اور صرف خدائے واحد کے بھروسہ نے ان کے دلوں کو پہاڑوں سے ٹکرانے کے قابل بنا دیا تھا اور ان کے حوصلے آسمانوں کی بلندی کا مقابلہ کر رہے تھے، یہ واقعہ ماہ جمادی الاولی ۸ھ کا ہے جس میں حضور علیہ السلام کی موجودگی میں آپ کی امت کو عطا ہونے والے رعبِ نبوت کا ایک نمونہ دکھلایا گیا، اگلے سال رجب ۹ میں حضور علیہ السلام نے رومیوں کی مسلمانوں پر چڑھائی کے ارادوں کی خبر سن کر خود غزوۂ تبوک کا عزم فرمایا اور اس کیلئے غیر معمولی تیاریاں کیں اپنے تیس ہزار صحابہ کے ساتھ تقریباً ساڑھے دو سو میل کا سفر کر کے تبوک تک تشریف لے گئے ظاہر ہے رومیوں اور نصرانیوں نے اس دفعہ پہلے سے بھی زیادہ لشکر جمع کیا ہوگا مگر کوئی بھی مقابلہ پر نہ آسکا یہ حضور علیہ السلام کے اعلیٰ مقامِ نبوت کا رعب تھا، باقی تفصیل کتاب المغازی میں ذکر ہوگی ان شاء اللہ تعالیٰ

تنبیہ: تفہیم القرآن ص ۲/۱۶۸ میں حضور علیہ السلام کے مذکورہ بالا نامۂ مبارک کو شرحبیل کے نام بتلایا گیا ہے اس کا ماخذ ہمیں معلوم نہ ہو سکا، اسی طرح سیرۃِ رسولِ کریم ﷺ مؤلفہ حضرت مولانا محمد حفظ الرحمان صاحبؒ ص ۱۳۶ میں سریۂ موتہ کے تحت لکھا گیا کہ امیر بصری نے حضور علیہ السلام کے ایلچی کو جو اس کے پاس دعوتِ اسلام لے کر گیا تھا قتل کر دیا تھا'' محلِ نظر ہے کیونکہ '' الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب'' ص ۱/۱۱۴ میں علامہ محدث ابن عبدالبر نے حارث بن عمیر ازدی کے ذکر میں تصریح کی ہے '' کہ حضور علیہ السلام نے ان کو اپنا مکتوب ملکِ روم یا صاحبِ بصری کے نام دے کر شام بھیجا تھا، شرحبیل آڑے آیا، اور ان کو گرفتار کر کے قتل کرا دیا، ان کے سوا حضور کا کوئی ایلچی قتل نہیں ہوا، یہ خبر سن کر حضورؐ نے موتہ شام کی طرف تین ہزار صحابہ کا لشکر بھیجا، جن کا مقابلہ روم کے تقریباً ایک لاکھ کے لشکر نے کیا۔ بعینہ یہی بات زاد المعاد ص ۲۶۸/۴ فصل فی غزوۃ موتہ میں نقل ہوئی ہے۔

اہم فیصلہ:۔ اس میں یہ بھی ہے کہ ابن سعد نے اس غزوہ میں مسلمانوں کی شکست کا ذکر کیا اور صحیح بخاری سے روم کی شکست معلوم ہوتی ہے اور صحیح وہ ہے جو ابن اسحٰق نے ذکر کیا کہ ہر فریق دوسرے کے مقابلہ سے کترا کر ہٹ گیا (اور اس طرح اس جنگ کا خاتمہ ہو گیا)

ہم نے پہلے بھی لکھا ہے کہ سیرۃ النبی ص ۱/۵۰۷ جو علامہ شبلیؒ نے مسلمانوں کو شکست خوردہ لکھا ہے، وہ غلط ہے حضرت سید صاحبؒ نے حاشیہ میں اس پر اچھا استدراک کیا ہے مگر علامہ شبلی کی تحقیق کی تاویل میں ابن اسحٰق کی روایت پر اعتماد کی بات صحیح نہیں لکھی، کیونکہ شکست کی بات ابن اسحاق نے نہیں بلکہ ابن سعد نے لکھی ہے جیسا کہ حافظ ابن قیمؒ نے اوپر لکھا اور شرح المواہب ص ۲/۲۷۳ میں بھی اسی طرح ہے۔

قابلِ افسوس بات: انوار الباری کی تالیف کے دوران جن مباحث میں اردو زبان کی کتب سیر و تاریخ وغیرہ کی طرف مراجعت کی جاتی ہے ان میں اکثر اغلاط، فروگذاشتیں، عدمِ مراجعتِ اصول، اور کم تحقیقی کے ثبوت ملتے ہیں، کون خیال کر سکتا ہے کہ علامہ شبلی یا سید صاحبؒ نے زاد المعاد سے استفادہ نہ کیا ہوگا یا شرح المواہب وغیرہ پر عبور نہ کیا ہوگا؟ ہماری کتب سیر میں رسول اللہ ﷺ کے مکاتیب کی پوری تفصیل بھی نہیں ملتی، اور مکتوبِ گرامی بنام عظیم بصری کا ذکر بھی مکاتیب کے ساتھ نہیں کیا گیا، جس کی اہمیت غزوۂ موتہ و غزوۂ تبوک سے ظاہر ہے پھر وہ مکتوب کس کے نام تھا اور کس نے حضور کے (ایلچی کو قتل کیا اس بارے میں بھی ہمارے اردو کے محققین اٹکل کے تیر چلاتے ہیں جس کی طرف اوپر اشارہ ہوا۔ فیاللاسف! ''مؤلف''

تبوک حجر وشام کے درمیان مدینہ منورہ سے ۱۴ منزل دور ایک شہر ہے اور وہاں سے دمشق (شام) کا فاصلہ ۱۱ منزل کا ہے، کرمانی نے تبوک کو شام میں بتلایا، یہ غلط ہے، حضورؐ رجب ۹ھ میں تشریف لے گئے تھے اور رمضان میں واپسی ہوئی، ۲۰ روز وہاں قیام فرمایا، واپسی پر وفود عرب کی آمد بڑے پیانے پر شروع ہوگئی جس کا سلسلہ ذی قعدہ تک رہا اور حضورؐ نے اس سال حضرت ابوبکرؓ کو امیر الحاج بنا کر مکہ معظمہ بھیجا، سب سے پہلا وفد رمضان ۹ھ میں بنی ثقیف کا آیا ہے جس کا ذکر غزوۂ طائف میں ہے پھر دوسرے ۲۲ وفود پہنچے ہیں اسی لئے اس سال کو سنۃ الوفود کہا گیا ہے۔ علامہ زرقانی نے لکھا:۔ طبرانی کے ایک روایت میں مسیرۃ شہرین (دو ماہ کی مسافت) ہے اور دوسری روایت میں ایک ماہ سامنے اور ایک ماہ پیچھے کی صراحت ہے، اور یہ ایک ماہ کی تعیینِ مسافت اس لئے کی گئی کہ حضور علیہ السلام کے مقام مدینہ اور آپ ﷺ کے اعداء کے درمیان کسی جہت میں بھی اس سے زیادہ مسافت نہ تھی اور یہ خصوصیت آپ ﷺ کو علی الاطلاق حاصل تھی خواہ آپ تنہا ہی ہوتے اور بغیر لشکر کے (شرح المواہب ص ۲۶۳/۵)

کیا حضور علیہ السلام کے بعد یہ خصوصیت امت کو ملی؟: ایسا ہوسکتا ہے کیونکہ امام احمد نے حدیث روایت کی ہے:۔ ''رعب میری امت کے ساتھ بقدر ایک ماہ کی مسافت کے آگے آگے چلتا ہے۔'' بعض نے کہا زیادہ مشہور یہ ہے کہ امتِ محمدیہ کے لوگوں کو اس سے حظِ وافر دیا گیا ہے، مگر ابن جماعہ نے ایک روایت کے حوالہ سے کہا کہ وہ لوگ اس بارے میں حضور علیہ السلام ہی کی طرح ہیں (شرح المواہب ص ۵\۲۶۴) امام احمد کی روایتِ بالا سے وہ اشکال بھی ختم ہوگیا کہ حضور علیہ السلام کے لئے صرف ایک ماہ کی تعیین کیوں ہوئی؟ کیونکہ اب مطلب یہ ہوا کہ حضور جس جگہ بھی پہنچتے تھے اس سے آگے ایک ماہ کی مسافت تک رعب وہیبت کفار پر چھا جاتی تھی، اور آپ ہی کی طرح امتِ محمدیہ کا بھی حال ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

غزوۂ تبوک میں صحابہؓ کی تعداد:

حضور علیہ السلام کے ساتھ صحابۂ کرام تیس ہزار تھے، اسی تعداد کا یقین ابن اسحق، واقدی اور ابن سعد نے کیا ہے، ابوزرعہ[1] کے نزدیک وہ ستر ہزار تھے اور اس غزوہ میں گھوڑے سوار دس ہزار تھے۔ شرح المواہب ص ۳/۷۲

عمدۃ القاری ص ۱۸/۴۵ میں بھی تعداد ۳۰-۴۰ اور ۷۰ ہزار لکھی ہے۔ اور ابوزرعہ سے دو روایت ۴۰ اور ۷۰ ہزار کی نقل کیں۔ حافظ نے ابوزرعہ سے صرف ۴۰ ہزار کی روایت نقل کی۔ (فتح ص ۸/۸۰)

قولہ علیہ السلام جعلت لی الارض مسجد: فرمایا:۔ امم سابقہ کے لئے اوقات میں توسیع تھی اور امکنہ میں تنگی، یعنی عبادت کے لئے اوقات کی تحدید نہ تھی، لیکن اداءِ عبادت کے لئے معبدوں کی تخصیص تھی کہ ان کے سوا اور جگہ ادا نہیں کر سکتے تھے، اس کے برعکس اس امت کے لئے اوقات میں تحدید وتعیین کر دی گئی اور مقامات کی تعیین اٹھا دی گئی، چنانچہ کتب سابقہ میں ہمارے جو اوصاف بیان ہوئے ہیں، ان میں بھی یہ ہے کہ آخری امت کے لوگ عبادتوں کے وقت سورج کے احوال کا تجسس رکھیں گے۔ لہٰذا ہماری نمازوں کے اوقات سورج کے طلوع، غروب، زوال وغیرہ احوال پر تقسیم کر دیئے گئے۔

دارمی میں ہے کہ وہ نمازیں پڑھیں گے اگر چہ کوڑے کرکٹ کی جگہ ہو، اس کا یہ مطلب نہیں کہ طہارت کی جگہ بھی شرط نہیں ہے کیونکہ یہ بطورِ مبالغہ کے کہا گیا ہے کہ وہ لوگ نماز کے اوقات کی اس قدر رعایت کریں گے کہ جہاں بھی وقت نماز کا ہوگا، وقت کے اندر پڑھنے کا اہتمام ضرور کریں گے اگر چہ وہ جگہ موزوں نہ ہو (جس طرح ہم آجکل سفروں میں غیر موزوں جگہوں پر بھی پاک کپڑا بچھا کر نماز ادا کر لینے

---

[1] فیض الباری ص ۴/۱۲۶ میں ۷۰ ہزار کی روایت واقدی کی طرف منسوب ہوئی ہے جو ضبط یا کتابت کی غلطی معلوم ہوتی ہے۔ ''مؤلف''

کا اہتمام کیا کرتے ہیں) اور یہی مطلب ہے حضور علیہ السلام کے ارشاد "صلوا فی مرابض الغنم" کا یہ مطلب نہیں کہ ماکول اللحم جانوروں کی لید و گوبر پاک ہیں، ان پر نماز پڑھ لو، جیسا کہ بعض لوگوں نے سمجھا ہے۔

قوله علیه السلام وطهور: فرمایا: اس سے مالکیہ نے استدلال کیا کہ پانی کبھی مستعمل ہوتا ہی نہیں، اور وہ استعمال شدہ بھی پاک کرنے والا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے **وانزلنا من السماء ماء طهورا** فرمایا، طہور وہی ہے جو بار بار پاک کر سکے اگر پاک کرنے کے بعد وہ خود تو پاک رہے مگر دوسری تیسری بار پاک نہ کر سکے تو اس کو طہور کہنا صحیح نہ ہوگا، اس کا ایک جواب تو شیخ ابن ہمامؒ نے دیا ہے وہ فتح القدیر میں دیکھ لیا جائے، دوسرا میں دیتا ہوں کہ مبالغہ کے صیغ علمِ صرف میں چار بیان ہوئے ہیں، اور معنی تکرار کے لئے جو صیغہ وضع ہوا ہے وہ فعال کے وزن پر ہوتا ہے جیسے ضراب (بار بار مارنے والا) فعول کی وضع قوت کے لئے ہے، لہٰذا طہور وہ ہوگا جو پاک کرنے میں قوی ہو، نہ یہ کہ بار بار پاک کرنے والا ہو، جو مالکیہؒ نے سمجھا واللہ تعالیٰ اعلم۔

قوله "فایما رجل من امتی ادرکته الصلوٰة فلیصل" (میری امت میں سے جس شخص کو جہاں بھی نماز کا وقت ہو جائے، وہیں نماز پڑھ لینی چاہئے) حضرتؒ نے فرمایا: یہ حنفیہ کے یہاں از قبیلِ افرادِ خاص بحکم العام ہے، لہٰذا مفید تخصیص نہ ہوگا، اور مقصد یہ ہوگا کہ اگر مسجد قریب ہے تو نماز اسی میں پڑھنی چاہئے اور اس کا اہتمام کرنا چاہئے، اگر قریب نہ ہو، جیسے سفر کی حالت میں ہوتا ہے تو وقت کا اہتمام ہونا چاہئے (کہ جلد پڑھ کر فارغ ہو جائے) اسی طرح دوسری حدیث میں مرابضِ غنم میں نماز پڑھ لینے کی اجازت بھی ملتی ہے اس کا مقصد بھی وقت کا اہتمام ہے کہ جس طرح ممکن ہو پاک جگہ ڈھونڈ کر یا خشک جگہ کپڑا اچھا کر پڑھ لے، دیر کرنے سے وقت نکل جانے کا خطرہ ہے۔

دوسری بات یہ بھی سمجھ میں آتی ہے کہ یہ ہدایات قبلِ بناءِ مساجد کی تھیں، اس کے بعد مساجد کی رعایت ہونے لگی کہ خواہ نماز کا اول وقت فوت بھی ہو جائے مگر مسجد میں پہنچ کر سب کے ساتھ ہی نماز پڑھتے تھے۔

قوله احلت لی الغنائم: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غنیمت کے چار پانچویں حصے بھی رائے پر ہیں کہ جہاں وہ چاہے حوائج مسلمین میں صرف کر سکتا ہے مگر یہ کسی کا مذہب نہیں ہے بلکہ صرف ایک پانچویں حصہ کو امامِ وقت کے تصرف و اختیار میں دیا گیا ہے، اور باقی چار حصے مجاہدین پر تقسیم ہوں گے۔ وہ جس طرح چاہیں گے اپنے صرف میں لائیں گے، آگے امام بخاریؒ کتاب الجہاد، باب قول النبی ﷺ واحلت لکم الغنائم کے تحت بھی یہ احلت لی الغنائم والی حدیث پیش کریں گے، اور احل الله لنا الغنائم والی حدیث بھی لائیں گے۔

اس لکم اور لنا سے متبادر ہوتا ہے کہ سب مسلمانوں کو پورے مالِ غنیمت پر اختیارِ صرف ہے، حالانکہ اس قسم کا اختیار صرف امام کو ہے دوسروں کو نہیں، لہٰذا تمام طرق و متونِ حدیث پر نظر کر کے مسائل کا فیصلہ کیا جاتا ہے، امام بخاری وہاں جو احادیث لائیں گے، ان سے چند اہم امور پر روشنی پڑتی ہے اس لئے ان کو یہاں مع تشریح حافظ ابن حجر پیش کیا جاتا ہے۔

فضیلتِ جہاد و سببِ حلتِ غنیمت: حضور علیہ السلام نے ارشاد فرمایا، جو خدا کی سب باتوں پر ایمان و یقین کے ساتھ صرف جہاد کی نیت سے نکلے گا، اللہ تعالیٰ نے ذمہ لیا ہے کہ اس کو شہادت سے مشرف کر کے جنت میں داخل کر دے گا، یا اس کو اجر و مالِ غنیمت کے ساتھ بخیر و سلامتی کے ساتھ اس کے وطن میں پہنچا دے گا، دوسری حدیث ہے کہ ایک رسولِ خدا نے جہاد میں نکلنے کا ارادہ کیا تو اپنی قوم سے کہا کہ جس شخص کا دل کسی دنیا کے کام میں پھنسا ہو وہ ہمارے ساتھ نہ نکلے، پھر جہاد کیا اور فتح حاصل کی، مالِ غنیمت بدستور ایک جگہ جمع کر دیا گیا، آگ آئی کہ اس کو کھالے، مگر لوٹ گئی رسولِ خدا نے فرمایا کہ تم میں سے کسی نے مالِ غنیمت چرایا ہے، لہٰذا ہر قبیلہ کا ایک شخص آ کر مجھ سے بیعت کا مصافحہ کرے، اس طرح کیا گیا تو ایک شخص کا ہاتھ نبی کے ہاتھ سے چمٹ گیا، نبی نے فرمایا کہ اس قبیلہ کے سب آدمی آ کر مصافحہ کریں، ان ہی میں چور ہیں، چنانچہ دو یا تین آدمیوں کے ہاتھ نبی کے ہاتھ سے چمٹ گئے، اور انہوں نے ایک گائے کے سر کے برابر سونے کا

چرایا ہوا ڈلا واپس کیا جب اس کو مالِ غنیمت کے ساتھ رکھا گیا تو آسمانی آگ پھر آئی اور سب کو ختم کر گئی، یہ قصہ بیان کر کے نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ یہ صورت پہلے زمانوں میں ہوتی تھی، مگر اللہ تعالیٰ نے ہمارے ضعف و عاجزی پر نظر فرما کر ہمارے لئے مالِ غنیمت کو حلال کر دیا۔

حافظ نے لکھا:۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ امورِ مہمہ ایسے لوگوں کو سپرد کئے جائیں جو پختہ کار، فارغ البال ہوں، کیونکہ جن کے دل علائقِ دنیوی میں ضرورت سے زیادہ پھنس جاتے ہیں ان کی عزیمت کمزور ہو جاتی ہے اور طاعتِ خداوندی میں ان کی رغبت کم ہو جاتی ہے، قلب کے رجحانات جب متفرق و منتشر ہوتے ہیں تو جسم و جوارح کے افعال بھی ضعف و کمزوری کا شکار ہو جاتے ہیں، اور جب دل کسی ایک طرف پوری طرح لگ جاتا ہے تو اس میں بڑی قوت و طاقت آ جاتی ہے۔

دوسری بات حدیث سے یہ معلوم ہوئی کہ پہلی امتوں کے مسلمان جہاد کرتے اور مالِ غنیمت حاصل کرتے تھے تو اس میں تصرف نہ کر سکتے تھے، بلکہ جمع کر کے ایک جگہ کر دیتے تھے اور ان کے جہاد و غزوہ کیلئے قبولیتِ خداوندی کی یہ علامت تھی کہ آسمانی آگ آ کر اس سارے مالِ غنیمت کو ہڑپ کر لے، پھر عدمِ قبولیت کے اسباب میں سے جہاں مجاہدین کا عدمِ اخلاص تھا، غلول بھی تھا کہ کوئی مالِ غنیمت میں سے کچھ چرا لے۔

حق تعالیٰ نے اس امتِ محمدیہ پر اپنے نبی اعظم و اکرمؐ کے طفیل میں یہ انعامِ خاص فرمایا کہ مالِ غنیمت کو ان کیلئے حلال کر دیا اور غلول کی بھی پردہ پوشی فرما دی، جس کی وجہ سے عدمِ قبولیت کی دنیوی رسوائی سے بچ گئے۔ **وللّٰہ الحمد علیٰ نِعَمِه تتریٰ۔**

مالِ غنیمت جل جایا کرتا تھا، اس کے عموم سے خیال ہو سکتا ہے کہ قیدی کفار بھی جل جاتے ہوں گے، مگر یہ مستبعد ہے کیونکہ اس میں تو ذریتِ کفار اور نہ لڑنے والی عورتیں بھی داخل ہو جائیں گی اور ممکن ہے کہ اس سے مستثنیٰ ہوں، بلکہ ان سب ہی قیدیوں کا استثناءِ تحریمِ غنائم کے حکم سے ضروری ہے، جس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ ان امتوں میں بھی غلام اور باندیاں ہوتی تھیں، اگر ان کیلئے کفار قیدیوں کو رکھنا جائز نہ ہوتا تو وہ ان کے غلام کیوں کر ہوتے؟! نیز حضرت یوسف علیہ السلام کے قصہ سے معلوم ہوتا ہے کہ چور کو بھی غلام بنا لیتے تھے۔

علامہ ابن بطال نے اس حدیث سے یہ بھی نکالا کہ اہلِ اسلام سے لڑنے والے کفار و مشرکین کے اموالِ غنیمت کو اگر مسلمان اپنے صرف میں کسی مجبوری سے نہ لا سکیں، تو ان کو جلا کر ختم کر دینا جائز ہے الخ (فتح الباری ص ۱۳۸/۶)

محقق عینی نے لکھا: پہلی امتوں میں مالِ غنیمت کو آگ سے ختم کرا دینے اور اس امت کیلئے حلال کرنے میں کیا حکمت ہے؟ جواب یہ کہ ان لوگوں میں اخلاص وللّٰہیت کی فی نفسہٖ کمی تھی، اس کی وجہ سے خطرہ تھا کہ کہیں وہ جہاد و قتال مالِ غنیمت ہی کے حصول کے واسطے نہ کریں، برخلاف اس امتِ محمدیہ کے کہ ان میں اخلاص کا مادہ غالب ہے اور وہی مقبولیت کی بڑی ضمانت ہے، دوسرے اسباب کی ضرورت نہیں، (عمدہ ص ۴۴/۱۵)

قولہ علیہ السلام و اعطیت الشفاعة: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ اس سے "مراد شفاعتِ کبریٰ ہے کیونکہ شفاعتِ صغریٰ تو اپنی اپنی امتوں کیلئے سارے انبیاء علیہم السلام کریں گے" علامہ قسطلانیؒ نے لکھا: حضورِ اکرم ﷺ کے خصائص میں سے شفاعتِ عظمیٰ بھی ہے، الخ (المواہب اللدنیہ ص ۳۴۲/۵) پھر آٹھویں جلد میں لکھا مقامِ محمود کی تفسیر میں اختلاف ہوا ہے، ایک قول یہ ہے کہ وہ شفاعت ہے، واحدی نے کہا کہ مفسرین نے بالاتفاق اس سے مراد مقامِ شفاعت لیا ہے، بخاری میں ابن عمرؓ سے بھی روایت ہے کہ حضور علیہ السلام نے مقامِ محمود کو شفاعت قرار دیا۔ اور حدیثِ مرفوع والی دعاءِ مشہور بعد الاذان میں بھی ہے کہ جو شخص اس دعا کو پڑھے گا اس کو شفاعت حاصل ہوگی۔

اس کے مقابلہ میں دوسرے اقوال مرجوح ہیں مثلاً یہ کہ قیامت کے دن حق تعالیٰ کے اذن سے سب سے پہلے حضور علیہ السلام ہی کلامِ الٰہی سے مشرف ہوں گے۔ یا آپ مقامِ حمد میں ہونگے، یا باذنِ الٰہی عرشِ الٰہی کے سامنے عرض و معروض کیلئے کرسی پر بیٹھیں گے۔

مقامِ محمود سے مراد شفاعت ہے تو وہ کونسی شفاعت ہے؟ کیونکہ حضور علیہ السلام قیامت کے روز بہت سی شفاعتیں کریں گے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مقامِ محمود میں جس شفاعت کا ذکر ہے اس کا اطلاق دو شفاعتوں پر ہو سکتا ہے، ایک ساری مخلوق کے فصلِ قضا کیلئے، دوسری

گنہگاروں کو عذاب سے نجات دلانے کے واسطے اور راجح یہ ہے کہ مراد شفاعتِ عظمیٰ عامہ ہی ہے، جو فصلِ قضا کیلئے ہوگی، دوسری شفاعت اس کے توابع میں سے اور بعد کی چیز ہے، الخ (شرح المواہب اللدنیہ ص ۸/۳۶۵)

قوله عليه السلام و بعثت الى الناس عامة : حضور علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ پہلے نبی خاص اپنی اپنی قوم کی طرف مبعوث ہوتے تھے اور میں عامۂ دنیا کے تمام لوگوں کیلئے بھیجا گیا ہوں، شاہ صاحبؒ نے اس موقع پر اعتراض نقل کیا کہ حضرت نوح علیہ السلام کی دعوت بھی ساری زمین کے لوگوں کے واسطے تھی، ورنہ وہ ہلاک نہ کئے جاتے۔ قال تعالیٰ۔ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً (ہم کسی قوم کو بغیر رسول بھیجے عذاب نہیں دیتے، اس کا جواب علامہ ابن دقیق العید نے دیا کہ ممکن ہے بعض انبیاء علیہم السلام کی دعوتِ توحید تمام لوگوں کیلئے رہی ہو اور فروعِ شرعیہ کا التزام عام نہ ہو، یہ بھی احتمال ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام کی بعثت کے وقت زمین پر صرف ان ہی کی قوم موجود ہو، اس طرح ان کی بعثت بھی خاص ہی ہوئی، تیسرا جواب میرا ہے کہ بعض انبیاء کی دعوتِ توحید اگرچہ عام تھی، مگر وہ ان کیلئے اختیاری تھی، اس کے برخلاف ہمارے نبی اکرم ﷺ تمام روئے زمین کے لوگوں کو تبلیغِ اسلام کیلئے مامور ہیں، اسی لئے ارشاد ہوا فان لم تفعل فما بلغت رسالته (اگر آپ نے دعوت و تبلیغ کا کام پورا نہ کیا تو حق تعالیٰ کی رسالت کا حق ادا نہیں کیا)

حافظ ابن حجرؒ نے ابن دقیق العید کا اور دوسرا جوابِ مذکور بھی نقل کیا ہے، پھر مندرجہ ذیل جوابات بھی لکھے:۔ بعض نے کہا کہ حضرت نوح علیہ السلام طوفان کے بعد سب لوگوں کی طرف مبعوث ہوگئے تھے، اور وہ سب مومن ہی باقی رہ گئے تھے، لہٰذا آپ کی رسالت بھی عام ہوئی، اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی اصل بعثت میں عموم نہ تھا، لہٰذا طوفان کے سبب سے جو رسالت میں عموم آیا وہ معتبر نہیں برخلاف اس کے کہ حضور اکرم ﷺ کی عمومِ رسالت اصلِ بعثت ہی سے تھی، لہٰذا آپ کی خصوصیت واضح ہوگئی۔

ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ ممکن ہے حضرت نوح علیہ السلام کے زمانہ میں اور نبی بھی ہوئے ہوں (جیسا کہ ایک وقت میں بہت سے انبیاء مختلف قوموں کیلئے مبعوث ہوئے ہیں) اور دوسرے نبی کی امت کے ایمان نہ لانے کا علم حضرت نوحؑ کو ہوا ہو، جس پر آپ نے اپنی اور دوسری امتوں کے سب ہی غیر مومنوں کیلئے بدعا کی ہو، یہ جواب تو اچھا ہے مگر کہیں نقل نہیں ہوا کہ حضرت نوح علیہ السلام کے زمانہ میں دوسرا بھی کوئی نبی تھا۔

ایک احتمال[1] یہ بھی ہے کہ حضور علیہ السلام کی خصوصیت آپ کی شریعت کا قیامت تک کیلئے بقاء و دوام ہے) اور حضرت نوح علیہ السلام وغیرہ کی شریعتیں بعد کی شرائعِ انبیاء سے منسوخ ہوگئیں۔

یہ بھی احتمال ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام کی دعوتِ توحید دنیا کی اور قوموں کو بھی پہنچ گئی ہوگی، بظاہر غیر ممکن ہے کہ اتنی طویل مدتِ رسالت میں اُن کی دعوت دور دور کے علاقوں تک نہ پہنچی ہو، پھر چونکہ وہ شرک پر ہی جمے رہے اس لئے وہ بھی مستحقِ عذاب ہوگئے، یہ جواب ابنِ عطیہ نے تفسیر سورۂ ہود میں دیا ہے (فتح ص ۱/۲۹۸)

فائدہ مہمہ نادرہ: حدیث الباب میں " و بعثت الى الناس عامة" مروی ہے، حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری ص ۱/۳۰۰ میں لکھا کہ اس بارے میں سب سے زیادہ صریح اور جامع وشامل روایت حضرت ابوہریرہؓ سے مسلم شریف میں ہے "وأرسلت الى الخلق كافة" (میں ساری مخلوقات کی طرف رسول بنا کر بھیجا گیا ہوں) اس عموم میں انسان وجن وغیرہ سب آگئے۔ پھر آپ نہ صرف مستقبل میں آنے والی ساری مخلوق کیلئے رسول تھے، بلکہ آپ کی نبوت پہلے پچھلوں سب کیلئے تھی، اسی لئے آپ کو نبی الانبیاء کہا گیا ہے، حضرت شیخ الاسلام بن محب اللہ

---

[1] اس جواب کو حضرت مخدوم مؤلف فیض الباری (رحمۃ اللہ علیہ نے) حاشیہ ص ۱/۳۹۹ میں طول وعرضِ زمان کی تعبیر میں پیش کیا ہے اور لکھا کہ شارحین نے صرف عرضِ زمان کے جوابات پر اکتفا کیا، طولِ زمان کے بارے میں ایک حرف نہیں کہا اس لئے ہم نے یہاں بہت سے حروف مع حوالہ کے نقل کر دیئے ہیں۔ "مؤلف"

البخاری الدہلویؒ نے اپنی شرح بخاری فارسی میں (جو تیسیر القاری کے حاشیہ پر طبع ہوئی ہے) اس موقع پر لکھا کہ حضور علیہ السلام کی بعثت اولین وآخرین کیلئے تھی اسی لئے آپ نے فرمایا:۔ اگر موسیٰ علیہ السلام بھی اب زندہ (یعنی دنیا میں موجود) ہوتے تو ان کو بھی میرے اتباع سے چارہ نہ تھا۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے درسِ ترمذی میں ابواب المناقب کی حدیث "**قالوا یا رسول اللّٰه! متی وجبت لک النبوۃ؟ قال وآدم بین الروح والجسد**" پر فرمایا:۔ مطلب یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نبی تھے اور ان کیلئے احکامِ نبوت بھی ابتداء ہی سے جاری ہو چکے تھے بخلاف دوسرے انبیاء علیہم السلام کے کہ ان کیلئے احکام ان کی بعثت کے بعد جاری ہوئے ہیں جیسا کہ مولانا جامیؒ نے فرمایا کہ حضور علیہ السلام، نشأۃ عنصریہ سے قبل ہی نبی ہو چکے تھے" (العرف الشذی ص ۵۴۰)

علامہ طیبی نے کہا کہ وآدم الخ **متی وجبت** کا جواب ہے، یعنی حضور اکرم ﷺ اس وقت بھی نبی تھے جبکہ حضرت آدم علیہ السلام کی صرف صورت تھی بلا روح کے اور روح کا تعلق جسم کے ساتھ قائم نہ ہوا تھا۔ (تحفۃ الاحوذی ص ۲۹۳/۴)

حضرت شاہ صاحبؒ کا ارشاد مشکلات القرآن ص ۷۴ میں اس طرح ہے:۔ صوفیہ جو "**وساطت فی النبوۃ**" کا ذکر کرتے ہیں غالباً اس سے مراد یہ ہے کہ حضور علیہ السلام کے ذریعے ایوانِ نبوت کا بند دروازہ کھولا گیا، اور جو کسی ایوان کا افتتاح کیا کرتا ہے وہی اسکی امامت وسیادت کا مستحق ہوا کرتا ہے اس سے اصطلاحِ اہلِ معقول ما بالذات اور ما بالعرض والی مراد نہیں ہے اور مذکورہ بالا حیثیت ہی سے آپ خاتم الانبیاء بھی ہیں، لہٰذا اسی کے مطابق حدیثِ عرباض بن ساریہ کی شرح بھی کرنی چاہئے، آیتِ احزاب کے تحت جو روایات نبوۃ سائر الانبیاء کے بارے میں ذکر کی گئی ہے، ان کا مطلب بھی یہی ہے کہ آپ کی نبوت سب پر مقدم ہے اور آپ فاتح بابِ نبوت ہیں واللہ اعلم، یہ ایسا ہی ہے جیسے حضور علیہ السلام آخرت میں فاتح بابِ شفاعت بھی ہوں گے اور آپ کے افتتاح کے بعد پھر سارے انبیاء علیہم السلام بھی اصالۃً اپنی امتوں کے واسطے شفاعت کریں گے، اس کی طرف حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے بھی اشارہ فرمایا ہے لہٰذا اور انبیاء کی نبوتیں بھی گو ان کے وجودِ عنصری پر مقدم تھیں مگر خاتم الانبیاء حضور اکرم ﷺ کی نبوۃ سب سے مقدم تھی اور اسی لئے آیتِ احزاب[1] میں آپ کو مقدم کیا گیا ہے اور اسی کی طرف حضرت عمرؓ کا اشارہ معلوم ہوتا ہے جیسا کہ مواہب میں وفات کے ذکر میں ہے۔ الخ

علامہ تقی الدین سبکیؒ کی تحقیق بھی یہی ہے کہ آں حضرت ﷺ کو عالمِ ارواح میں سب انبیاء سے قبل منصب نبوت سے سرفراز کر دیا گیا تھا اور اسی وقت انبیاء علیہم السلام سے آپ کیلئے ایمان ونصرت کا عہد بھی لے لیا گیا تھا تا کہ معلوم ہو جائے کہ آپ ﷺ کی رسالتِ عامہ ان کو بھی شامل ہے۔

اس آخر جزو میں علامہ سبکیؒ سے علامہ خفاجی نے اختلاف کیا ہے، کیونکہ وہ انبیاء علیہم السلام کے حق میں آپ ﷺ کا یہ علاقہ (نبی الانبیاء ہونے کا) تسلیم نہیں کرتے، اور کہتے ہیں کہ صرف تعظیم وتوقیر اور عظمت ونصرت کے عہد سے اتنا اہم علاقہ ثابت نہیں ہوتا، مگر جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہمارے اکابر میں سے حضرت شاہ صاحبؒ وغیرہ بھی حضور علیہ السلام کے علاقۂ مذکورہ کو بہ تشریحِ مذکور مانتے ہیں، البتہ حضرت نانوتویؒ نے اس سے ترقی کر کے **ما بالذات وما بالعرض** کا تعلق بھی ثابت کیا ہے جو حضرت شاہ صاحبؒ کے نزدیک محلِ تردد ہے، واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم

ہم نے اوپر کی تحقیقات اس لئے ذکر کی ہیں کہ ایسے اہم امور میں کوئی آخری رائے قائم کرنے سے قبل قرآن وسنت کی روشنی میں جمہور امت اور علماءِ سلف وخلف کے نظریات وآراء پر پوری طرح عبور کر لیا جائے۔ واللہ الموفق۔

---

[1] قوله تعالیٰ واذ اخذنا من النبیین میثاقهم ومنک ومن نوح وابراهیم وموسیٰ وعیسیٰ ابن مریم۔ ان میں پہلے نام لیا ہمارے نبی کا، حالانکہ عالمِ شہادت میں آپ ﷺ کا ظہور سب کے بعد ہوا ہے کیونکہ درجہ میں آپ سب سے پہلے ہیں، اور وجود بھی آپ کا عالمِ غیب میں سب سے مقدم ہے، کما ثبت فی الحدیث (فوائد عثمانی ص ۵۴۳)

بَابٌ اِذَا لَمْ يَجِدْ مَآءً وَّلَا تُرَابًا

(جب نہ پانی ملے اور نہ مٹی)

(۳۲۶) حَدَّثَنَا زَكَرِيَّا بْنُ يَحْيٰى قَالَ ثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ نُمَيْرٍ قَالَ ثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ اَبِيْهِ عَنْ عَآئِشَةَ اَنَّهَا اسْتَعَارَتْ مِنْ اَسْمَآءَ قِلَادَةً فَهَلَكَتْ فَبَعَثَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ رَجُلاً فَوَجَدَهَا فَاَدْرَكَتْهُمُ الصَّلٰوةُ وَلَيْسَ مَعَهُمْ مَآءٌ فَصَلُّوْا فَشَكَوْا ذٰلِكَ اِلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ. فَاَنْزَلَ اللّٰهُ اٰيَةَ التَّيَمُّمِ فَقَالَ اُسَيْدُ بْنُ حُضَيْرٍ لِعَآئِشَةَ ذٰلِكَ جَزَاكِ اللّٰهُ خَيْرًا فَوَاللّٰهِ مَا نَزَلَ بِكِ اَمْرٌ تَكْرَهِيْنَهُ اِلَّا جَعَلَ اللّٰهُ ذٰلِكِ لَكِ وَلِلْمُسْلِمِيْنَ فِيْهِ خَيْرًا.

ترجمہ: حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت اسماء سے ہار مانگ کر پہن لیا تھا وہ ہار گم ہوگیا، رسول اللہ ﷺ نے ایک آدمی کو اس کی تلاش کیلئے بھیجا اسے وہ مل گیا۔ پھر نماز کا وقت آپہنچا اور لوگوں کے پاس پانی نہیں تھا ان لوگوں نے نماز پڑھ لی اور رسول اللہ ﷺ سے اس کے متعلق آکر کہا، پس خداوند تعالیٰ نے تیمم کی آیت نازل فرمائی اس پر اُسید بن حضیر نے حضرتِ عائشہؓ سے کہا آپ کو اللہ بہترین بدلہ دے۔ واللہ جب بھی آپ کے ساتھ کوئی ایسی بات پیش آئی جس سے آپ کو تکلیف ہوئی تو اللہ تعالیٰ نے آپ کیلئے اور تمام مسلمانوں کیلئے اس میں خیر پیدا فرمادی۔

تشریح: پہلے بتایا گیا ہے کہ وضو وغسل کیلئے پاک پانی نہ ملے تو اس کا بدل پاک مٹی ہے اس سے تیمم کر کے نماز پڑھ سکتا ہے اس باب میں یہ بتلایا ہے کہ اگر کسی وقت پانی و مٹی دونوں میسر نہ ہوں، مثلاً کسی نجس جگہ میں قید ہو، تو کیا کرے؟ امام بخاریؒ نے یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ ایسی حالت میں بلا طہارت ہی نماز پڑھ لے اور اس کے بعد اس نماز کا اعادہ بھی ضروری نہیں ہے،

یہی مسلک امام احمد مزنی، سحنون و ابن المنذر کا بھی ہے، علامہ نوویؒ نے لکھا کہ دلیل کے لحاظ سے یہ اقوی الاقوال ہے، جس کی تائید حدیث الباب وغیرہ سے ہورہی ہے کیونکہ حضرت اسید بن حضیر وغیرہ صحابہ نے جو حضرتِ عائشہؓ کا ہار تلاش کرنے گئے تھے، بغیر طہارت ہی نماز پڑھی تھی اور حضور علیہ السلام نے ان کو نماز لوٹانے کا حکم نہیں دیا تھا اور مختار یہ ہے کہ قضاء امرِ جدید کے تحت واجب ہوتی ہے اور وہ پایا نہیں گیا، لہٰذا ایسی صورت میں قضاء کا وجوب نہ ہوگا، یہی مسلک مزنی کا دوسری ان سب نمازوں کے بارے میں بھی ہے جن کا وقتی وجوب کسی خلل وعذر کی حالت میں ہوا ہو کہ ان کا اعادہ واجب نہیں ہوگا، لیکن وجوبِ اعادہ کے قائل حضرات اس حدیث کا یہ جواب دے سکتے ہیں کہ اعادہ فوراً تو ضروری نہیں ہے، اور مختار قول پر وقتِ ضرورت تک بیانِ حکم کی تاخیر جائز ہے واللہ اعلم (اس لئے ممکن ہے کہ حضور علیہ السلام نے بعد کو قضا کا حکم فرمایا ہو) حنفیہ کی طرف سے بھی ایک جواب یہی دیا گیا کہ روایتِ مذکورہ میں عدم ذکرِ انکار سے، عدمِ انکار بالکلیہ لازم نہیں آتا، دوسرے یہ کہ حضور علیہ السلام سے **لاصلوۃ الا بطہور** (کوئی نماز بغیر طہارت نہیں ہوسکتی) مروی ہے، جو عدمِ جوازِ صلوٰۃ پر قطعی الدلالت ہے اور اس حدیث کے واقعہ میں صحابہؓ کے فعل میں جواز و عدمِ جواز دونوں کا احتمال ہے، لہٰذا اس کو صریح وقطعی ممانعتِ مذکورہ کے مقابلہ میں نہیں رکھ سکتے، اس لئے حنفیہ نے ممانعت کو ترجیح دی ہے۔

تیسرے حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ یہ تو صرف ایک جزئی واقعہ کا حال ہے جس کو عام حکم کیلئے دلیل نہیں بنا سکتے۔ بخلاف **لاصلوٰۃ بغیر طہور** کے کہ وہ ایک ضابطہ کلیہ ہے چوتھے یہ کہ فقدِ طہورین کی صورت بہت نادر ہے اور فقدانِ ماء کی صورت اکثر پیش آتی ہے، اس لئے نادر الوقوع چیز کو کثیر الوقوع پر قیاس کرنا موزوں نہیں۔ پانچویں یہ کہ ترکِ صلوٰۃ کیلئے حنفیہ کے پاس حضرت عمرؓ کا عمل دلیل ہے کہ آپ نے حالتِ جنابت میں پانی نہ ملنے کی وجہ سے نماز ترک کردی کیونکہ اس وقت تک تیمم کا حکم نازل نہیں ہوا تھا (اس روایت میں بھی

حضور علیہ السلام سے ان کے ترک پر کوئی نکیر ثابت نہیں ہے)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اس تفصیل کے بعد دیکھا جائے تو ان (قائلین اداء بغیر قضا) کے پاس نہ کوئی نص ہے نہ قیاس ہے (انوار المحمود ص ۱۳۷/۱، وفیض الباری ص ۴۰۰/۱)

تفصیل مذاہب: علامہ نوویؒ نے شرح مسلم کے باب التیمم شروع میں **فصلوا بغیر وضوء** کے تحت فاقد طہورین کے مسئلہ میں سلف وخلف کا اختلاف بتلایا اور پھر امام شافعیؒ کے چار اقوال ذکر کئے، جن میں صرف چوتھے قول کو مذہب مزنی بھی بتایا دوسرے ائمہ مجتہدین کے مذاہب کی صراحت نہیں کی، بلکہ امام مالکؒ کا مذہب تو ان اقوال کے ضمن میں بھی بیان نہیں ہوا، اس لئے لامع الدراری ص ۱۳۳/۱ میں یہ عبارت موہم درج ہوگئی ہے علامہ نووی سے نقل ہوا کہ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کے چار اقوال ہیں اور وہی علماء کے مذاہب بھی ہیں کہ ہر قول کے قائل ایک مذہب والے ہیں، کیونکہ پہلا اور دوسرا قول تو امام شافعی کے سوا کسی اور کا مذہب نہیں ہے تیسرا اور چوتھا قول ضرور حنفیہ وحنابلہ کا مذہب ہے۔

حافظ ابن حجرؒ نے چار مذاہب کی تفصیل لکھ کر علامہ نووی سے، بحوالہ شرح المہذب استحباب اداء ووجوب اعادہ کا قول شافعی نقل کیا، حالانکہ یہ قول دوسرے نمبر پر خود نووی شرح مسلم میں بھی موجود ہے۔

علامہ محقق عینیؒ نے علامہ نووی سے چار اقوال نقل کر کے پھر ابن بطال مالکیؒ کے حوالہ سے امام مالک کا صحیح مذہب نقل کیا، جس کو علامہ ابن عبدالبر نے غیر صحیح قرار دیا، اس کی وضاحت ہم نقل مذاہب کے بعد کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ وبہ نستعین

مسلک حنفی: بغیر طہارت نماز پڑھنا چونکہ حرام ہے اس لئے فاقد طہورین حقیقی نماز ادا نہیں کر سکتا، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ امام مالک وامام ابوحنیفہ دونوں اس حالت میں نماز کو منع فرماتے ہیں، پھر یہ فرق ہے کہ امام صاحب اور ان کے اصحاب کے نزدیک قادر ہونے پر اس نماز کی قضا ضرور ہوگی، اور یہی مذہب ثوری واوزاعی کا بھی ہے امام مالک کے نزدیک قضا نہیں ہے۔

امام صاحب کا پہلا قول مطلقاً ترک صلوٰۃ تھا جیسا کہ حافظ نے لکھا، مگر بعد کو آپ نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع فرمالیا، کہ فقد طہورین کے وقت احترام وقت نماز کیلئے ظاہری[1] تشبہ نماز والوں کا اختیار کرنا واجب ہے، جس طرح حج فاسد ہو جائے تو تشبہ بالحاج ضروری ہوتا ہے اور جس طرح یوم رمضان کے کسی حصہ میں حیض والی پاک ہو جائے، کافر اسلام لائے، یا بچہ بالغ ہو جائے تو وہ اس دن کے باقی حصہ میں احترام رمضان کیلئے تشبہ بالصائمین کریں گے۔ اسی طرح یہاں نماز میں بھی تشبہ لیا گیا ہے۔

اسی پر فتویٰ ہے اور امام صاحب کا رجوع بھی تشبہ کی طرف ثابت ہو چکا ہے کمافی الفیض (بذل ص ۱۹۰/۱ وفتح الملہم ص ۳۸۷/۱ اس موقع پر فتح الملہم میں تشبہ کے نظائر ودلائل بھی احادیث وآثار سے پیش کئے ہیں۔

صدقہ مالِ حرام سے

حدیث میں **لا تقبل صلوٰۃ بغیر طهور ولا صدقة من غلول** (بغیر طہارت کے نماز قبول نہیں ہوتی اور مال حرام سے صدقہ قبول نہیں ہوتا) یہاں دوسرے جزو پر بحث کرتے ہوئے ایک بہت ضروری کام کا مسئلہ آ گیا ہے، اس لئے اس کو فتح الملہم ص ۳۸۸/۱ سے نقل کیا جاتا ہے، یہ مسئلہ مشہور ہے کہ اگر کسی طرح سے حرام مال آ جائے تو اس کو صدقہ کر دینا چاہئے، حالانکہ یہاں اس کی عدم قبولیت کا ذکر ہوا ہے، اس کا حل یہ ہے کہ جب کسی مال کا مالک یا وارث معلوم ہو تو اس کیلئے پہلا حکم شرعی یہ ہے کہ مالک یا وارث کو واپس کیا جائے اگر

---

[1] خشک جگہ ہو تو رکوع وسجدہ کرے گا ورنہ اشارہ کرے گا اور قرأت بالکل نہ کرے گا، خواہ حدث اصغر ہو یا حدث اکبر، نہ نماز کی نیت ہی کریگا (بذل المجہود ص ۱۹۰/۱) حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ تشبہ صرف رکوع وسجدہ میں ہوگا۔ ''مؤلف''

ایسا ممکن نہ ہوتو صدقہ کردیا جائے اور اس کا ثواب اس مالک ووارث ہی کو ملے گا، اور قبولیت بھی ان ہی کیلئے ہوگی، اس کیلئے نہیں جو غیر شرعی طور سے مالک ہوگیا ہے دوسری صورت یہ ہے کہ مالک ووارث معلوم نہیں تو اس وقت بھی اس ناجائز قابض کو صدقہ کرنے ہی کا حکم ہے، اور جب اس کو صدقہ کرنے کا حکم ہے تو پھر اس کے قبول نہ ہونے کی وجہ نہیں، کذا فی شرح المشکوٰۃ

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ بدائع الفوائد میں حافظ ابن قیم نے تصریح کی ہے کہ اگر صدقہ کرنا کسی پر واجب ہے تو صدقہ کرنے پر اس کو ضرور ثواب ملے گا۔ اُبی نے کہا:۔ ہاں! مالِ حرام کا صدقہ کردینا سب سے بہتر صورت ہے کیونکہ اس کی جان مالِ حرام کے وبال سے نکل گئی۔

اس تفصیل سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ مالِ حرام کے صدقہ میں مالک وغاصب دونوں کیلئے فوائد ہیں مثلاً یہ کہ غاصب اس کو اپنے اوپر صرف کرکے وبال وعذاب کا مستحق ہوگا، اس سے بچ گیا، خدا کے حکم کی تعمیل میں صدقہ کردیا تو اس تعمیل کا اجر حاصل کیا، صدقہ کرنے کیلئے جس طرح واسطہ وسبب بننے والے کو بھی اجر ملا کرتا ہے، وہ بھی اس کو ملے گا، مالک کو بھی اجرِ اخروی حاصل ہوا ورنہ ممکن تھا وہ مال اس کے پاس رہتا تو غیر شرعی طور سے صرف کرتا اور اجر سے محروم ہونے کے ساتھ گنہگار بھی ہوتا وغیرہ، یہ لکھنے کے بعد معارف السنن ص ۳۴/۱ میں بھی حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے اسی کے قریب پائی۔ وللہ الحمد۔

مسلک امام مالکؒ: فرمایا کہ فاقدِ طہورین نہ وقت پر نماز ادا کرے گا، نہ بعد کو اس کی قضا کرے گا جیسا کہ ''العارضۃ'' للقاضی ابی بکر بن العربی میں ہے (معارف السنن ص ۳۱/۱)

ابن بطال مالکی نے کہا:۔ حائضہ پر قیاس کرتے ہوئے صحیح مذہب امام مالکؒ کا یہ ہے کہ فاقدِ طہورین نماز نہ پڑھے گا، اور اس پر اعادہ بھی نہیں ہے، علامہ ابوعمر ابن عبدالبر مالکی نے کہا کہ ابن خواز منداد نے کہا: صحیح مذہب امام مالکؒ کا یہ ہے کہ جو شخص پانی اور مٹی دونوں پر قادر نہ ہوتا آنکہ وقتِ نماز بھی نکل جائے تو ایسا شخص نماز نہ پڑھے گا اور اس پر کوئی مطالبہ بھی نہ رہے گا، اسی بات کو مدنی حضرات نے بھی امام مالک سے روایت کیا ہے اور یہی صحیح ہے۔

ابوعمر ابن عبدالبر مالکی کا اختلاف

کہا کہ میں تو اس مسلک کی نسبت کو امام مالک کی طرف صحیح ماننے کو تیار نہیں ہوں، جبکہ اس کے خلاف جمہورِ سلف عامۃ الفقہاء اور ایک جماعت مالکیین کی ہے شاید اس مسلک کو نقل کرنے والے نے امام مالک کی اس روایت پر قیاس کرکے نسبت کردی ہے کہ حاکم اگر کسی کے ہاتھ باندھ کر قید کردے اور وہ نماز نہ پڑھ سکے تا آنکہ نماز کا وقت نکل جائے تو اس کے ذمہ اعادہ نہیں ہے، پھر کہا کہ قیدی جس کے ہتھکڑیاں لگی ہوں اور مریض جس کو پانی دینے والا نہ ہو اور نہ وہ تیمم پر قادر ہو تو وہ نماز نہ پڑھے گا، اگرچہ وقت نکل جائے تا آنکہ وضو یا تیمم کی صورت میسر ہو،...... ابوعمر نے یہ بھی کہا کہ لیثاً اگر پانی و مٹی پر قادر نہ ہو تو وہ اسی حالت میں نماز پڑھے گا اور جب طہارت پر قادر ہوگا تو نماز لوٹائے گا۔ (عمدہ ص ۲/۱۶۴)

رائے مذکور پر نظر

اول تو امام مالک کی طرف صحیح نسبتِ مذکورہ کو رد کرنے کی کوئی معقول وجہ نہیں جبکہ اس مسلک کی روایت کرنے والے بہت سے ثقہ حضرات ہیں اور اگر انہوں نے قیاس سے ہی وہ بات منسوب کردی ہے تو وہ بھی غلط نہیں، پھر اس طرح کے مسائل اور بھی ملیں گے، جن میں امام مالکؒ کا مسلک جمہور سلف اور اکثر فقہاء کے خلاف ہے تو یہ بات بھی رد کی وجہ نہیں بن سکتی۔

اگرچہ امام مالکؒ نے امام اعظم ابوحنیفہؒ سے بہت زیادہ استفادہ کیا ہے، اور اسی لئے ان کی فقہ بھی کافی مضبوط ہے، پھر بھی ظاہر ہے کہ امام صاحب کے مدارکِ اجتہاد تک وہ نہیں پہنچ سکے ہیں اور شاید اسی فرقِ مراتب کے پیشِ نظر حضرت عبداللہ بن مبارکؒ سے جب

پوچھا گیا:۔ وضعت من رائے ابی حنیفة ولم تضع من رائے مالک؟ (آپ نے امام صاحب کا فقہی مسلک تو مدون کیا مگر امام مالک کا نہیں کیا اس کی وجہ کیا ہے؟) جواب میں فرمایا:۔لم ارہ علما (میں نے اس میں علم نہیں دیکھا) یعنی جس درجہ کا علم وتفقہ امام صاحب کے یہاں دیکھا وہ امام مالک کے یہاں نہیں پایا، اگر چہ علامہ ابن عبدالبرؒ نے اس روایت کو جامع بیان العلم وفضلہ ص ۲/۱۵۸ میں بہ سند نقل کر کے نا قابلِ التفات قرار دیا ہے، مگر ہمارے نزدیک اس کا صحیح محمل ہوسکتا ہے، جس سے دونوں ائمہ کبار کی شان میں فرق نہیں آتا۔ کیونکہ بقول امام شافعیؒ سارے علماء ومجتہدین ہی فقہ وتفقہ میں امام صاحبؒ کے عیال اور خوشہ چین ہیں اور امام مالکؒ تو امام صاحب کی خدمت میں ایک شاگرد وتلمیذ کی طرح بیٹھا کرتے تھے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

مسلک حنابلہ: امام احمد، مزنی، سحنون وابن المنذر کہتے ہیں کہ اُسی حالت (بغیر طہارت) میں نماز پڑھ لے اور پھر اسکی قضاء یا اعادہ نہیں ہے، اسی مسلک کو امام بخاری نے بھی اختیار کیا ہے،

مسلک شافعیہ: امام شافعیؒ سے چار اقوال مروی ہیں (۱) وجوبِ اداء مع وجوبِ قضاء اور یہ بقول نووی اصح الاقوال[1] ہے (۲) استحبابِ اداء مع وجوبِ قضاء (۳) وجوبِ اداء بغیر وجوبِ قضاء مثل قول امام احمد وغیرہ (۴) عدم اداء مع وجوبِ قضاء مثل قول امام اعظمؒ۔

حافظ ابن حجر وابن تیمیہ کے ارشاد پر نظر

حافظ نے لکھا کہ فاقدِ طہورین کیلئے وجوبِ صلوٰۃ (بغیر طہارت) کے قائل امام شافعی، امام احمد، جمہورِ محدثین اور اکثر اصحابِ مالک ہیں پھر وجوبِ اعادہ کے بارے میں ان کا اختلاف ہے، الخ (فتح ص ۱/۳۰۱)

حافظ ابن تیمیہؒ نے لکھا:۔ جنبی آدمی کسی پتھر سے بنے ہوئے مکان میں (جس میں مٹی نہ ہو) قید ہو، تو وہ استعمالِ ماء وتراب پر قدرت نہ ہونیکی وجہ سے بغیر وضو وتیمم ہی کے نماز ادا کرے گا۔

یہ جمہور کا مذہب ہے، اور یہ اصح القولین ہے، پھر اظہر القولین میں اس پر نماز کا اعادہ بھی نہیں ہے، لقوله تعالىٰ فاتقوا الله مااستطعتم ولقوله عليه السلام اذا امرتكم بامر فأتوا منه ما استطعتم، پھر یہ کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بندہ کو دو نمازوں کے اداء کرنے کا حکم نہیں کیا ہے، اور جب وہ نماز پڑھے تو اس میں صرف قراءۃِ واجبہ پڑھے گا، واللہ اعلم (فتاوی ابن تیمیہ ص ۱/۶۲)

یہاں پہلی بحث تو یہ ہے کہ جمہور کا لفظ جو حافظ ابن حجرؒ اور حافظ ابن تیمیہ نے استعمال کیا ہے، اس کی کیا حقیقت ہے، حافظ نے وجوبِ صلوٰۃ بغیر طہارت کو امام شافعی، امام احمد، جمہور محدثین واکثر اصحابِ مالک کا مذہب بتلایا، مگر یہ موافقت صرف آدھے مسئلہ میں ہے، دوسرے جزو میں اختلاف ہوگیا، جب امام شافعی وغیرہ وجوبِ اعادہ کے بھی قائل ہیں تو اتنے بہت سے موافقین گنانے کا کیا فائدہ ہوا۔؟ پھر امام شافعی کے اصح الاقوال میں جب وجوبِ اداء مع وجوبِ قضاء ہے تو کیا یہ اس اصلِ عظیم کے خلاف نہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بندہ کو ایک وقت کی دو نمازوں کا حکم نہیں کیا ہے، جس کو حافظ ابن تیمیہؒ نے اپنی دلیل بنایا ہے۔

معلوم ہوا کہ امام شافعی کے اصح الاقوال کے امام احمد کے مذہب سے موافق سمجھنا کسی طرح صحیح نہیں رہے دوسرے زیادہ غیر اصح اقوال تو ان میں سے کوئی امام احمد کے موافق ہے، کوئی حنفیہ کے، بلکہ وجوبِ قضاء کے تینوں قول حنفیہ کے موافق ہیں جن میں اصح الاقوال بھی ہے، امام مالک واصحاب کا مذہب غیر منقح ہے جیسا کہ ابن عبدالبر کا کلام گذر چکا۔ اس کے بعد جمہورِ محدثین کی بات رہی تو اربابِ صحاح میں سے صرف امام بخاری ونسائی نے فاقدِ طہورین کا باب باندھا ہے، امام بخاری نے جو طرز اپنے مسلک کی تائید میں اختیار کیا وہ سامنے ہے امام

---

[1] معارف السنن ص ۳۱ سطر ۲۰ میں وقال الشافعی کے تحت "وهو الذي يروى عنه المدنيون من اصحابه كما في الفتح" چھپ گیا، جس کا محل ابن العربی کے بعد ہے۔ تصحیح کرلی جائے۔ "مؤلف"

ونسائی نے پہلے یہی حدیث الباب ذکر کی ہے، پھر دوسری حدیث لائے کہ ایک شخص کو جنابت پیش آئی، اس نے نماز نہ پڑھی، نبی کریم ﷺ سے ذکر کیا تو آپؐ نے فرمایا: تم نے ٹھیک کیا، دوسرے کو جنابت پیش آئی اس نے تیمم کر کے نماز پڑھ لی اس نے بھی حضورؐ سے ذکر کیا تو آپؐ نے اس سے بھی یہی فرمایا کہ تم نے ٹھیک کیا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہؓ میں ایسے واقعات اس وقت عدمِ علم کی وجہ سے ہوئے، اور اسی لئے آپ نے تصویب فرمائی، یہاں پہلے آدمی کو حکمِ تیمم کا علم ہی نہ ہوا ہوگا، ورنہ ظاہر ہے وہ نماز ترک نہ کرتا، جس طرح حضرت عمرؓ کو جنابت پیش آئی اور آپ کو تیمم جنابت کا علم نہ تھا، آپ نے نماز نہ پڑھی آپ کے ساتھی عمار کو نفسِ جوازِ تیمم للجنب کا تو علم تھا مگر طریقہ معلوم نہ تھا اس لئے زمین پر لوٹ لئے کہ سارے بدن کو مٹی لگ جائے حضور علیہ السلام کے پاس آ کر بیان کیا تو آپ نے فرمایا کہ صرف منہ اور ہاتھوں کا مسح کافی تھا اور حضرت عمرؓ کو لاعلمی کے سبب معذور سمجھا اور ترکِ صلوٰۃ پر کوئی تنبیہ نہ فرمائی، اسی سے یہ مسئلہ نکل آتا ہے کہ جس طرح حضرت عمرؓ نے فاقد طہورینؔ[1] ہونے کی حالت میں ترکِ صلوٰۃ کیا اور حضور نے سکوت فرمایا، اس لئے حنفیہ کا مذہب سب سے زیادہ قوی ہے کہ احترامِ وقت کیلئے تو صرف تشبہ کرلے اور پانی یا مٹی ملنے پر نماز کی قضا کرے، امام بخاری ونسائی کے علاوہ امام مسلم ترمذی وابن ماجہ وموطأ امام مالک میں فاقد طہورین کیلئے کوئی باب نہیں، مسندِ احمد میں باب وجوب الصلوٰۃ عند عدم الماء والتراب کے تحت یہی حدیث الباب بلفظ فصلوا بغیر وضوء روایت کی ہے، اس موقع پر صاحب بلوغ الامانی نے وجوبِ صلوٰۃ بغیر طہارت کو جماعتِ محققین کا مذہب بتلایا ہے، اس کے بعد فتح الباری کی عبارت بالا نقل کر دی ہے۔ (۲/۱۹۵)

ابن حزم کی تحقیق: آپ نے بھی حنابلہ کا مسلک اختیار کیا ہے، بلکہ یہ ترقی کی ہے کہ نماز کا اعادہ نہیں کرے گا اگر چہ وقت کے اندر ہی اس کو پانی مل بھی جائے، معلوم نہیں کہ حنابلہ بھی اس کے قائل ہیں یا نہیں، کہیں تصریح نہیں دیکھی، دوسرے انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کی طرف یہ بات بھی منسوب کی ہے کہ فاقد طہورین اگر تیمم پر قادر ہو جائے تو تیمم کر کے نماز پڑھے گا، پھر جب اسے پانی ملے گا تو نماز کا اعادہ کرلے گا، غالباً یہ نسبت صحیح نہیں، کیونکہ تیمم پر قدرت ہونے کی صورت میں جو نمازیں ادا ہوتی ہیں، ان نمازوں کا پانی ملنے پر اعادہ کرنے کی بظاہر کوئی وجہ نہیں ہے نہ ایسی صراحت دیکھی گئی واللہ تعالیٰ اعلم۔ یہ اس لئے لکھا گیا کہ ابن حزم ودوسرے مذاہب کو گرانے کیلئے زائد باتیں بھی منسوب کر دینے کے عادی ہیں، شاید اس کیلئے وہ قوی سند کی ضرورت نہ سمجھتے ہونگے۔

حافظ ابن حزم نے اپنے مسلک کیلئے استدلال میں وہی آیت وحدیث ذکر کی ہے جو حافظ ابن تیمیہؒ نے لکھی ہے الخ ملاحظہ ہو المحلی ص ۲/۱۳۸: حافظ ابن تیمیہ نے صرف جمہور کا لفظ لکھا ہے، معلوم نہیں انہوں نے بھی جمہور محدثین مراد لیا ہے یا جمہور ائمہ: ہم نے اوپر دونوں کی حقیقت کھول دی ہے۔

جوابِ استدلال: جو آیت وحدیث اوپر استدلال میں پیش کی گئی ہیں ظاہر ہے کہ ان کا تعلق عام امور واحوال سے ہے، خاص احکام نماز سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہے، خصوصاً جبکہ نماز کے بارے میں خصوصی احکام بھی وارد ہو چکے ہیں، مثلاً مفتاح الصلوٰۃ الطہور (نماز کی کنجی طہارت ہے) مسلم وترمذی میں ہے لاتقبل صلوٰۃ بغیر طھور (بغیر طہارت کے کوئی نماز قبول نہیں ہوتی) علامہ نوویؒ نے لکھا کہ طہارت کے شرطِ صحتِ صلوٰۃ ہونے پر اجماع امت ہو چکا ہے، اور اس پر بھی اجماع امت ہے کہ پانی یا مٹی سے طہارت حاصل کئے بغیر نماز پڑھنا حرام ہے، پھر اگر جان بوجھ کر بے طہارت کے نماز پڑھے گا تو گنہگار ہوگا، اور ہمارے نزدیک کافر نہ ہوگا، البتہ امام ابوحنیفہؒ سے نقل ہے کہ وہ کافر ہو جائے گا، کہ اس نے ایک شعارِ دین کے ساتھ تلاعب کیا، یعنی بے وجہ نماز کا کھیل بنایا (نووی ص ۱۱۹/ ا مطبوعہ انصاری دہلی)

---

[1] فاقد طہورین اس لئے کہ پانی غسل کیلئے نہ تھا اور مٹی سے جنابت کا تیمم معلوم نہ تھا اس لئے وہ بھی بمنزلۂ عدم تھی جس طرح امام بخاری وغیرہ نے حضرت اسید وغیرہ ہار تلاش کرنے والوں کو فاقد طہورین قرار دیا ہے۔

مقام حیرت: علامہ نووی شافعیؒ سے حیرت ہے کہ امام شافعیؒ کے اقوال میں سے اصح اقوال عندالاصحاب وجوب اداء ووجوب قضاء والاقوال قرار دیا ہے، لیکن دلیل کے لحاظ سے اقوی الاقوال وجوب اداء مع عدم وجوب قضا والے قول کو بتلایا ہے اور انہوں نے بھی دلیل **قولہ علیہ السلام اذا امرتکم بامر فافعلوا منہ ما استطعتم** لکھی ہے، حالانکہ کسی کام کو حسبِ استطاعت انجام دینا الگ بات ہے اور اس کو بلاشرائط وارکان ادا کرنا دوسری چیز ہے یہ بھی لکھا کہ اعادہ کا حکم امر جدید کے ذریعہ مانا جاسکتا ہے، جو معدوم ہے (نووی ص۱۱۹/۱) ظاہر ہے جب عدمِ شرطِ طہارت کے سبب پہلی نماز کی صحت ہی نہ ہوئی اور وہ کالعدم ہے، تو حکمِ اعادہ کی ضرورت کیا ہے؟ ابھی تو حکمِ اول ہی کا امتثال نہیں ہوا ہے، اور نماز کا وجوب ذمہ پر سے ساقط نہیں ہوا ہے لہذا جس طرح اور نمازوں کی وقت پر ادا نہ کرنے کی صورت میں قضا کرنی پڑتی ہے یہاں بھی ہوگی۔

ایسا معلوم ہوتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم کہ حافظ ابن حجر کی طرح علامہ نووی بھی مسلکِ شافعی کی طرف سے زیادہ مطمئن نہیں تھے۔ ورنہ وہ ان کے اصح الاقوال کے مقابلہ میں غیر اصح الاقوال کو اقوی الاقوال دلیلاً نہ کہتے۔

تتمۂ بحث: شاید بحث کا حق پورا ہو چکا، اب ہم ایک اور بات اربابِ تحقیق کے غور و تامل کیلئے لکھتے ہیں محدثِ محقق ابوداؤد نے پہلے یہی حدیث الباب لکھی ہے پھر دوسری حدیث ابنِ عباس سے لائے ہیں کہ حضرت عائشہؓ کا ہار کھویا گیا، تو لوگ رک گئے اور ہار کی تلاش ہوئی خوب صبح ہوگئی، اور اس مقام پر پانی بھی نہ تھا تو حکمِ تیمم آ گیا۔ مسلمان حضور علیہ السلام کے ساتھ اٹھے اور نماز کیلئے تیمم کیا بظاہر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ہار تلاش کرنے والے اسید بن حضیر وغیرہ نے بھی سب مسلمانوں کے ساتھ اب تیمم کر کے نماز پڑھی ہوگی، اور جو نماز انہوں نے دورانِ تلاش میں بغیر وضو کے پڑھی تھی اس کو کالعدم سمجھا ہوگا۔

اگرچہ احتمال وہ بھی ہے کہ حضرت اسید وغیرہ نے بعد کو نماز کی قضا کی ہوگی۔ اور عدمِ ذکر سے عدم لازم نہیں ہوتا مگر دوسرا احتمال یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس روز نمازِ فجر آخر وقت میں ہوئی ہوگی، جب سب پریشان ہو چکے اور خطرہ ہوگیا تھا کہ پانی نہ ملنے کی وجہ سے نماز قضا ہوجائے گی، اس آخر وقتِ نماز تک اسید وغیرہ بھی واپس ہو چکے ہونگے جنہوں نے سفر کی وجہ سے اول وقت یا معمول کے مطابق اول یا درمیانی وقت میں نماز بلاوضو پڑھ لی تھی، واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔ آخر میں ہم حضرت شاہ صاحبؒ کا مختصر فیصلہ کن جملہ پھر نقل کرتے ہیں کہ قائلین جوازِ صلوٰۃ فاقد الطہورین کے پاس نہ نصِ صریح ہے نہ قیاس صحیح۔

بَابُ التَّيَمُّمِ فِي الْحَضَرِ اِذَا لَمْ يَجِدِ الْمَآءَ وَخَافَ فَوْتَ الصَّلٰوةِ وبِه قَالَ عَطَآءٌ وَّقَالَ الْحَسَنُ فِي الْمَرِيضِ عِنْدَهُ الْمَآءُ وَلَا يَجِدُ مَنْ يُّنَاوِلُهُ يَتَيَمَّمُ وَاَقْبَلَ ابْنُ عُمَرَ مِنْ اَرْضِهٖ بِالْجُرُفِ فَحَضَرَتِ الْعَصْرُ بِمَرْبَدِ النَّعَمِ فَصَلّٰى ثُمَّ دَخَلَ الْمَدِيْنَةَ وَ الشَّمْسُ مُرْتَفِعَةٌ فَلَمْ يُعِدْ

(قیام کی حالت میں جب پانی نہ پائے اور نماز کے فوت ہوجانے کا خوف ہو (تو تیمم) کرنے کا بیان، اور عطاؒ اسی کے قائل ہیں۔ حسن بصریؒ نے اس مریض کے متعلق جس کے پاس پانی ہو (مگر خود اتنی طاقت نہ رکھتا ہو، کہ اٹھ کر پانی لے) اور وہ ایسے آدمی کو (بھی) نہ پائے جو اسے پانی دے یہ کہا ہے کہ وہ تیمم کرلے، ابن عمرؓ اپنی زمین سے جو (مقام) جرف میں تھی آئے اور عصر کا وقت مربد النعم اونٹوں کے باڑے میں) ہوگیا، تو انہوں نے (تیمم کر کے) نماز پڑھ لی، پھر مدینہ میں ایسے وقت پہنچ گئے کہ آفتاب بلند تھا اور (نماز کا) اعادہ نہیں کیا۔)

(۳۲۷) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ قَالَ ثَنَا اللَّيْثُ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ رَبِيْعَةَ عَنِ الْاَعْرَجِ قَالَ سَمِعْتُ عُمَيْرًا مَّوْلٰى ابْنِ عَبَّاسٍؓ قَالَ اَقْبَلْتُ اَنَا وَعَبْدُ اللّٰهِ بْنُ يَسَارٍ مَّوْلٰى مَيْمُوْنَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ حَتّٰى دَخَلْنَا عَلٰى اَبِي جُهَيْمِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ الصِّمَّةِ الْاَنْصَارِيِّ فَقَالَ اَبُوْ جُهَيْمٍ اَقْبَلَ النَّبِيُّ ﷺ مِنْ نَّحْوِ بِئْرِ جَمَلٍ فَلَقِيَهٗ رَجُلٌ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ

فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ حَتّٰى اَقْبَلَ عَلَى الْجِدَارِ فَمَسَحَ بِوَجْهِهٖ وَيَدَيْهِ ثُمَّ رَدَّ عَلَيْهِ السَّلَامَ.

ترجمہ: حضرت ابن عباسؓ کے آزاد کردہ غلام عمیر روایت کرتے ہیں، کہ میں اور عبداللہ بن یسار (حضرت میمونہؓ زوجۂ نبی کریم ﷺ کے آزادشدہ غلام، ابوجہیم بن حارث بن صمہ انصاری کے پاس گئے، ابوجہیم نے کہا کہ نبی ﷺ بیر جمل کی طرف سے تشریف لا رہے تھے، آپ کو ایک شخص مل گیا، اس نے آپ کو سلام کیا نبی کریم ﷺ نے اسے جواب نہیں دیا، بلکہ آپ دیوار کی طرف متوجہ ہوئے اور اس سے اپنے منہ اور ہاتھوں کا مسح فرمایا:۔ پھر اس کے سلام کا جواب دیا۔

تشریح: آیتِ تیمم میں چونکہ سفر کی قید ہے، اس لئے اب یہ بتلانا مقصود ہے کہ پانی نہ ملنے کی صورت میں بحالتِ حضر بھی تیمم جائز ہے، یہ جوازِ تیمم تو سب ائمہ کے نزدیک ہے صرف امام ابو یوسف وزفر سے یہ منقول ہے کہ حالتِ غیر سفر میں نماز تیمم سے درست نہ ہوگی، لہٰذا جب تک پانی نہ ملے، نماز نہ پڑھے گا (فتح الباری ص ۱/۳۰۲) لیکن امام ابو یوسفؒ سے دوسرا قول جواز کا بھی نقل ہوا ہے علامہ عینی نے شرح الاقطع کے حوالہ سے لکھا کہ امام اعظم وامام ابو یوسفؒ آخر وقتِ نماز تک تیمم کو مؤخر کرنا ضروری قرار دیتے ہیں اگر اس وقت تک بھی پانی نہ ملے تو تیمم کر کے نماز پڑھ لے گا۔ (عمدہ ص ۲/۱۶۵) اس سے معلوم ہوا کہ امام ابو یوسف کی طرف حافظ کا صرف ایک قول منسوب کرنا درست نہیں اور بظاہر جواز کا قول ہی راجح ہے اس لئے عینی نے عدمِ جواز کا قول نقل بھی نہیں کیا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

امامِ اعظم کا دوسرا قولِ مشہور یہ ہے کہ پانی ملنے کی امید ہو تو آخر وقت تک نماز کی تاخیر مستحب ہے، تاکہ نماز کی ادائیگی اکمل الطہارتین کے ذریعہ ہو سکے، امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر فوتِ وقت کا خوف ہو تو تیمم کر کے نماز پڑھ لے۔

علامہ عینی نے لکھا کہ اصل جوازِ تیمم ہی ہے خواہ پانی نہ ملنے کی صورت مصر میں پیش آئے یا باہر، کیونکہ نصوصِ شرعیہ میں حکم عام ہی ہے، اور یہی مذہب حضرت ابن عمر، عطاء، حسن، اور جمہور علماء کا ہے (عمدہ ص ۲/۱۶۵) امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ تیمم جائز ہے[۱] مگر نماز کا اعادہ ضروری ہوگا، کیونکہ حالتِ اقامت اور شہروں میں پانی کا دستیاب نہ ہونا نادر ہے، امام مالکؒ کا مذہب عدمِ اعادہ ہے ذکرہ ابن بطال المالکی (فتح الباری ص ۱/۳۰۲) عمدہ ص ۲/۱۶۵ میں امام مالک سے دو قول بحوالۂ مدونہ نقل کئے ہیں، امام بخاریؒ[۲] کا مذہب بھی جوازِ تیمم بشرطِ خوفِ فوتِ صلوٰۃ ہی معلوم ہوتا ہے، جیسا کہ ترجمہ سے ظاہر ہے۔

امام بخاریؒ نے حدیث ابی الجہیم سے اس طرح استدلال کیا کہ جب حضور اکرم ﷺ نے جوابِ سلام کا وقت فوت ہونے کا خیال فرما کر تیمم کر کے جواب دیا، تو اگر نماز کا وقت فوت ہونے کا ڈر ہو تو اس وقت بھی تیمم کر کے نماز درست ہوگی، جب ایک مستحب کی ادائیگی کے واسطے تیمم جائز ہوا تو اداءِ فرض کیلئے بدرجۂ اولیٰ جائز ہونا چاہئے۔

بحث ونظر: صحیح بخاری کی حدیث الباب میں ابوالجہیم کا قصہ بیان ہوا ہے، کیونکہ رجل سے مراد وہ خود ہیں چونکہ انہوں نے حضور علیہ السلام کو بحالتِ بول سلام عرض کیا تھا، جس کا جواب آپؐ نے تیمم کے بعد دیا، اس لئے اپنی نسبت بے موقع بات کو چھپا گئے لیکن یہاں بخاری کی روایت میں صرف اتنا ہے کہ حضور بیر جمل کی طرف سے تشریف لا رہے تھے ایک شخص نے (مراد خود ابوالجہیم راویٔ حدیث ہیں) خدمت

---

[۱] کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ص ۱/۱۰۶ میں خروجِ وقت کے خوف سے بغیر تلاش پانی نہ ملنے پر امام شافعیؒ کے نزدیک تیمم سے نماز پڑھنے کا حکم حرمتِ وقت کی وجہ سے لکھا ہے اور اس صورت میں اگر وہ جگہ محلِ طلبِ ماء تھی تو اعادہ واجب ہوگا ورنہ نہیں، آگے محلِ طلب کی تفصیل ہے، لامع الدراری ص ۱/۱۳۴ میں ائمۂ ثلاثہ کے مذاہب کی تفصیل اس طرح ہے: اعادہ کے بارے میں امام احمد کے دو قول ہیں، کمافی المغنی، اور راجح قول امام مالک کا عدمِ اعادہ ہے، امام شافعی وجوبِ اعادہ کے قائل ہیں، قسطلانی نے کہا: حضر میں تیمم کرنے پر امام مالک کا مذہب تو عدمِ وجوبِ اعادہ کا ہے لیکن امام شافعیؒ نے اس کو اس عذر کے ندرت کی وجہ سے واجب کہا ہے۔"

[۲] امام بخاری نے عطاء کا مذہب اعادہ کا کسی نے نہیں لکھا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس بارے میں حنفیہ ومالکیہ کے ساتھ ہیں، اس لئے کرمانی کا "وبقول عطاء قال الشافعی" لکھنا جیسا کہ عمدہ ص ۲/۱۶۵ میں نقل ہے، بالاطلاق درست نہیں معلوم ہوتا۔ واللہ تعالیٰ اعلم "مؤلف"

مبارک میں سلام عرض کیا، آپؐ نے جواب نہ دیا پھر تیمم فرما کر جوابِ سلام دیا۔ رجل سے مراد ابوالجہیم ہیں اس کی تعیین وتبیین امام شافعیؒ کی روایت سے ہوئی ہے جو آپ نے اسی حدیث کی بہ طریق ابی الحویرث عن الاعرج کی ہے جیسا کہ فتح الباری ص ۳۰۲/۱۱ اور عمدہ ص ۲/۱۶۷ میں ہے (عمدہ میں یہ حدیث پوری نقل کر دی ہے)۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس موقع پر جوابِ سلام نہ دینے کے تمام طرق وروایت کو پیش کر کے محققانہ تبصرہ کیا اور یہ بھی واضح کیا کہ ان تمام روایات کے اندر دو آدمیوں کے قصے بیان ہوئے ہیں یا تین کے وغیرہ ہم وہ سب ارشادات نقل کرتے ہیں۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی محدثانہ تحقیق

فرمایا:۔ بظاہر ان سب روایات میں تین آدمیوں کے واقعات ذکر ہوئے ہیں، ابوالجہیم کے ایک شخص کے جس کا نام ذکر نہیں ہوا، اور مہاجر بن قنفذ کے، لیکن حقیقت میں ان سب روایات کا تعلق صرف دو آدمیوں سے ہے، ایک ابوالجہیم اور دوسرے مہاجر یا رجل مبہم سے مراد ابوالجہیم ہی ہیں یہ بھی حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ مجھے یہ یقین معلوم ہے کہ ابوالجہیم یا رجل کے قصہ میں جو سلام حضورِ اکرم ﷺ پر پیش کیا گیا ہے، وہ بحالتِ بول کیا گیا ہے اور اسی لئے حضورؐ نے جواب نہیں دیا کیونکہ ایسے وقت میں خدا کا نام لینا ناپسند کیا گیا ہے، بلکہ بات کرنا بھی نامناسب ہوتا ہے، اس کی دلیل روایتِ ابی داؤد وترمذی ہے، جس میں بحالتِ بول سلام کی تصریح ہے اور یہ قصہ ابوجہیم ہی کا ہے، اسی طرح دوسرا قصہ میرے نزدیک مہاجر بن قنفذ کا ہے، اس میں بھی بحالتِ بول ہی سلام کا ذکر ہے جس کا جواب حضورؐ نے وضو کے بعد دیا ہے۔ (نسائی و) ابوداؤد میں مہاجر کی حدیث میں بھی وھو یبول ہے، امام طحاوی نے وھو یتوضا روایت کیا ہے لیکن صحیح وہی ہے جو ابوداؤد (ونسائی) میں ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ مجھے یہ امر واضح ہو چکا ہے کہ روایتِ ابی الجہیم وروایتِ ابن عمر دونوں میں ایک ہی قصہ ہے کہ رجل سے مراد وہی ہیں، اور سلام حالتِ بول میں ہوا ہے، البتہ حدیث ابی جہیم میں قصہ بیان کرتے ہوئے تقدیم وتاخیر ہو گئی ہے یعنی بیرِ جمل کی طرف سے حضورؐ کی تشریف آوری بول سے فراغت وسلام کے بعد ہوئی ہے کہ حالتِ بول ہی میں سلام کر چکے تھے، آپؐ نے تیمم کے بعد ان کو جوابِ سلام دیا ہے اور حدیثِ مہاجر میں دوسرا قصہ ہے، لہٰذا صرف دو قصے تھے جو رواۃ وروایات وطرق کے اختلافات سے بہت سے قصے معلوم ہونے لگے۔

العرف الشذی ومعارف السنن کا ذکر

تقریباً یہی بات اختصار کے ساتھ حضرت شاہ صاحبؒ نے دارالعلوم دیوبند کے درسِ ترمذی شریف میں بھی فرمائی تھی جو العرف الشذی ص ۵۵ میں مذکور ہے، وہاں حضرتؒ نے فرمایا تھا کہ دیکھا جائے یہ واقعہ اور صحیحین کا روایت کردہ واقعہ ایک ہی ہے یا دو ہیں، اگر ایک ہے تو دونوں کی حدیثوں میں توفیق دیں گے اس طرح کی حدیثِ ابی جہیم میں تقدیم وتاخیر مان لیں گے، یعنی حضورؐ کے بیرِ جمل کی طرف سے تشریف لانے کا ذکر مقدم کر دیا حالانکہ وہ ان کے سلام کرنے سے مؤخر تھا، دوسرا واقعہ مہاجر بن قنفذ کا ہے الخ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت شاہ صاحبؒ کی ابتدائی تحقیق بھی وہی تھی جس کو آپ نے آخری درسِ بخاری[1] شریف ڈابھیل میں مزید قوت ووثوق اور تفصیل وایضاح کے ساتھ بیان فرمایا اور حدیثِ ترمذی وحدیثِ صحیحین میں توفیق کو آپ نے پہلے بھی پسند فرمایا تھا اور بعد کو بھی، اس توفیق کی مستحسن صورتِ تقدیم وتاخیر کو تکلف وتجشم کے سلسلہ میں لے جانے کی وجہ ہم نہیں سمجھ سکے، جس کی تعبیر رفیقِ محترم علامہ محقق بنوری دام فیضہم نے معارف السنن ص ۱/۳۱۸

---

[1] فیض الباری ص ۱/۴۰۱ تا ص ۱/۴۰۳ میں اور حضرت مولانا عبدالقدیر صاحب دام فیضہم کی ضبط کردہ قلمی تقریر درسِ بخاری شریف حضرت شاہ صاحبؒ میں بھی اسی کے مطابق ہے جو راقم الحروف نے تحریر کی ہے حضرت شاہ صاحبؒ نے قلمی حواشی آثار السنن ص ۲۴ جابر بن عبداللہ کی روایت ابن ماجہ سلام بحالتِ بول پر لکھا کہ ایسی ہی روایت ص ۱/۲۱۱ ام میں بھی ہے، اور حدیثِ جابر در بارۂ بول قبل القیض بعام طحاوی میں بھی ہے، پس وہ سب ایک ہی واقعہ کا ذکر ہے، متعدد واقعات کا نہیں ہے،

میں اختیار کی ہے دوسرے انہوں نے یہ بھی لکھا کہ" عمدۃ القاری ص ۱۶/۲ و ۱۶۸/۲ میں ذکر شدہ احادیث الباب وطرق ومخارج کے پیش نظر مجھے محقق ہوا کہ ابوجہیم کا واقعہ حدیث ابن عمر کے واقعہ سے الگ ہے اور شاید واقعۂ حدیث ابن عمرؓ ہی واقعۂ مہاجر بن قنفذ ہے، بلکہ وہاں اور بھی واقعات ہیں"

ظاہر ہے یہ دوسری بات بھی حضرت شاہ صاحبؒ کی تحقیق کے خلاف ہے کیونکہ حضرتؒ نے تو اس کے برعکس صرف دو قصے بتلائے اور ابوجہیم اور حدیث ابن عمرؓ کے واقعہ کو ایک بتلایا اور مہاجر کے واقعہ کو الگ دوسرا واقعہ قرار دیا، جس کو موصوف نے واقعۂ حدیث ابن عمر کے ساتھ متحد ظاہر کیا ہم نے یہاں اہل علم وتحقیق کے غور وفکر کے واسطے پوری بات نقل کر دی ہے۔ واللہ الموفق للصواب۔

قصۂ مہاجر بن قنفذ کے بارے میں چار روایات، اور ابوجہیم ورجل مبہم کے بارے میں بارہ روایات کا ذکر فیض الباری ص ۴۰۱/ ا میں آ گیا ہے، اسی طرح بہت سی روایات وطرق عمدہ ص ۷۰-۱۶/۲ میں بیان ہوئی ہیں، ان سب کو خاص ترتیب کے ساتھ یہاں پیش کرنے کا ارادہ تھا مگر طوالت کے خوف سے ترک کر دیا ہے۔

حدیث مہاجر کی تحقیق: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: اسکی روایت ابن ماجہ سے تو بحالت وضو سلام کرنیکا حال معلوم ہوتا ہے، جس سے اذکار کے واسطے بھی طہارت[1] کی شرطیت مفہوم ہوتی ہے اور اس سے امام طحاویؒ نے عدم وجوب تسمیہ قبل الوضو پر استدلال بھی کیا ہے اور ان پر ابن نجیم کا یہ اعتراض نہیں پڑتا کہ اس سے تو استحباب بھی ختم ہو جائے گا جو حنفیہ کا مسلک ہے اس لئے کہ امام طحاوی نے اس کا نسخ مانا ہے، یعنی پہلے اذکار کیلئے بھی طہارت واجب تھی ایک زمانہ تک اس کے بعد منسوخ ہوگئی اور جب وجوب منسوخ ہوا تو استحباب باقی رہ سکتا ہے، دوسری روایت ابوداؤد کی ہے جس میں سلام بحالت بول کا ذکر ہے، اس سے اتنا ہی ثابت ہوگا کہ ایسی حالت میں جواب نہ دیا جائے، جیسا کہ ابوجہیم ورجل مبہم والی احادیث سے بھی ثابت ہوتا ہے۔

اشکال وجواب: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ ایک اشکال اب یہ رہتا ہے کہ پانی کی موجودگی میں تیمم کا جواز کیسے ہوا؟ اس کا حل یہ ہے کہ جن امور کیلئے طہارت ووضو شرط نہیں ہے ان کیلئے باوجود پانی کے بھی تیمم درست ہے، جیسا کہ صاحب بحر محقق ابن نجیم کی تحقیق ہے، اگرچہ شامی نے اس کو رد کیا ہے، کیونکہ صاحب بحر کا درجہ شامی سے بہت بلند ہے اور اسی لئے میں صاحب بحر کی تحقیق مذکور کو صواب وراجح[2] سمجھتا ہوں۔

دوسرا اشکال وجواب

حدیث مہاجر سے ثابت ہوا بغیر طہارت ذکر اللہ کی شرعاً اجازت نہیں، حالانکہ دوسری حدیث عائشہؓ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور علیہ السلام ہر حالت میں ذکر اللہ فرماتے تھے، اور اسی لئے سب کے نزدیک بغیر وضو بھی ذکر الٰہی کی شرعاً اجازت ہے، اس کا حل یہ ہے کہ اول تو حدیث مہاجر میں بہت اضطراب ہے، تفصیل نصب الرایہ میں دیکھی جائے، اور عمدہ میں (ص ۱۶۸/۲ میں استنباط احکام کے تحت) لکھا کہ محقق ابن دقیق العید نے اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے اور بخاری ومسلم کی حدیث ابن عباسؓ کے معارض بھی کہا ہے، جس سے بغیر وضو کے ذکر اللہ وقراءۃ قرآن کی اجازت ثابت ہوتی ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اس کے مقابلہ میں مسند بزار کی حدیث[3] ابن عمر بھی بہ سند صحیح مروی ہے کہ ایک شخص حضور علیہ

---

[1] حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ شیخ تقی الدین بن دقیق العید کو بھی اس میں اشکال گذرا ہے کہ جب بغیر طہارت خدا کا نام نہ لیتے تھے تو لازم آتا ہے کہ...... ابتداء وضو میں بھی بسم اللہ نہ کہتے ہونگے، حالانکہ ایسا دقیق النظر نہ پہلے آیا نہ بعد کو امید ہے جواب وہی ہے کہ سلام بحالت بول تھا اور اس حالت میں جواب پسند نہیں کیا تھا۔

[2] بحالت جنابت حضور علیہ السلام کا تیمم فرما کر سونا مصنف ابن ابی شیبہ سے ثابت ہوا اس لئے بھی صاحب بحر کا قول صحیح تر ہے۔

[3] یہ حدیث بھی عمدۃ القاری کے ص ۱۶۸/۲ پر پہلی سطر میں ذکر ہوئی ہے، فیض الباری میں مضمون فرق سے درج ہوا ہے اسی طرح دوسرے تسامحات نقل وضبط کے عدم مراجعت اصول کی وجہ سے، دوسرے مواضع کی طرح یہاں بھی ہیں، نیز مطبعی اغلاط ہیں، ضرورت ہے کہ فیض الباری کی دوسری طباعت کسی نہایت اچھے متقن عالم محدث ومحقق کی نظر ثانی کے بعد کرائی جائے۔ واللہ الموفق

السلام کے پاس سے بحالتِ بول گذرا، آپؐ کوسلام کیا تو آپؐ نے جوابِ سلام دیا اور پھر بلا کر فرمایا:۔ میں نے اس خیال سے جواب دے دیا کہ تم کہو گے میں نے رسول اللہ ﷺ کو سلام کیا جواب نہیں دیا، لیکن آئندہ ایسی حالت میں مجھے دیکھو تو سلام نہ کرنا، اگر ایسا کرو گے تو میں جواب نہ دوں گا۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا اگر تمام روایات کا محور ایک ہی قصہ ہے یعنی سلام بحالتِ مشغولی بول کیا گیا تھا جیسا کہ میں نے تحقیق کے بعد واضح کیا ہے تو بغیر طہارت کراہتِ ذکر سے پیشاب کرنے کی حالت مراد ہوگی کہ ایسی حالت میں ذکر اللہ ناپسندیدہ ہے، اگر چہ طہارت کا لفظ عام بولا گیا ہے۔

تیسرا اشکال و جواب

اس سے حضور علیہ السلام کے قولی ارشاد کی توجیہ تو ہو جاتی ہے لیکن آپؐ کے فعل کی توجیہ نہ ہو سکی کہ آپؐ نے بول سے فراغت کے بعد بھی فوراً جواب کیوں نہ دیا اور بعد تیمم یا وضو ہی کے جواب کیوں دیا، اس کا حل یہ ہے کہ جس کراہت کا ذکر آپ نے فرمایا وہ کراہت فقہی یا شرعی نہ تھی بلکہ طبعی تھی۔

ذکی الحس مجلّٰی و مصفی طبائع کا احساس ایسے امور میں خاص ہوتا ہے کہ کسی بات سے ذرا سا بھی انقباض ہو یا انشراح میں کمی ہو تو وہ اس سے روحانی اذیت محسوس کرتی ہیں، پھر رسول اللہ ﷺ کی طبع مبارک تو ظاہر ہے نہایت اعلیٰ مراتبِ نزاہت و نظافت پر تھی۔ نیز یہاں دوسرا فرق بھی ہے فوراً فراغتِ بول کے بعد وقت اور کچھ دیر بعد کے وقت میں کیونکہ بول و براز جیسے امور سے فراغت کے بعد بھی کچھ دیر تک انقباضی وغیر انشراحی حالت موجود رہتی ہے، پھر جب کچھ وقت گذر جاتا ہے اور ان حالات کا تصور ذہول و نسیان کی نذر ہو جاتا ہے، تو وہ انقباضی وغیر انشراحی کیفیت بھی ختم ہو جاتی ہے، اس لئے حضور علیہ السلام کے وضو یا تیمم میں جو وقت گذرا وہ اگر چہ آپ کے ہمہ وقت با طہارت رہنے کے تعامل کے تحت تھا، مگر اس میں جو وقت گذرا اتنے میں وہ حالتِ بول کی انقباضی کیفیت بھی ختم ہوگئی اس طرح طبعی کراہت زائل ہو جانے پر آپؐ نے جوابِ سلام مرحمت فرمایا:۔ اس لئے حضور علیہ السلام کے فعل و عمل کے بارے میں جو اشکال تھا وہ بھی رفع ہو گیا۔ والحمد للہ اولا و آخرا

چوتھا اشکال و جواب

ترمذی کی حدیث میں ہے کہ حضور علیہ السلام اپنے تمام اوقات میں ذکر اللہ فرمایا کرتے تھے، اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ کو کسی حالت میں بھی ذکر اللہ کرنے سے ممانعت نہ تھی، دوسری روایت میں یہ بھی ہے کہ حضور علیہ السلام کو قراءۃ قرآن سے کوئی امر سوا جنابت کے مانع نہ ہوتا تھا، پھر یہاں جوابِ سلام نہ دینے کی وجہ کیا ہے؟ اس کا جواب امام طحاوی نے تو نسخ کا دیا ہے، دوسرا جواب ہے کہ استنجاء سے قبل و بعد کی کراہت میں فرق ہے، مولانا محمد مظہر شاہ صاحبؒ (تلمیذ شاہ اسحٰق صاحبؒ) سے منقول ہے کہ اگر غائط و بول کے لئے ابھی آیا ہو تو سلام کا جواب نہ دے اور مولانا گنگوہیؒ نے فرمایا کہ جواب دے جو فقہ کے مطابق ہے۔ ان دقائق امور پر نظر کی جائے تو ظاہر ہوگا کہ فقہی مسئلہ اور احادیث میں کوئی مخالفت نہیں ہے ہر حکم اپنے اپنے مرتبہ میں صحیح ہے۔

قوله ولا يجد من يناوله: حضرتؒ نے فرمایا کہ امام صاحب کے نزدیک چونکہ قدرت بالغیر معتبر نہیں اس لئے اگر دوسرا آدمی بیمار کو پانی دے بھی سکے یا وضو کرا سکے تب بھی اس کی وجہ سے وضو ضروری نہ ہوگا بلکہ تیمم کرنا جائز و درست ہوگا، البتہ صاحبین کے نزدیک یہی مسئلہ ہے جو امام بخاری نے اختیار کیا ہے کہ ان کے نزدیک قدرت دوسرے کی وجہ سے بھی معتبر ہے، اور تیمم جب ہی درست ہوگا کہ دوسرا آدمی بھی مدد نہ کر سکے۔

---

[1] راقم الحروف نے درسِ بخاری میں بعینہٖ یہی الفاظ حضرت شاہ صاحبؒ سے سنے تھے جو اسی وقت کے نوٹ کئے ہوئے محفوظ ہیں فیض الباری ص ۴۰۵/۱ میں جوابِ سلام بحالت استنجاء (کہ ڈھیلے یا پانی سے کرتے ہیں) اور بعد استنجاء سے تعبیر کیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم "مؤلف"

مِرْ بد:۔ باڑہ اونٹ وغیرہ کا، دوسرے معنی کھلیان، کھجور وغیرہ کا، جہاں رسیوں وغیرہ پر کھجوروں کے خوشے لٹکا کر سکھاتے ہیں،
بِئرُ جمل:۔ اس کنویں میں اونٹ گر گیا تھا، اس لئے یہ نام پڑ گیا تھا۔

بَابٌ هَلْ يَنْفُخُ فِيْ يَدَيْهِ بَعْدَ مَا يَضْرِبُ بِهِمَا الصَّعِيْدَ لِلتَيمُّمِ

(جب تیمّم کے لئے زمین پر ہاتھ مارے تو کیا ان کو پھونک کر مٹی جھاڑ دے؟)

(۳۲۸) حَدَّثَنَا آدمُ قَالَ ثَنَا شعْبَةُ قَالَ ثَنَا الْحَكَمُ عَنْ ذَرٍّعَنْ سَعِيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ اَبْزٰى عَنْ اَبِيْهِ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ اِلٰى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِؓ فَقَالَ اِنِّيْ اَجْنَبْتُ فَلَمْ اُصِبِ الْمَآءَ فَقَالَ عَمَّارُ بْنُ يَاسِرٍ لِعُمَرَبْنِ الْخَطَّابِؓ اَمَا تَذْكُرُ اَنَّا كُنَّا فِيْ سَفَرٍ اَنَا وَاَنْتَ فَاَجْنَبْنَا فَاَمَّا اَنْتَ فَلَمْ تُصَلِّ وَاَمَّا اَنَا فَتَمَعَّكْتُ فَصَلَّيْتُ فَذَكَرْتُ ذٰلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ اِنَّمَا كَانَ يَكْفِيْكَ هٰكَذَا فَضَرَبَ النَّبِيُّ ﷺ بِكَفَّيْهِ الْاَرْضَ وَنَفَخَ فِيْهِمَا ثُمَّ مَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهٗ وَكَفَّيْهِ.

ترجمہ: حضرت سعید بن عبدالرحمٰن بن ابزی اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا:۔ ایک شخص حضرت عمر بن خطابؓ کے پاس آیا اور کہا مجھے غسل کی ضرورت ہوگئی اور پانی مل نہ سکا تو عمار بن یاسر نے عمر بن خطاب سے کہا، کہ کیا آپ کو یاد نہیں ہم اور آپ سفر میں تھے اور حالتِ جنابت میں ہو گئے تھے، تو آپ نے تو نماز نہیں پڑھی اور میں (مٹی میں) لوٹ گیا اور نماز پڑھ لی۔ پھر میں نے نبی کریم ﷺ سے اس کو بیان کیا تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ تجھے صرف یہ کافی ہے (یہ کہہ) کر آپ نے اپنے دونوں ہاتھوں کو زمین پر مارا اور ان میں پھونک دیا، پھر ان سے اپنے منہ اور ہاتھوں پر مسح فرمالیا۔

تشریح: حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے تراجم میں لکھا کہ مٹی پر ہاتھ مار کر ان کو جھاڑنا اس وقت ہے کہ ہاتھوں پر مٹی زیادہ لگ جائے اور اس سے صورت بگڑتی ہو۔ (کیونکہ مثلہ، صورت بگاڑنا ممنوع ہے)

حضرت اقدس گنگوہیؒ نے فرمایا:۔ تیمّم چونکہ وضو کا قائم مقام ہے تو پانی کی طرح بظاہر سارے عضو پر مٹی پہنچانے کا بھی ضروری ہونا معلوم ہوتا تھا، تو امام بخاری نے اس کا ازالہ کیا اور بتلایا کہ مسح کا استیعاب تو ہونا چاہئے مگر مٹی سارے عضو پر لگانے میں استیعاب ضروری نہیں ورنہ حضور ہاتھ جھاڑ کر اس کو کم نہ کرتے۔ (لامع ص ۱/۱۳۶)

حنفیہ کے نزدیک تیمّم کا طریقہ

یہ ہے کہ جنسِ ارض پر دونوں ہاتھ مارے اور ان کو چہرہ پر پھیرے، پھر دوسری بار ہاتھ مارے، اور بائیں ہاتھ کی ہتھیلی داہنے ہاتھ کی ہتھیلی کی پشت پر رکھ کر چھوٹی تین انگلیوں اور آدھی ہتھیلی سے کہنی تک مسح کرے، پھر انگوٹھے اور پاس کی انگلی و ہتھیلی کے ذریعہ کہنی سے ہتھیلی کی انگلیوں تک مسح کرے، اس کے بعد داہنے ہاتھ سے بائیں ہاتھ کا مسح بھی اسی صورت سے کرے۔

تیمّم کے رکن دو ہیں، دوبار مٹی پر ہاتھ مارنا، اور پورے اعضاء کا مسح، شروط ۶ ہیں، (۱) پانی کا وجود نہ ہونا (یا کسی وجہ سے اس کے استعمال سے معذور ہونا)، (۲) نیت، (۳) مسح، (۴) تین یا زیادہ انگلیوں کے ذریعہ جنسِ ارض سے مسح کرنا، اس کا مطہر ہونا، کہا گیا کہ اسلام بھی شرط ہے۔
تیمّم کی سنتیں ۸ ہیں، (۱) بسم اللہ پڑھنا، (۲) دونوں ہتھیلیوں کو زمین پر مارنا، (۳) ہاتھ جھاڑنا، (۴) مسح میں اقبال و ادبار، (۵) جس طرح اوپر بیان ہوا، (۶) انگلیوں کو کھلا رکھنا، (۷) ترتیب، (۸) موالاۃ (انوار المحمود ص ۱/۱۳۶)

کتاب الفقہ ص۱۱۳/۱میں یہ اضافہ ہے:۔(۹) داڑھی اور انگلیوں کا خلال (۱۰) انگوٹھی کو حرکت دینا (جو مسح کے قائم مقام ہے) (۱۱) تیامن، (۱۲) مسواک کرنا، حنفیہ کے نزدیک تکرار مسح مکروہ ہے اور مالکیہ، شافعیہ، وحنابلہ کے یہاں بھی اسی طرح ہے۔

استیعاب کا مسئلہ: حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ چہرے اور ہاتھوں کا کہنیوں تک پورے اجزاء کا استیعاب مسح ضروری ہے یہی ظاہر روایت بھی ہے اور امام شافعیؒ وغیرہ بھی اسی کے قائل ہیں جیسا کہ نووی وزیلعی نے ذکر کیا ہے، علامہ زبیدی نے کہا:۔ حسن بن زیاد نے امام صاحبؒ سے روایت کی ہے کہ چہرہ اور ہاتھوں کے اکثر حصوں کا مسح کافی ہے کہ دفعاً للحرج اکثر کل کے قائم مقام ہوتا ہے اس روایت کی تصحیح بھی کی گئی ہے، لہٰذا انگلیوں کا خلال، کنگن وانگوٹھی کا نکالنا واجب نہ ہوگا لیکن ظاہر روایت اور مفتی بہ قول وصحیح تر استیعاب محل ہی ہے تاکہ بدل یعنی تیمم اصل (وضو) کے ساتھ ملحق ہو سکے اور اصل کی مخالفت سے بچ سکیں۔

لہٰذا انگوٹھی کا نکالنا اور انگلیوں کا خلال آنکھ کے اوپر ابروؤں کے نیچے کے حصہ کا اور رخسار وکان کے درمیان کے حصہ کا مسح بھی ضروری ہوگا انتہیٰ (امانی الاحبار ص۱۳۲/۲)

پہلے اشارہ ہو چکا کہ امام صاحب کے نزدیک انگوٹھی کو نکالنا ضروری نہیں بلکہ ہلا دینا ہی اس کا مسح ہے علامہ ابن رشد نے بدایۃ المجتہد ص۶۰/ا لکھا:۔ امام ابوحنیفہؒ، امام مالک وغیرہ کے نزدیک صرف مسح کافی ہے یہ ضروری نہیں کہ مٹی بھی تمام اعضاء جسم کو لگ جائے، ورنہ حضور علیہ السلام اپنے ہاتھوں سے مٹی نہ جھاڑتے لیکن امام شافعیؒ نے مٹی کا پورے اعضاء تیمم کو پہنچانا واجب قرار دیا ہے، علامہ ابوبکر جصاصؒ نے لکھا کہ مقصد شرع ہاتھوں کا مٹی پر رکھنا ہے، مٹی اٹھانا نہیں ہے، ورنہ ہاتھ جھٹکنا اور پھونک مارنا ثابت نہ ہوتا۔ (امانی ص۱۳۶/۲)

حدیث الباب میں جو حضرت عمر وعمار کا واقعہ مذکور ہے، میں کافی تتبع وتلاش کے باوجود نہ معلوم کر سکا کہ یہ کس وقت کا ہے، اسی واقعہ کی وجہ سے حضرت عمرؓ کی طرف منسوب ہوا کہ وہ جواز تیمم للجنب کے قائل نہیں تھے۔ صحیح بات آگے آئے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

بَابُ التَّيَمُّمِ لِلْوَجْهِ وَالْكَفَّيْنِ

(منہ اور ہاتھوں کے تیمم کا بیان)

(۳۲۹) حَدَّثَنَا حَجَّاجٌ قَالَ ثَنَا شُعْبَةُ قَالَ اَخْبَرَنِى الْحَكَمُ عَنْ ذَرٍّ عَنْ سَعِيْدِ بْنِ عَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ اَبْزٰى عَنْ اَبِيْهِ قَالَ عَمَّارٌ بِهٰذَا وَضَرَبَ شُعْبَةُ بِيَدَيْهِ الْاَرْضَ ثُمَّ اَدْنَاهُمَا مِنْ فِيْهِ ثُمَّ مَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهٗ وَكَفَّيْهِ وَقَالَ النَّضْرُ اَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ سَمِعْتُ ذَرًّا عَنِ ابْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ اَبْزٰى قَالَ الْحَكَمُ وَقَدْ سَمِعْتُهٗ مِنِ ابْنِ عَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ اَبْزٰى عَنْ اَبِيْهِ قَالَ عَمَّارٌ اَلصَّعِيْدُ الطَّيِّبُ وُضُوْءُ الْمُسْلِمِ يَكْفِيْهِ مِنَ الْمَاءِ.

ترجمہ: حضرت سعید بن عبدالرحمٰن بن ابزیٰ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ عمارؓ نے یہ (سب واقعہ) بیان کیا، اور شعبہ نے (جو راوی اس کے ہیں) دونوں ہاتھ زمین پر مارے، پھر انہیں اپنے منہ سے قریب کیا، اور اس سے اپنے منہ اور ہاتھوں کا مسح کیا اور نضر نے کہا کہ مجھ سے شعبہ نے اور شعبہ نے حکم سے روایت کیا، حکم نے کہا کہ میں نے ذر کو ابن عبدالرحمٰن سے بھی سنا۔ انہوں نے اپنے والد سے روایت کیا کہ عمار نے کہا:۔ پاک مٹی مسلم کیلئے وضو کا کام دے گی اور پانی سے بے نیاز رکھے گی (جب تک وہ نہ ملے)

(۳۳۰) حَدَّثَنَا سُلَيْمٰنُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ عَنْ ذَرٍّ عَنِ ابْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ اَبْزٰى عَنْ اَبِيْهِ اَنَّهٗ شَهِدَ عُمَرَ وَقَالَ لَهٗ عَمَّارٌ كُنَّا فِيْ سَرِيَّةٍ فَاَجْنَبْنَا وَقَالَ تَفَلَ فِيْهِمَا.

(۳۳۱) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ قَالَ اَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ عَنْ ذَرٍّ عَنِ ابْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ اَبْزٰی عَن اَبِيهِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ قَالَ قَالَ عَمَّارٌ لِعُمَرَ تَمَعَّكْتُ فَاَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ يَكْفِيكَ الْوَجْهُ وَالْكَفَّيْنِ.

(۳۳۲) حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ اِبْرَاهِيمَ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ عَنْ ذَرٍّ عَنِ ابْنِ عَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ اَبْزٰی عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ قَالَ شَهِدْتُ عُمَرَ قَالَ لَهُ عَمَّارٌ وَسَاقَ الْحَدِيْثَ.

(۳۳۳) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ ثَنَا غندر قَالَ ثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ عَنْ ابْنِ ذَرٍّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ اَبْزٰی عَنْ اَبِيهِ قَالَ عَمَّارٌ فَضَرَبَ النَّبِيُّ ﷺ بِيَدِهِ الْاَرْضَ فَمَسَحَ وَجْهَهُ وَ كَفَّيْهِ.

ترجمہ ۳۳۰: ابن عبدالرحمٰن بن ابزی اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ وہ حضرت عمرؓ کے پاس حاضر تھے، ان سے عمار نے کہا کہ ہم ایک سریہ میں گئے تھے کہ ہم کو غسل کی ضرورت ہوگئی اور (نفخ فیہما کی جگہ) تفصیل فیہما کہا۔

ترجمہ ۳۳۱: ابن عبدالرحمٰن بن ابزی، اپنے والد عبدالرحمٰن سے روایت کرتے ہیں، انہوں نے فرمایا کہ عمارؓ نے حضرت عمرؓ سے بیان کیا کہ میں (تیمم جنابت کیلئے زمین میں) لوٹ گیا، پھر نبی کریم ﷺ کے پاس حاضر ہوا تو آپ نے فرمایا کہ تمہیں منہ اور دونوں ہاتھوں کا مسح کرنا کافی تھا۔

ترجمہ ۳۳۲: ابن عبدالرحمٰن بن ابری، عبدالرحمٰن سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا کہ میں حضرت عمرؓ کے پاس حاضر ہوا اور باقی پوری حدیث بیان کی۔

ترجمہ ۳۳۳: ابن عبدالرحمٰن بن ابزی اپنے والد سے روایت کرتے ہیں، عمارؓ نے کہا کہ نبی کریم ﷺ نے اپنا ہاتھ زمین پر مار کر اپنے چہرے اور دونوں ہاتھوں کا مسح کیا تھا۔

تشریح: محقق عینیؒ نے فرمایا:۔ اس باب کی احادیث و آثار کا مطلب بھی وہی ہے جو اس سے پہلے باب کی حدیث کا تھا، فرق اتنا ہے کہ وہاں بہ طریق آدم عن شعبہ مرفوع روایت ذکر کی تھی، اور یہاں وہی بات امام بخاریؒ نے اپنے چھ مشائخ سے روایت کی ہے وہ سب بھی شعبہ ہی سے روایت کر رہے ہیں لیکن ان روایات میں سے تین موقوف ہیں اور تین مرفوع ہیں الخ (عمدہ ص ۲/۱۷۳)

حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا:۔ امام بخاریؒ کا مقصد ان سب اسانید مختلفہ کے یکجا جمع کرنے سے روایت عمار کا اضطراب دفع کرنا ہے کیونکہ ابوداؤد وغیرہ کتب حدیث کی مراجعت کے بعد روایاتِ عمار کا اضطراب بالکل واضح ہو جاتا ہے، امام بخاری نے کثرتِ طرق دکھلا کر یہ بتلانا چاہا کہ وجہ وکفین والی روایت، بہ نسبت دوسری روایاتِ عمار کے راجح ہے" حضرت شیخ الحدیث دامت فیوضہم نے ذیل میں لکھا:۔ امام طحاویؒ نے بھی شرح الآثار میں اضطراب کو نمایاں کیا ہے، محقق عینی نے امام طحاویؒ وغیرہ سے نقل کیا کہ عمار کی حدیث اضطراب کی وجہ سے حجت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی، کیونکہ کبھی تو وہ تیمم کو ہتھیلیوں تک بتاتے ہیں...... کہیں گٹوں تک، کبھی مونڈھوں تک، کبھی بغلوں تک، اسی لئے امام ترمذیؒ نے بھی لکھا کہ بعض اہلِ علم نے تیمم وجہ وکفین کے بارے میں حدیثِ عمار کو ضعیف قرار دیا ہے، کیونکہ ان سے مناکب و آباط کی بھی روایت مروی ہے ابن عربی نے کہا:۔ حدیث میں یہ بات عجیب و غریب ہے کہ ائمہ صحیح نے حدیث عمار پر اتفاق کرلیا، حالانکہ اس میں اضطراب اختلاف اور زیادتی ونقصان سب ہی کچھ ہے" اس کو نقل کر کے حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے یہ نقد بھی خوب کیا کہ ابن عربی کے دعوائے اتفاق پر تعجب اس سے بھی زیادہ ہے (لامع ص ۱/۱۳۶) کیونکہ ائمہ صحاح میں سے امام ترمذی و ابوداؤد وغیرہ بھی تو ہیں جو حدیثِ عمار کے ضعف واضطراب کی طرف اشارہ کر گئے ہیں، پھر صحیح پر اتفاق کیسے ہوگیا؟!

حدیثِ عمارؓ کی تخریج امام احمد، ابوداؤ دومنذری نے بھی کی ہے لیکن ابوداؤ دومنذری نے اس پر سکوت کیا۔ (تحفۃ الاحوذی ص۱۳۳/۱)

امام بخاریؒ نے اس باب میں دو باتوں کی طرف اشارہ کیا ہے، ایک تو حدیثِ عمار کے ذریعہ تیمم کیلئے ایک ہی ضربہ سے وجہ وکفین کا مسح کرنا، اور صرف کفین کا مسح کافی ہونا، دوسرے تیمم کا طہارت مطلقہ ہونا، جس کی طرف وقال الحسن الخ سے اشارہ کیا ہے، ان دونوں مسئلوں پر ہم کسی قدر تفصیلی روشنی ڈالتے ہیں وباللہ التوفیق:۔

بحث ونظر: امام ترمذی نے لکھا:۔ اس بارے میں حدیثِ عمار کے سوا حدیث عائشہؓ[۲] وابن عباس بھی ہیں عمار کی حدیث حسن صحیح ہے اور یہ قول بہت سے صحابہ کا ہے، جن میں عمار، ابن عباس ہیں، اور تابعین میں سے شعبی، عطاء ومکحول ہیں، یہ حضرات تیمم کو ایک ہی ضربہ وجہ وکفین کیلئے بتلاتے ہیں، یہی مذہب امام احمد واسحق کا ہے اور بعض اہل علم جن میں حضرت ابن عمر، جابر، ابراہیم وحسن ہیں، ایک ضربہ وجہ کیلئے اور دوسرا یدین کیلئے مرفقین تک بتلاتے ہیں، یہ مذہب سفیان ثوری، امام مالک، ابن مبارک، وامام شافعی، کا ہے (یہی قول امام ابوحنیفہ اور آپ کے اصحاب کا ہے)

امام شافعی رحمہ اللہ کے ارشادات

آپ نے اپنی کتاب الام ص۴۳/۱ (مطبوعہ ابناءِ سورتی بمبئی) میں باب کیف التیمم کے تحت اپنی سند سے حدیث مرفوع مسح وجہ و ذراعین کی روایت کی، پھر عقلی دلیل نقل کی کہ تیمم چونکہ وضو کے غسلِ وجہ ویدین کا بدل ہے اس لئے وضو ہی کی طرح مسح بھی ہونا چاہئے، اور اللہ تعالیٰ نے صرف ان دو کے مسح کا حکم فرما کر باقی اعضاءِ وضو وغسل کا حکم اٹھا دیا، پھر لکھا کہ تیمم میں ذراعین کا مسح مرفقین تک ضروری ہے اس کے بغیر درست نہ ہوگا۔ پھر اس کے بغیر بھی چارہ نہیں کہ وجہ کیلئے مٹی پر ہاتھ مارنا مستقل ہو اور ہاتھوں کیلئے دوبارہ ہو اس کے بغیر درست نہ ہوگا۔ الخ

یہ امام شافعیؒ کے ارشادات ہیں جو معاندین حنفیہ کے نزدیک بھی مسلم محدثِ اعظم ہیں اور بلند پایہ مجتہدین بھی ہیں۔

مسلک امام مالک رحمہ اللہ

موطاً میں **باب العمل فی التیمم** کے تحت حضرت ابن عمر کے دو اثر درج ہوئے ہیں اور دونوں میں **مسح الی المرفقین** کا ثبوت ہے

[۱] حدیث عمار کا اضطراب سنن بیہقی سے بھی ثابت ہوتا ہے، ان کی سب روایات جمع کردی ہیں اور امام بیہقی نے باب کیف التیمم کے تحت ضربتین اور مسح الی الذراعین والمرفقین کی روایات بھی جمع کی ہیں، جو حضرت ابن عباس، اعرج، ابن عمر اسلع وجابر کی ہیں

امام بیہقی نے لکھا کہ یہی قول سالم بن عبداللہ، حسن بصری، شعبی وابراہیم نخعی سے بھی مروی ہے (سنن بیہقی ص۲۰۵/۱) پھر امام شافعیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے:۔ ہم عمار کی روایت وجہ وکفین والی کو اس لئے نہیں لیتے کہ نبی کریم ﷺ سے ہمیں یہ بات ثبوت کو پہنچ گئی ہے کہ آپ نے چہرہ اور ذراعین کا مسح فرمایا ہے (ذراع بازو، یعنی کہنی سے بیچ کی انگلی تک کے حصہ کو کہتے ہیں) دوسرے یہ کہ یہ صورت قرآن مجید کے اتباع سے زیادہ قریب ہے اور قیاس کے لحاظ سے زیادہ موزوں ومناسب ہے کیونکہ کسی چیز کا بدل بھی اسی جیسا ہونا چاہئے، اور زعفرانی نے امام شافعیؒ کے واسطہ سے بھی حدیثِ ابن عمر روایت کی ہے کہ تیمم میں ایک بار چہرہ کیلئے ہاتھ مارے اور دوسری بار ہاتھوں کیلئے کہنیوں تک اور بیان کیا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا اسی طرح عمل ہم نے اپنے اصحاب کا دیکھا اور اس بارے میں کچھ حضور اکرم ﷺ سے بھی روایت کیا گیا ہے اگر میں اس کو ثابت جانتا تو اس سے تجاوز نہ کرتا اور نہ اس میں شک کرتا آگے امام بیہقی نے لکھا:۔ مسح وجہ وکفین حدیث عمار میں ضرور ثابت ہے، بلکہ حدیث مسح ذراعین کی نسبت اثبت بھی ہے مگر حدیثِ مسح ذراعین بھی جید ہے ان شواہد کی وجہ سے جو ہم نے اوپر ذکر کی ہیں، اور وہ دوسری قصہ میں ہے پس اگر حدیثِ عمار ابتداءِ تیمم میں نزولِ آیت کے وقت ہے تو مسح ذراعین والی حدیث اس کے بعد کی ٹھہرتی ہے لہٰذا اسی کا اتباع اولیٰ ہے اور یہی کتاب اللہ وقیاس سے بھی زیادہ قریب ہے اور حضرت ابن عمرؓ کا تعامل بھی اسی کے مطابق صحت کے ساتھ ثابت ہے اور حضرت علی وابن عباس سے مسح وجہ وکفین بھی مروی ہے لیکن حضرت علیؓ سے اس کے خلاف بھی روایت کیا گیا ہے (بیہقی ص۲۱۱/۱)

[۲] حدیث عائشہؓ مسند بزار میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے تیمم میں دو بار مٹی پر ہاتھ مارنا بتلانا، ایک مرتبہ چہرہ کیلئے، دوسری بار دونوں ہاتھوں کیلئے کہنیوں تک، جس کے راوی مرکیش میں کلام کیا گیا ہے، دوسری حدیث ابن عباس کی تخریج حاکم بیہقی، عبدالرزاق وطبرانی نے کی ہے، کذا فی شرح سراج احمد (تحفہ ص۱۳۳/۱) حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت بیہقی ص۲۰۵/۱ میں **فمسح بوجهه و ذراعيه** کے الفاظ سے درج ہے۔

اور امام مالکؒ نے طریقۂ تیمم ضربتین اور مسح الی المرفقین ہی کا بتلایا۔

چونکہ اس بارے میں اہل ظاہر واہل حدیث بھی امام بخاری وامام احمد کے ساتھ ہیں، اس لئے انہوں نے امام شافعی و مالک کا بھی کوئی لحاظ نہیں کیا بلکہ ابن حزم نے تو حسب عادت ان دونوں اور امام اعظم کے خلاف تیز لسانی کی ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی شافعیت

کہ باوجود شافعی المذہب ہونے کے اپنے مذہب کی کوئی حمایت نہ کر سکے بلکہ امام شافعی کے قول قدیم کا سہارا ڈھونڈا ہے حالانکہ قولِ جدید کے ہوتے ہوئے، قدیم کا ذکر بھی بے سود ہے شرح الزرقانی علی الموطأ ص۱۱۳/۱ میں ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی قولِ جدید کے لحاظ سے اور دوسرے حضرات وجوبِ ضربتین اور وجوب مسح الی المرفقین کے قائل ہیں۔

علامہ نووی شافعی

آپ نے شرح مسلم میں قولہ علیہ السلام انما کان یکفیک کے تحت لکھا کہ مراد بیان صورت ضرب تھا تعلیم کیلئے، پورے تیمم کو بتلانا مقصود نہیں تھا، پھر یہ کہ شروع آیت میں وضو کا حکم غسل یدین الی المرفقین ارشاد ہوا پھر تیمم کا حکم فامسحوا بیان ہوا تو ظاہر یہی ہے کہ مطلق ید سے بھی مراد وہی ید مقید ہے جو ابتداءِ آیت میں ہے، لہٰذا اس ظاہر کو بغیر کسی مخالف صریح حکم کے ترک کرنا درست نہ ہوگا، واللہ اعلم (نووی ص۱۶۱/۱)

علامہ بیہقیؒ: آپ نے فی الحقیقت امام شافعی اور جمہور ائمہ کے مذہب کی تائید محدثانہ طریق پر اچھی کی ہے کچھ حصہ ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں۔

حافظ ابوبکر بن ابی شیبہ کا رد

آپ نے مشہور ومعروف کتاب ''المصنف'' میں ایک مستقل باب قائم کیا جس میں امام ابوحنیفہؒ کی ۱۲۵ مسائل میں مخالفتِ احادیث نبویہ دکھلائی ہے (اس کے کئی جوابات لکھے گئے ہیں اور علامہ کوثری کے ردِ مشبع کا ذکر ہم مقدمہ میں کر چکے ہیں) عجیب بات ہے کہ حافظ موصوف نے ایک عنوان ''الضربۃ والضربتان فی التیمم'' قائم کر کے حدیثِ عمار ذکر کی پھر لکھا کہ امام ابوحنیفہ ایک ضرب کو کافی نہیں کہتے، بلکہ دو ضربوں کے قائل ہیں، اول تو امام صاحب سے روایتِ حسن الی الرسغین کی بھی ہے جیسا کہ عنایہ اور شرح وقایہ میں ہے (فتح الملہم ص۴۹۵/۱) اور جو مشہور مذہب ہے وہ ظاہر روایت ہے۔

پھر سب سے زیادہ شدت امام شافعیؒ کے قولِ جدید میں ہے، ایسی حالت میں امام مالک وشافعی کو چھوڑ کر صرف امام ابوحنیفہ کو ہدف بنانا مناسب نہ تھا، امام مالک کی رحلت ۱۷۹ھ میں امام شافعی کی ۲۰۴ھ میں ہوئی اور ابن ابی شیبہ کی ۲۳۵ھ میں، اس سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ خواہ مخواہ صرف امام صاحب اور حنفیہ ہی سے کاوش تھی اور ان ہی کو مطعون کرنے کا طریقہ اپنا لیا گیا تھا، پھر یہ بھی دیکھنا تھا کہ ضربتین اور مسح الی المرفقین کے قائل تو صحابہ وتابعین بھی تھے، جیسا کہ امام ترمذی وغیرہ نے لکھا ہے، کیا ان سب پر بھی مخالفتِ احادیث کا الزام لگایا جا سکتا ہے؟ علامہ کوثریؒ نے یہ جواب دیا کہ ضربہ اور ضربتان کی دونوں روایتیں تھیں، امام صاحب نے احتیاط والی بات اختیار کر لی، اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث اگر موقوف بھی ہے تو ایسے امور شرعیہ میں امام صاحب کے نزدیک موقوف کے لئے بھی مرفوع کا ہی حکم ہوا کرتا ہے۔ حضرت جابرؓ[1] کی حدیث کو

---

[1] محقق عینی نے لکھا: حافظ ابن حجر کا یہ دعویٰ صحیح نہیں کہ اس بارے میں حدیث ابی جہیم وعمار کے سواء کوئی حدیث درجۂ صحت کو نہیں پہنچی، کیونکہ حضرت جابر کی مرفوع حدیث ضربتین ومسح الی المرفقین کی ثابت ہے، جس کی اسناد کو حاکم وذہبی نے صحیح کہا، لہٰذا جو اس کی صحت سے منکر ہو اس کا قول ناقابلِ التفات ہے

اگر کہو کہ اس حدیثِ جابر کو تو ایک جماعتِ محدثین نے موقوف کہا ہے، میں کہوں گا کہ اس کا مرفوع ہونا زیادہ قوی واثبت ہے، کیونکہ وہ دو طریقوں سے مسند ہوئی ہے۔ (عمدہ ص۱۷۴/۲) (گویا وقف کا حکم ایک طریق روایت کے لحاظ سے لگایا گیا ہے تو رفع کا حکم دو طرق کی وجہ سے لگا ہے، لہٰذا اس کو ترجیح ہوئی) (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بھی حاکم نے صحیح الاسناد کہا اور دارقطنی نے اس کے سب رجال کی توثیق کی ہے، علامہ زیلعی نے بھی بہت سی احادیث حضرت عائشہ، ابن عمر، اسلع، ابن عباس، ابوجہیم، ابوہریرہ سے روایت کی ہیں، جو ضربتین کی تائید کرتی ہیں، اور سب مل کر نا قابل رد بن جاتی ہیں، پھر یہ کہ ضربتین میں ایک ضربہ بھی آ جاتا ہے، اس کے برعکس میں یہ بات نہیں ہے (النکت الطریفۃ ص ۱۴۱)

خود ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں بھی ضربتان ومسح الی المرفقین کی روایت ابن طاؤس عن ابیہ روایت کی ہے (عمدہ ص ۱۷۳/۲)

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کے ارشادات

آپ نے شرح تراجم ابواب الصحیح میں "باب التیمم للوجه والکفین" کے تحت لکھا:۔ امام بخاری کا مذہب اس مسئلہ میں وہی ہے جو اصحاب ظواہر اور بعض مجتہدین (امام احمد) کا ہے، کہ تیمم چہرہ اور صرف ہتھیلیوں کا ہے، اور کہنیوں تک مسح ضروری نہیں، برخلاف جمہور کے، کہ وہ کہتے ہیں کہ انما یکفیه الخ کا مقصد اضافی ونسبتی حصر ہے، جو صرف تمرغ (لوٹنے پوٹنے) کی نفی کیلئے ہے، اس کا مقصد ایک ضربہ اور صرف کفین کا مسح نہیں ہے، ان کی دلیل وہ ہے جو صحیح میں مرفوع حدیث لائے ہیں کہ رسول اکرم علیہ نے دوبار مٹی پر ہاتھ مارے، ایک دفعہ چہرے کیلئے، دوسری بار ہاتھوں کے واسطے کہنیوں تک، (ص ۲۰ مطبوعہ مع صحیح بخاری) یہاں بظاہر کتابت وطباعت کی غلطی ہے جس پر کسی نے تنبیہ نہ کی، کیونکہ صحیح میں کوئی مرفوع حدیث نہیں ہے بلکہ اصحاب حدیث نے سارا جھگڑا اسی لئے کھڑا کیا ہے کہ صحیحین میں ضربتین اور مسح الی المرفقین کی کوئی حدیث نہیں ہے جو ہیں وہ سب کتاب سنن اور دوسری کتب حدیث میں ہیں۔

آپ نے حجۃ اللہ میں لکھا:۔ تیمم کا طریقہ بھی ان امور میں سے ہے جن میں حضور اکرم علیہ سے حاصل کرنے کے طریقوں میں اختلاف پیدا ہو جانے کی وجہ سے اختلاف ہو گیا ہے، پس اکثر فقہاء تابعین وغیرہم تو یہی کہتے تھے کہ تیمم میں ضربتان اور دوسری ضرب یدین الی المرفقین کیلئے ہے، اس کے بعد جب محدثین کا طور وطریق وجود میں آیا تو دوسری رائے نمایاں ہوئی، اور صرف احادیث کے ذخیرہ پر نظر کی گئی تو جدید طرز تحقیق کے تحت سب سے زیادہ صحت کا حصہ حدیث عمار انما یکفیک ان الخ کو ملا، دوسری حدیث حضرت ابن عمر کی ہے کہ تیمم ضربتان ہے ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين ۔ پھر دیکھا گیا تو نبی کریم علیہ اور صحابہ کا عمل دونوں طرح مروی ہوا اور وجہ جمع وتطبیق ظاہر ہے جس کی طرف لفظ انما یکفیک رہنمائی کر رہا ہے، لہٰذا اول کو ادنیٰ درجہ کا تیمم اور دوسرے کو سنت کا درجہ دینا مناسب ہے اور اسی پر تیمم کے بارے میں ان کے اختلاف کو محمول کرنا چاہئے، اور یہ بھی مستبعد نہیں کہ حضور اکرم علیہ کے فعل کا مطلب یہ لیا جائے کہ آپ نے عمار کو مشروع تیمم کی تعلیم دی کہ زمین پر ہاتھ مارنے سے جو کچھ ہاتھ پر لگ جائے اس کو اعضاء تیمم پر مل لیا جائے، زمین پر لوٹنا یا سارے بدن پر خاک ملنا مشروع نہیں ہے اس وقت حضور کا مطلب اعضاء تیمم کی مقدار ممسوح بیان کرنا نہیں تھا، اور نہ ضربہ کا عدد بتلانا تھا، پھر یہی مطلب اس ارشاد کا بھی ہوگا جو آپ نے عمار سے زبانی فرمایا:۔ اور غرض حصر کی بہ لحاظ تمرغ ہی تھی، پھر یہ بھی ہے کہ ایسے مسائل

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) تحفہ کا جواب: اس موقع پر العرف الشذی میں جو حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے اتاہ کی ضمیر منصوب کے بارے میں بیان ہوئی ہے، اور جس کی تائید ابھی عینی سے بھی ہوئی، اس پر صاحب تحفہ نے اعتراض کیا ہے کہ پہلے عبارت میں مرجع مذکور نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ احادیث رسول اکرم علیہ کا سارا مجموعہ بطور مجلسی مخاطبات ومکالمات کے مدون ہوا ہے اور ان سب میں شارع علیہ السلام کی ذات بابرکات ہی ملحوظ ومرکز توجہ رہی ہے تو اگر کسی جگہ دوسرے کسی فرد کا قول وفعل صراحت ہی کے ساتھ مذکور ہو تو وہ الگ بات ہے ورنہ بطور "والكل عبارة وانت المعنى" حضور اکرم علیہ ہی کی ذات اور آپ کے ارشادات مبارکہ، احادیث کا محور ہوتے ہیں، اور اسی نقطۂ نظر کو آگے بڑھا کر یہ فیصلہ بھی اکابر ملت نے کیا کہ صحابی کی موقوف بھی بحکم مرفوع ہے۔

غرض مجموعۂ احادیث کو مجالس نبویہ کے مکالمات، ملفوظات ومنطوقات سمجھنا چاہئے اور اس میں مروجہ کتب تصنیف وتالیف کی طرح ضمائر ومراجع کی تلاش وکاوش موزوں نہ ہوگی۔ ومن لم يذق لم يدر. (افادہ الشیخ الانورؒ) "مؤلف"

میں انسان کو وہی صورتِ عمل اختیار کرنی چاہئے، جس کے تحت وہ اپنے عہدہ وذمہ داری سے قطعی ویقینی طور پر نکل جائے (حجتہ اللہ ص ۱/۱۸۰)

حضرت شاہ صاحبؒ نے مسوّی شرح موطأ میں لکھا:۔ میرے نزدیک حدیثِ ابن عمرو حدیثِ عمار باہم متعارض نہیں ہیں اس لئے کہ فعلِ ابن عمرؓ کمالِ تیمم ہے اور حضور علیہ السلام کا عملِ مبارک اقلِ تیمم ہے جیسا کہ انما یکفیک سے بھی اسی طرف اشارہ فرمایا ہے پس جس طرح اصلِ وضو غسلِ اعضاء ہے ایک ایک مرتبہ، اور کمالِ وضو تین تین بار دھونا ہے اسی طرح اصل تیمم ضربہ واحدہ اور مسح الی الکفین ہے اور کمال تیمم ضربتان ومسح الی المرفقین ہے۔

لمحۂ فکریہ: اوپر کے ارشادِ ولی اللّٰہی کو ہم نے اس لئے بھی ذکر کیا ہے کہ صحیح وجوہِ اختلاف پیش نظر ہوں اور یہاں اس کو سمجھنے کا بہت، اچھا موقع ہے حضرت شاہ صاحبؒ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ فقہاءِ تابعین تک ایک دور تھا، جس میں قرآن وسنت اور اجماع وقیاس نیز آثار وتعاملِ صحابہ کی روشنی میں مسائل کے فیصلے کئے جاتے تھے، اس کے بعد محدثین ورواۃ کا دور آیا کہ صرف احادیث مجردہ اور ان کے طرقِ روایات کو سامنے رکھ کر مسائل کے فیصلے ہونے لگے، اور اس طریقۂ جدیدہ ممہدہ کی اس قدر پابندی کی گئی کہ اس کے مقابلہ میں آثار صحابہ وتابعین کو بھی نظرانداز کردیا گیا، اور فقہاء تابعین کے دور میں جو ائمہ مجتہدین سابقین کے فیصلے بیشتر احادیثِ ثنائیات وثلاثیات کی رو سے کئے گئے تھے وہ بھی درخورِ اعتنانہ رہے حالانکہ یہ ائمہ مجتہدین نہ صرف اپنے زمانہ کے کبار محدثین تھے، بلکہ محدثین اربابِ صحاح کے شیوخ واساتذۂ حدیث بھی تھے۔

اسی مسئلہ زیر بحث میں دیکھئے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ مع تمام محدثین حنفیہ، امام مالک، امام شافعی، سفیان ثوری اور حضرت امیر المومنین فی الحدیث شیخ عبداللہ بن مبارک بھی ضربتین ومسح الی المرفقین ہی کے قائل تھے، اور عبداللہ بن مبارک کے بارے میں امام بخاری کا یہ فیصلہ بھی ملحوظ رکھیئے، کہ اپنے زمانہ کے سب سے بڑے عالم تھے اور لوگوں کو بجائے دوسروں کے ان کی اتباع وتقلید کرنی چاہئے تھی۔''

حضرت شیخ محدیث عبدالحق دہلوی رحمہ اللہ کا ارشاد

آپ نے اللمعات'' شرح مشکوٰۃ میں لکھا:۔ احادیث ضربتین جن سے ائمہ مجتہدین نے اپنے زمانہ میں استدلال کیا تھا، بعد کو ان کی صحت سے انکار کرنا محلِ نظر ہے اس لئے کہ ممکن ہے ان میں ضعف وکمزوری ان حضرات کے بعد متاخرین رواۃ کی وجہ سے پیدا ہوا ہو۔ جنہوں نے زمانہ ائمہ کے بعد احادیث مذکورہ کی روایت کی ہے اور اسی لئے بعد کے محدثین متاخرین نے ان احادیث کو سنن کے مجموعوں میں لے لیا، صحاح میں نہیں لیا، لہٰذا یہ ضروری نہیں کہ جو ضعف کسی حدیث میں متاخرین کے یہاں مانا گیا، وہ متقدمین کے یہاں بھی موجود ہو۔ مثلاً کسی حدیث کے رجالِ اسناد میں امام اعظم ابوحنیفہؒ کے زمانہ میں کوئی ایک تابعی تھا جس نے صحابی سے روایت کی، یا دو یا تین غیر تابعی تھے، جو ثقہ تھے، اور اہلِ ضبط واتقان میں سے بھی پھر اسی حدیث کی روایت بعد میں ان سے کم درجہ کے لوگوں نے کی، تو ایسی حدیث بخاری مسلم وترمذی جیسے علماءِ حدیث کے نزدیک تو ضرور ضعیف قرار پائے گی مگر یہ بعد کا ضعف امام صاحب کے استدلال کو تو کمزور نہیں کرسکتا۔ فتدبر وھذہ نکتۃ جیدۃ''

اسی مذکورہ بالا ارشاد کی تائید حضرت امام شافعیؒ کے سابقہ مضمون سے بھی ہوتی ہے، جس میں انہوں نے فرمایا کہ میں نے اور میرے اصحاب نے جو ضربتین اور مسح الی المرفقین کا مذہب اختیار کیا ہے وہ حدیث رسول کی صحت کے بعد ہی کیا ہے، اور جو دوسری بات رسولِ اکرم ﷺ کی طرف منسوب کی گئی ہے اس کو اگر میں ثابت جانتا تو اس سے ہرگز تجاوز نہ کرتا اور نہ اس میں شک کرتا، معلوم ہوتا ہے کہ حدیث عمار کو یا تو اضطراب کی وجہ سے انہوں نے غیر ثابت سمجھا اس کو سابق زمانہ سے متعلق قرار دیا جس میں صحابہ نے حضور علیہ السلام کی تشریح سے قبل اپنی اپنی رائے سے عمل کیا تھا۔ وغیرہ)

امام شافعیؒ سے اس قسم کے اقوال نہایت اہم ہیں اور ان کو یکجا کردیا جائے تو بہت سے مغالطے دور ہوسکتے ہیں۔ مگر بڑی حیرت ہے

کہ شافعیت کا بہت بڑا تعصب رکھنے والے حافظ ابن حجر نے بھی امام شافعی کے ایسے ارشادات کی قدر نہ کی بلکہ وہ تو بعد کے محدثین خصوصاً امام بخاری سے اس قدر متاثر ہو گئے کہ صفتِ تیمم کے بارے میں سب ہی احادیث وارِدہ کو غیر صحیح تک کہہ دیا بجز حدیثِ ابی جہیم وعمار کے اور کہا کہ ان کے ماسوا سب یا تو ضعیف ہیں، یا وہ ہیں جن کے رفع ووقف میں اختلاف ہے اور راجح عدم رفع ہی ہے (فتح ص ۳۰۴/۱)

کیا یہ ممکن ہے کہ امام شافعیؒ ایسا محدث ومجتہد ایک صحیح واصح حدیث کے ثبوت میں شک وشبہ کرے؟! لہٰذا حقیقت یہی ماننی پڑے گی کہ ائمہ مجتہدین اور محدثین متقدمین کے زمانہ کی صحت شدہ اور معمول بہا احادیث کو ہم بعد کے محدثین ورواۃ کی وجہ سے ضعیف یا غیر صحیح نہیں کہہ سکتے، یہ بات الگ رہی کہ بعد کے طریق ممہدہ محدثین کی بھی ضرورت تھی اور بعد کے زمانہ میں جو فیصلے کئے گئے، وہ بھی اپنی جگہ نہایت اہم اور مستحق قبول ہیں۔

غلطی صرف اتنی ہی سمجھ میں آتی ہے کہ ہم متاخرین کے فیصلوں کو متقدمین کے فیصلوں پر اثر انداز سمجھنے لگے ہیں جبکہ متاخرین کے فیصلے صرف بعد والوں کیلئے، حجت وسند ہو سکتے ہیں بشرطیکہ وہ متقدمین کے خلاف نہ ہوں اور یہی ترتیب قرآن، سنت اجماع، قیاس آثار صحابہ و تابعین میں بھی ہے کہ ہر ایک کا فیصلہ بعد کیلئے حجت وسند ہے، برعکس نہیں، اور نہ بعد والے فیصلہ کو سابق پر ترجیح دے سکتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

دلائل جمہور: مسئلہ زیر بحث میں دلائل جمہور کے سلسلہ میں سب سے پہلی چیز تو وہی کہ امام شافعیؒ ایسے محدثِ اعظم تصریح فرما رہے ہیں کہ اگر دوسری بات (ضربہ واحدہ اورمسح الی الکفین والی) میرے نزدیک ثابت ہوتی تو میں اس سے تجاوز نہ کرتا یعنی اسی کو اختیار کرتا اور اس میں کوئی شک وشبہ نہ کرتا، جس امر کے حدیثی نقطۂ نظر سے مرجوح یا غیر ثابت ہونے کا فیصلہ امام شافعیؒ کر چکے ہوں اسی کو بعد کے محدثین نے جو زمانہ کے لحاظ سے متاخر اور مرتبہ میں ان کے تلامذۂ حدیث ہیں، راجح قرار دے دیا، تو کیا یہ بات چلنے والی ہے؟! اہل ظاہر ابن حزم وغیرہ نے بھی رواۃ متاخرین میں کلام کر کے ضربتین ومسح الی المرفقین کی احادیث وآثار کے وجوہِ ضعف پر بڑی کاوش وتوجہ دی ہے مگر اس امر کا جواب کسی نے نہیں دیا کہ امام شافعیؒ کے بعد کون سا محدث اس پایہ کا آیا ہے، جس کی وجہ سے ان کی حدیثی تحقیق مذکور کو نظر انداز کیا جا سکے، امام بخاری ہوں یا دوسرے بعد کے محدثین کبار، ہم سمجھتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے ایسے واضح وصریح فیصلہ کے بعد، کسی محدث کی وجہ سے بھی اس کو گرانا درست نہیں، کیونکہ یہ سارے محدثین اپنی جگہ کتنے ہی بڑے اور بلند مرتبہ کے حامل کیوں نہ ہوں، امام شافعیؒ کے مرتبہ کو نہیں پہنچ سکتے، جس طرح امام شافعی وامام مالک واحمد اپنی اپنی جگہ کیسے ہی اکابرِ فن حدیث ہوں، امام اعظم اور آپ کے اصحابِ عظام کے مرتبہ کو نہیں پہنچتے، پہلی بات میں تو دوسروں کو بھی مجال انکار وشبہ نہیں اور دوسری کا ثبوت انوار الباری کے حدیثی مباحث ہوں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا قوی استدلال

یہاں ہم نے امام شافعیؒ کے استدلال کو زیادہ اہمیت سے اس لئے پیش کیا ہے کہ ائمہ ثلاثہ میں سے وہ سب سے زیادہ شدت کے ساتھ وجوبِ ضربتین ومسح الی المرفقین کے قائل ہیں اور انہوں نے اپنے قولِ قدیم کو ترک کر کے یہ آخری فیصلہ کیا ہے، دوسرے یہ کہ ائمہ اربعہ میں سے جس طرح کا تفصیل وبحث کے ساتھ استدلالی مواد ان کی کتاب الام وغیرہ میں براہ راست وبلاواسطہ مل جاتا ہے، دوسرے ائمہ کی کسی اپنی تصنیف سے نہیں ملتا، تیسرے ہمیں یہ بات بھی دکھلانی ہے کہ اصحابِ ظاہر واہل حدیث حضرات کی ائمۂ مجتہدین کے فیصلہ کردہ مسائل کے خلاف صف آرائی صرف حنفیہ ہی کے خلاف نہیں ؕ ہے جن کو وہ محدثین کے زمرہ میں شمار کرنے سے بھی بچنا چاہتے ہیں، بلکہ یہ صورت دوسرے ائمہ مجتہدین کے خلاف بھی ہے جن کے بلند پایہ محدث ہونے کا وہ خود بھی اعتراف کرتے ہیں۔

امام بیہقی وحافظ ابن حجر

اس مقام سے یہ الجھن بھی دور ہو گئی کہ فقہ شافعی کی تائید وتقویت کیلئے سب سے نمایاں نام امام بیہقی کا آتا ہے کہ امام شافعی پر ان

کا احسان گنا جاتا ہے، جب کہ اہل درس کے سامنے نمایاں شخصیت حافظ ابن حجر کی ہے، تو حقیقت یہ ہے کہ مشہور اختلافی مسائل میں اگرچہ حافظ ہی نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا ہے لیکن بہت سے مسائل میں وہ امام بخاری وغیرہ سے مرعوب ومتاثر ہوکر اپنے مقلد وامام شافعیؒ کی حمایت سے دستکش بھی ہوگئے ہیں برخلاف اس کے امام بیہقی سے جتنا بھی ہوسکا اپنے امام کی تائید میں پورا زور صرف کر گئے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

امام بیہقی شافعیؒ نے سنن بیہقی میں جہاں حدود اعتدال سے تجاوز کیا ہے اس کی اصلاح وتلافی علامہ محدث ترکمانی حنفیؒ نے الجواہر النقی میں کردی ہے، جو سنن کے ساتھ اور الگ بھی حیدرآباد سے شائع ہوگئی ہے اور علماءِ محققین کے لئے ان دونوں کا مطالعہ نہایت ضروری ہے۔ واللہ الموفق۔

حدیث بروایت امام اعظمؒ

بہ طریق عبدالعزیز[1] بن ابی رواد عن نافع عن ابن عمرؓ کہ رسول اکرم ﷺ کا تیمم دوضربوں سے تھا ایک چہرہ کیلئے، دوسری یدین الی المرفقین کے واسطے، اسی طرح یہ روایت ابن خسرو ابن المغافرنے کی ہے، اور محدث حاکم ودارقطنی نے بھی اسی لفظ سے روایت کی ہے صحیحین کی حدیث میں الی المرفقین نہیں ہے، لیکن محدیث بزار نے اسناد حسن سے جو حدیث عمار بن یاسر روایت کی ہے، اس میں **ثم ضربة اخری للیدین الی المرفقین** کا لفظ ہے۔

حضرت ابوہریرہؓ سے بھی ایک روایت ہے کہ کچھ لوگ دیہات کے حضور علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوئے عرض کیا کہ ہم تین تین چار چار ماہ تک ریگستانی علاقوں میں بسر کرتے ہیں ہم میں جنابت والے اور حیض ونفاس والیاں بھی ہوتی ہیں، پانی میسر نہیں ہوتا، کیا کریں؟ آپ نے فرمایا، زمین سے کام لیا کرو، پھر زمین پر ہاتھ مار کر چہرۂ مبارک کا مسح کر کے بتلایا اور دوبارہ ہاتھ مار کر کہنیوں تک دونوں ہاتھوں کا مسح کیا (عقود الجواہر المنیفہ ص۴۲/۱)

نصب الرایہ ص۱۵۴/۱ میں یہ حدیث بیہقی سے نقل کی ہے پھر ص۱۵۶/۱ میں دوسری رایت نقل کی جس میں ایک دو ماہ کا ذکر ہے یہ مسند احمد، بیہقی ومسند اسحاق بن راہویہ کی روایت ہے، دوسرے طریق سے یہ روایت طبرانی میں بھی ہے الخ

حدیث بروایت امام شافعی

بہ طریق ابراہیم بن محمد عن ابی الحویرث عبدالرحمٰن بن معاویہ عن الاعرج عن ابن الصمۃ کہ رسول اللہ ﷺ نے تیمم فرمایا، پس چہرہ اور ذراعین کا مسح کیا (کتاب الام ص۴۲/۱)

اس روایت کا ذکر حافظ ابن حجرؒ نے بھی فتح ص۳۰۲/۱ میں **قوله فمسح بوجهه و یدیه** کے تحت کیا ہے، مگر لفظ ذراعیہ کو بمقابلہ یدیہ روایت شاذہ قرار دیا ہے اور ابوالحویرث کو بھی ضعیف لکھا ہے، اور ص۳۰۴/۱ میں مسح الی المرفقین کے قیاس علی الوضوکو بھی قیاس بمقابلۂ نص قرار دے کر اس کو فاسد الاعتبار کہا ہے حالانکہ اس قیاس کو امام شافعیؒ نے صحیح سمجھ کر اپنی دلیل بنایا ہے، ملاحظہ ہو کتاب الام ص۴۲/۱ قال الشافعی ومعقول الخ

حدیث بروایت امام مالک رحمہ اللہ

بواسطۂ نافع حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کی کہ تیمم مرفقین تک کرتے تھے، اس روایت کو موطأ امام مالک میں موقوفاً روایت کیا

---

[1] یہ سنن اربعہ کے رواۃ میں سے ہیں ان کو یحیی القطان، عجلی، ابن معین، اور ابوحاتم وحاکم نے ثقہ کہا۔ (م ۱۵۹ھ) امانی ص۱۳۶/۲ یہ حدیث ثلاثی ہے جس میں محدث اور رسول اکرم ﷺ کے درمیان تین راویوں کا واسطہ ہوتا ہے اور پہلے بتلایا گیا ہے کہ امام اعظم کی اکثر روایات ثلاثی ہیں، اور ثنائی بھی بکثرت ہیں، جن میں صرف دو واسطے ہوتے ہیں، جبکہ پوری صحیح بخاری میں ثلاثی صرف ۲۲ حدیث ہیں، جو اس کی سب سے اعلیٰ درجہ کی احادیث ہیں کیونکہ اس میں ثنائی ایک بھی نہیں ہے، اس لئے امام اعظمؒ کا مسلک سب سے اعلیٰ ہے جو احادیث ثلاثیات وثنائیات پر مبنی ہے۔ "مؤلف"

گیا ہے، مگر حاکم و دارقطنی نے اس کو مرفوعاً روایت کیا ہے (شرح الزرقانی ص ۱۱۳/۱)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ ظاہر موطأ امام مالک سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے نزدیک بھی مرفقین تک تیمم واجب ہے لیکن بعض شارحین نے اس کو استحباب پر محمول کیا ہے۔

دوسری احادیث: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ ایک حدیث بغوی کی ہے، قصہ ابی جہیم میں کہ حضور علیہ السلام نے میرے سلام کا جواب مسح وجہ و ذراعین کے بعد دیا۔اس کی بغوی نے تحسین کی ہے اگرچہ اس کے ایک راوی ابراہیم بن محمد میں کلام ہوا ہے۔

دوسری حدیث دارقطنی میں حضرت جابرؓ سے ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:۔ تیمم ایک ضربہ وجہ کے لئے ہے اور ایک ذراعین الی المرفقین کے واسطے، محدث دارقطنی نے لکھا کہ اس کے سب رجال[2] ثقہ ہیں، حاکم نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے لیکن صحیحین میں نہیں آئی (نصب الرایہ ص ۱۵۱/۱)

اصل کتاب میں اتنی ہی بات تھی، جس کو دارقطنی سے زیلعی نے نقل کر دیا، یہ بات دارقطنی کی حاشیہ پر تھی ''والصواب انہ موقوف'' جیسا کہ تلخیص الحبیر ص ۵۶/۱۱ اور لسان ص ۱۵۲/۴ میں ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے اس موقع پر درس بخاری میں فرمایا کہ مجھے پہلے تعجب ہوا کہ حافظ زیلعی نے یہ جملہ نقل کرنے سے کیوں چھوڑ دیا، جبکہ ان کی عادت کے خلاف ہے اور وہ ہمیشہ دوسروں کی بھی بات بھی پوری ہی نقل کرتے ہیں خواہ وہ حنفیہ کیلئے مضر ہی ہو، حافظ ایسا کرتے تو تعجب نہ ہوتا کہ وہ اکثر ایسا کرتے ہیں، یعنی ادھوری بات نقل کر دیتے ہیں، بعد کو تلخیص میں دیکھا تو اطمینان ہوا کہ متن دارقطنی میں یہ جملہ نہ تھا، اس لئے ترک کیا ہے، کیونکہ حواشی کے نقل کا انہوں نے التزام نہیں کیا ہوگا پھر میرا وجدان شہادت دیتا ہے اور قرآئن بھی اس کے موید ہیں کہ ہر دو طریقے وقف و رفع کے صحیح ہیں، لہٰذا میں اب تتبع کے بعد مرفوع ہی کہوں گا

تیسری حدیث ابوداؤد شریف میں ہے لا ادری فیہ الی المرفقین یعنی او الی الکفین، بعد میں کفین کو چھوڑ کر الی الذراعین روایت کی، اس کے بعد النظر ما تقول الخ سے معلوم ہوا کہ مرفقین تو مجزوم بہ اور یقینی تھا، تردد کفین و ذراعین میں تھا، لہٰذا متیقن باقی رہے گا (بذل ص ۱۹۸/۱ میں پوری عبارت و شرح دیکھی جائے) اس کے بعد آخری حدیث میں عمار سے بھی الی المرفقین کی روایت موجود ہے (بذل ص ۲۰۰/۱)

چوتھی حدیث ابوجہیم کی بروایت ابن عمر بیہقی میں ہے، جس میں مرفقین کا ذکر ہے، اور اس کو صحیح کہا ہے پس روایت مرفقین اگرچہ صحیحین میں نہیں ہے مگر قوی ہے اور اسناد صحیح سے ثابت ہے۔

تفسیر خازن میں بھی بیہقی سے سامان نقل کیا ہے مگر اب ضرورت نہیں رہی کیونکہ خود سنن بیہقی بھی حیدرآباد سے چھپ کر شائع ہوگئی ہے۔

پانچویں حدیث طحاوی شریف میں حضرت جابرؓ سے ہے کہ آپ کے پاس ایک شخص آیا، اور عرض کیا کہ مجھے جنابت لاحق ہوئی تو مٹی میں لوٹ لیا، آپ نے فرمایا کیا تم گدھے ہوگئے؟ پھر دونوں ہاتھ زمین پر مار کر چہرہ کا مسح کیا، اور دوسری بار ہاتھ مار کر ہاتھوں کا کہنیوں تک مسح کیا، اور فرمایا، تیمم اس طرح ہوتا ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا مجھے یہ حدیث مرفوع معلوم ہوتی ہے اور اشارہ حضور اکرم ﷺ کی طرف معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے پاس آیا اور آپ نے ہی تیمم کا طریقہ تلقین فرمایا، اس کی تائید روایت بہ طریق ابی نعیم عن عزرہ سے بھی ہوتی ہے جس میں بجائے اتاہ رجل کے جاء رجل مروی ہے اور آگے بعینہ یہی حدیث ہے، اس میں زیادہ صراحت رفع کی ہے اور چونکہ دونوں کا

---

[1] یہی راوی امام شافعی کی مذکورہ بالا روایت اُم میں بھی ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے ثقہ سمجھا ہوگا۔ ''مؤلف''

[2] ابن الجوزی نے عثمان بن محمد کو متکلم فیہ کہا، جس پر صاحب تنقیح اور ابن دقیق العید نے نقد کیا کہ یہ کلام بے معنی اور غیر مقبول ہے کیونکہ یہ نہیں بتلایا گیا کہ کس نے کلام کیا ہے، پھر یہ کہ ابوداؤد و ابوبکر بن ابی عاصم وغیرہ نے بھی عثمان سے روایت کی ہے اور ابن ابی حاتم نے بھی کوئی جرح نقل نہیں کی (نصب ص ۱۵۱/۱)

[3] اس سے معلوم ہوا کہ شوافع کے یہاں بڑا ذخیرہ دلائل کا اس بارے میں بیہقی میں ہے، اور اس سے ہمارے اوپر کے نظریہ کی تائید ہوتی ہے، لہٰذا حنفیہ کو چاہئے کہ خصوصیت سے ان مسائل میں جو حنفیہ و شافعیہ کے مختلفہ ہیں سنن بیہقی و کتاب الام وغیرہ کا مطالعہ کرنا چاہئے، اور حافظ ابن حجر وغیرہ کے استسلام سے قطعاً مرعوب و متاثر نہ ہونا چاہئے، واللہ یقول الحق و ھو یھدی السبیل ''مؤلف''

واقعہ ایک ہی ہے اس لئے دونوں کا مرفوع ہونا ہی راجح ہوگا۔ (معارف السنن ص ۱/۴۸۱) جن حضرات نے اتاہ کا مرجع جابر کو قرار دیا، انہوں نے اس حدیث کو موقوف کہا ہے۔

چھٹی حدیث بزار کی حضرت عمار سے ہے کہ ہمیں امر کیا گیا تو ہم نے ایک ضربہ وجہ کیلئے ماری، پھر دوسری یدین الی المرفقین کیلئے، حافظ نے درایہ میں اس کی تحسین کی ہے۔

خاتمۂ بحث: حدیثِ عمار کے الفاظِ روایت میں بہت کچھ اضطراب واختلاف ہے، اس لئے اس سے استدلال ضعیف ہے چنانچہ امام ترمذی نے بھی نقل کیا کہ بعض اہلِ علم حدیثِ عمار وجہ کفین والی کو ضعیف قرار دیا کیونکہ ان سے روایت الی المناکب والا باط (مونڈھوں وبغل تک) کی بھی ہے۔

حافظ نے لکھا کہ صحیحین میں تو حدیثِ عمار کی روایت بذکرِ کفین ہے، اور سنن میں بذکرِ مرفقین ہے، اور ایک روایت ان سے نصف ذراع تک کی، دوسری بغلوں تک کی بھی ہے، الخ آگے حافظ نے حدیثِ صحیح کی تائید میں حضرت عمار کا فتوی بھی نمایاں کیا ہے (فتح ص ۱/۳۰۴) اور باوجود شافعی المذہب ہونے کے حضرت علی، حضرت ابن عمر، حضرت جابر، ابراہیم حسن بصری، شعبی وسالم بن عبداللہ کے ارشادِ ضربتین ومسح الی المرفقین کو نظر انداز کر دیا ہے۔

قولہ یکفیک الوجہ والکفین

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ یہ مفعول معہ ہے، جیسے جاء البرد والجبات میں ہے، دو چیزوں کے ایک ساتھ ہونے کو بتلاتا ہے اور یہ احتمال **وامسحوا برؤسکم وارجلکم** قراءۃ نصب میں بھی ہے، یہاں یہ سوال ہوسکتا ہے کہ **انما یکفیک ھکذا** میں تو حنفیہ نے فعلی ہونے کی وجہ سے اشارہ بنالیا تھا۔ یہاں قولی ارشاد میں کیا کریں گے؟ جواب یہ ہے کہ یہاں بھی فعلی وعملی صورت ہی کو راوی نے قولی صورت میں پیش کر دیا ہے کہ واقع ایک ہی ہے اور ایسا عام طور سے ہوا کرتا ہے۔

قرآن مجید میں فرعون ونمرود کے حالات بیان ہوئے ہیں اور ان کے مکالمات بھی ذکر ہوئے ہیں لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ بعینہ وہی الفاظ ہیں جو انہوں نے کہے تھے، بلکہ صرف ان کے مدلولات ومفہوم بیان ہوئے ہیں اور ان وقائع کو اپنے کلام میں بیان کیا گیا ہے، اسی طرح یہاں واقعہ حال کو راوی نے قولی طریقہ میں تعبیر کر دیا ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا چونکہ حضرت عمار نے بدن پر مٹی ملنے میں مبالغہ کیا تھا، اس لئے حضور علیہ السلام نے تعلیم تیمم کے ساتھ ان کے مبالغہ کا رد فرمایا جس طرح حدیثِ جبیر بن مطعم میں ہے کہ ان لوگوں نے غسل کے بارے میں مبالغہ چاہا اور معمولی طور پر غسل کرنے کو کافی نہ سمجھا تو حضور نے فرمایا کہ میں تو صرف اپنے سر پر تین بار پانی ڈالتا ہوں وہاں بھی مقصود صرف سر پر پانی ڈالنا نہ تھا، بلکہ مبالغات اور غلو کے طریقوں کو روکنا تھا۔

حضرتؒ نے مزید فرمایا:۔ صحیحین کی حدیثِ عمار میں اختصار واجمال ہے اور سنن میں اس کی ایضاح وتفصیل ہے لہٰذا تفصیل کے ذریعہ اجمال پر فیصلہ کرنا چاہئے، اجمال سے تفصیل پر نہیں اور حدیثِ عمار جو آگے بخاری باب التیمم ضربۃ میں لانے والے ہیں اس میں تو سب سے زیادہ اختصار ہے، وہاں صرف ظہر کف کا مسح مذکور ہے باطن کف کا بھی ذکر نہیں ہے حالانکہ صرف ظہر کف کا مسح امام احمد وغیرہ کا مذہب بھی نہیں ہے، چنانچہ حضرت شیخ الہندؒ فرمایا کرتے تھے کہ یہاں اگر امام احمد کے موافق بھی مان لیں اور مقصد اشارہ تیمم معہود کی طرف نہ قرار دیں جو حنفیہ وشافعیہ نے سمجھا ہے تب بھی اگلی روایتِ بخاری صرف ظہر کف کے مسح والی امام احمدؒ وغیرہ کے خلاف ہو جائے گی، اس لئے اختصار والی روایت میں تیمم معہود کی طرف اشارہ ہی سمجھنا سب سے بہتر صورت ہے اور وہی جمہور کا مذہب ہے۔

قوله تفل فیهما: فرمایا تفل کے معنی پھونک مارنا جس کے ساتھ تھوک کے اجزاء نکلیں، پھر تھوک کو کہنے لگے، لیکن یہاں پھونک مارنا ہی مراد ہے، تھوک مناسب نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم

بَابُ اَلصَّعِيْدُ الطَّيِّبُ وُضُوْءُ الْمُسْلِمِ يَكْفِيْهِ مِنَ الْمَآءِ وَقَالَ الْحَسَنُ سَيَجْزِيْهِ التَّيَمُّم مَالَمْ يَحْدِثْ وَابْنُ عَبَّاسٍ وَّهُوَ مُتَيَمِّمٌ وَّقَالَ يَحْيَى بْنُ سَعِيْدٍ لَّا بَأْسَ بِالصَّلٰوةِ عَلَى السَّبْخَةِ وَالتَّيَمُّمِ بِهَا

(پاک مٹی (تیمم کیلئے) ایک مسلمان کے حق میں پانی سے وضوکرنے کا کام دیتی ہے، حسن (بصری) نے کہا ہے کہ تیمم اس وقت تک کافی ہوگا جب تک دوبارہ بے وضو نہ ہو۔ ابن عباس نے تیمم کی حالت میں امامت کی اور یحییٰ بن سعید نے کہا ہے کہ شورز مین نماز پڑھنے اوراس سے تیمم کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

(۳۳۴) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ ثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيْدٍ قَالَ ثَنَا عَوْفٌ قَالَ ثَنَا اَبُوْ رَجَاءٍ عَنْ عِمْرَانَ قَالَ كُنَّا فِيْ سَفَرٍ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ وَ اِنَّا اَسْرَيْنَا حَتّٰى كُنَّا فِيْ اٰخِرِ اللَّيْلِ وَقَعْنَا وَقْعَةً وَّلَا وَقْعَةَ اَحْلٰى عِنْدَ الْمُسَافِرِ مِنْهَا فَمَا اَيْقَظَنَا اِلَّا حَرُّ الشَّمْسِ فَكَانَ اَوَّلَ مَنِ اسْتَيْقَظَ فُلَانٌ ثُمَّ فُلَانٌ ثُمَّ فُلَانٌ يُسَمِّيْهِمْ اَبُوْ رَجَاءٍ فَنَسِيَ عَوْفٌ ثُمَّ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ الرَّابِعُ وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ اِذَا نَامَ لَمْ نُوْقِظْهُ حَتّٰى يَكُوْنَ هُوَ يَسْتَيْقِظُ لِاَنَّا لَا نَدْرِيْ مَا يَحْدُثُ لَهٗ فِيْ نَوْمِهٖ فَلَمَّا اسْتَيْقَظَ عُمَرُ وَرَاٰى مَآ اَصَابَ النَّاسَ وَكَانَ رَجُلًا جَلِيْدًا فَكَبَّرَ وَرَفَعَ صَوْتَهٗ بِالتَّكْبِيْرِ فَمَا زَالَ يُكَبِّرُ وَيَرْفَعُ صَوْتَهٗ بِالتَّكْبِيْرِ حَتّٰى اسْتَيْقَظَ لِصَوْتِهِ النَّبِيُّ ﷺ فَلَمَّا اسْتَيْقَظَ شَكَوْا اِلَيْهِ الَّذِيْ اَصَابَهُمْ فَقَالَ لَا ضَيْرَ وَلَا يَضِيْرُ ارْتَحِلُوْا فَارْتَحَلَ فَسَارَ غَيْرَ بَعِيْدٍ ثُمَّ نَزَلَ فَدَعَا بِالْوَضُوْءِ فَتَوَضَّا وَنُوْدِيَ بِالصَّلٰوةِ فَصَلّٰى بِالنَّاسِ فَلَمَّا انْفَتَلَ مِنْ صَلٰوتِهٖ اِذَا هُوَ بِرَجُلٍ مُّعْتَزِلٍ لَّمْ يُصَلِّ مَعَ الْقَوْمِ قَالَ مَا مَنَعَكَ يَا فُلَانُ اَنْ تُصَلِّيَ مَعَ الْقَوْمِ قَالَ اَصَابَتْنِيْ جَنَابَةٌ وَّلَا مَآءَ قَالَ فَعَلَيْكَ بِالصَّعِيْدِ فَاِنَّهٗ يَكْفِيْكَ ثُمَّ سَارَ النَّبِيُّ ﷺ فَاشْتَكٰى اِلَيْهِ النَّاسُ مِنَ الْعَطَشِ فَنَزَلَ فَدَعَا فُلَانًا كَانَ يُسَمِّيْهِ اَبُوْ رَجَآءٍ نَسِيَهٗ عَوْفٌ وَّ دَعَا عَلِيًّا فَقَالَ اذْهَبَا فَابْتَغِيَا الْمَآءَ فَانْطَلَقَا فَتَلَقَّيَا امْرَاَةً بَيْنَ مَزَادَتَيْنِ اَوْ سَطِيْحَتَيْنِ مِنْ مَّآءٍ عَلٰى بَعِيْرٍ لَّهَا فَقَالَا لَهَآ اَيْنَ الْمَآءُ قَالَتْ عَهْدِيْ بِالْمَآءِ اَمْسِ هٰذِهِ السَّاعَةَ وَنَفَرُنَا خُلُوْفًا قَالَا لَهَا انْطَلِقِيْ اِذًا قَالَتْ اِلٰى اَيْنَ؟ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ قَالَتِ الَّذِيْ يُقَالُ لَهُ الصَّابِئُ قَالَا هُوَ الَّذِيْ تَعْنِيْنَ فَانْطَلِقِيْ فَجَآءَ بِهَا اِلٰى رَسُوْلِ ﷺ بِاِنَاءٍ فَفَرَّغَ فِيْهِ مِنْ اَفْوَاهِ الْمَزَادَتَيْنِ اَوِ السَّطِيْحَتَيْنِ وَاَوْكَاَ اَفْوَاهَهُمَا وَ اَطْلَقَ الْعَزَالِيَ وَنُوْدِيَ فِي النَّاسِ اسْقُوْا وَاسْتَقُوْا فَسَقٰى مَنْ سَقٰى وَاسْتَقٰى مَنْ شَاءَ وَكَانَ اٰخِرُ ذَاكَ اَنْ اُعْطِيَ الَّذِيْ اَصَابَتْهُ الْجَنَابَةُ اِنَآءً مِّنْ مَّاءٍ قَالَ اذْهَبْ فَاَفْرِغْهُ عَلَيْكَ وَهِيَ قَآئِمَةٌ تَنْظُرُ اِلٰى مَا يُفْعَلُ بِمَآئِهَا وَاَيْمُ اللّٰهِ لَقَدْ اُقْلِعَ عَنْهَا وَاِنَّهٗ لَيُخَيَّلُ اِلَيْنَا اَنَّهَا اَشَدُّ مِلْاَةً مِّنْهَا حِيْنَ ابْتَدَاَ فِيْهَا فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ اجْمَعُوْا لَهَا فَجَمَعُوْا لَهَا مِنْ بَيْنِ عَجْوَةٍ وَّدَقِيْقَةٍ وَّسَوِيْقَةٍ حَتّٰى جَمَعُوْا لَهَا طَعَامًا فَجَعَلُوْهُ فِيْ ثَوْبٍ وَّحَمَلُوْهَا عَلٰى بَعِيْرِهَا وَ وَضَعُوا الثَّوْبَ بَيْنَ يَدَيْهَا فَقَالَ لَهَا تَعْلَمِيْنَ مَا رَزِئْنَا مِنْ مَّآئِكِ شَيْئًا وَّلٰكِنَّ اللّٰهَ هُوَ الَّذِيْ اَسْقَانَا فَاَتَتْ اَهْلَهَا وَقَدِ احْتَبَسَتْ عَنْهُمْ قَالُوْا مَا حَبَسَكِ يَا فُلَانَةُ قَالَتِ الْعَجَبُ لَقِيَنِيْ رَجُلَانِ فَذَهَبَا بِيْ اِلٰى هٰذَا الرَّجُلِ الَّذِيْ يُقَالُ لَهُ الصَّابِئُ فَفَعَلَ كَذَا وَ كَذَا فَوَاللّٰهِ اِنَّهٗ لَاَسْحَرُ النَّاسِ مِنْ بَيْنِ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ وَقَالَتْ بِاِصْبَعَيْهَا الْوُسْطٰى وَالسَّبَّابَةِ فَرَفَعَتْهُمَا اِلَى السَّمَاءِ تَعْنِي السَّمَآءَ وَالْاَرْضَ اَوْ اِنَّهٗ لَرَسُوْلُ اللّٰهِ حَقًّا فَكَانَ الْمُسْلِمُوْنَ بَعْدُ يُغِيْرُوْنَ عَلٰى مَنْ حَوْلَهَا مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ وَلَا يُصِيْبُوْنَ الصِّرْمَ

الَّذِیْ هِیَ مِنْهُ فَقَالَتْ یَوْمًا لِقَوْمِهَا مَا اُرٰی اَنَّ هٰٓؤُلَآءِ الْقَوْمُ قَدْ یَدَعُوْنَکُمْ عَمَدًا فَهَلْ لَّکُمْ فِی الْاِسْلَامِ فَاَطَاعُوْهَا فَدَخَلُوْا فِی الْاِسْلَامِ قَالَ اَبُوْ عَبْدِ اللّٰهِ صَبَاً خَرَجَ مِنْ دِیْنٍ اِلٰی غَیْرِهٖ وَقَالَ اَبُو الْعَالِیَةِ الصَّابِئِیْنَ فِرْقَةٌ مِّنْ اَهْلِ الْکِتٰبِ یَقْرَءُوْنَ الزَّبُوْرَ اَصْبُ اَمِلْ.

ترجمہ: ابورجاء حضرت عمرانؓ سے روایت کرتے ہیں کہ ہم ایک سفر میں نبی کریم ﷺ کے ہمراہ تھے، ہم رات کو چلتے رہے جب، آخیر رات ہوئی تو ہم ٹھہر کر نیند میں پڑ گئے اور مسافر کے نزدیک اسی سے زیادہ کوئی نیند شیریں نہیں ہوتی، ابھی ہم تھوڑا عرصہ سوئے تھے کہ ہمیں آفتاب کی گرمی نے بیدار کیا، سب سے پہلے جو جاگا فلاں شخص تھا، پھر فلاں شخص، پھر فلاں شخص، ابورجاء نے ان سب کے نام لئے تھے مگر عوف بھول گئے، پھر عمر بن خطاب جاگنے والوں میں چوتھے شخص تھے، اور نبی ﷺ جب آرام فرماتے، تو آپ کو کوئی بیدار نہ کرتا تھا، جب تک کہ آپ خود بیدار نہ ہو جائیں، کیونکہ ہم نہیں سمجھ سکتے تھے کہ آپ کیلئے آپ کی خواب میں کیا امور پیش آنے والے ہیں، مگر جب حضرت عمر بیدار ہوئے اور انھوں نے وہ حالت دیکھی جو لوگوں پر طاری تھی، اور وہ بہادر نڈر آدمی تھے تو انہوں نے تکبیر کہی، اور تکبیر کے ساتھ اپنی آواز بلند کی اور برابر تکبیر کہتے رہے اور تکبیر کے ساتھ اپنی آواز بلند کرتے رہے، یہاں تک کہ اُن کی آواز کے سبب سے نبی کریم ﷺ بیدا ہوئے، جب آپ بیدار ہوئے تو جو مصیبت لوگوں پر گذری تھی اس کی شکایت آپ سے کی گئی، آپ نے فرمایا کچھ نقصان نہیں یا (یہ فرمایا) کہ کچھ نقصان نہ کرے گا، چلو پھر چلے اور تھوڑی دور جا کر اتر پڑے، وضو کا پانی منگایا، پھر وضو کیا اور نماز کی اذان کہی گئی، آپ نے لوگوں کو نماز پڑھائی، جب آپ نماز سے فارغ ہوئے یکا یک ایک ایسے شخص پر (آپ کی نظر پڑی) جو گوشہ میں بیٹھا ہوا تھا، لوگوں کے ساتھ اس نے نماز نہ پڑھی تھی آپ نے فرمایا، اے فلاں! تجھے لوگوں کے ساتھ نماز پڑھنے سے کیا چیز مانع آگئی؟ اس نے عرض کیا کہ مجھے غسل کی ضرورت ہوگئی تھی اور پانی نہ تھا، آپ نے فرمایا، تیرے اوپر مٹی سے تیمم کرنا کافی ہے، پھر نبی کریم ﷺ چلے تو لوگوں نے آپ سے پیاس کی شکایت کی، آپ اتر پڑے، اور فلاں شخص کو بلایا، (ابورجاء نے ان کا نام لیا تھا، مگر عوف بھول گئے اور حضرت علی کو بلایا فرمایا کہ دونوں جاؤ اور پانی تلاش کرو، یہ دونوں چلے، تو ایک عورت ملی، جو پانی کے دو تھیلے یا دو مشکیزے اونٹ پر دونوں طرف لٹکائے اور خود درمیان میں بیٹھی (ہوئی چلی جارہی تھی) ان دونوں نے اس سے پوچھا کہ پانی کہاں ہے، اس نے کہا، کہ کل اسی وقت میں پانی پر تھی اور ہمارے مرد ساتھ نہیں ہیں ان دونوں نے اس سے کہا کہ (اچھا تو) اب چل، وہ بولی کہاں تک؟ انہوں نے کہا رسول خدا ﷺ کے پاس، اس نے کہا، وہی شخص جسے صابی کہا جاتا ہے؟ انہوں نے کہا، ہاں! وہی ہیں جن کو تم ایسا سمجھتی ہو، تو چلو، لہٰذا وہ دونوں اسے رسول خدا ﷺ کے پاس لائے اور آپ سے ساری کیفیت بیان کی عمران کہتے ہیں، پھر لوگوں نے اسے اس کے اونٹ سے اتارا اور نبی کریم ﷺ نے ایک ظرف منگایا، اور دونوں تھیلوں یا مشکیزوں کے منہ اس میں کھول دیئے[1] اور بعد اس کے ان کے بڑے منہ کو بند کر دیا، اور ان کے نیچے کی چھوٹے منہ کو کھول دیا، لوگوں میں آواز دے دی گئی کہ (چلو) پانی پلاؤ اور خود بھی پیو، پس جس نے چاہا پلایا اور جس نے چاہا خود پیا اخیر میں یہ ہوا، کہ جس شخص کو غسل کی ضرورت ہوگئی تھی، اس کو ظرف پانی کا دیا گیا، آپ نے فرمایا جا اور اس کو اپنے اوپر ڈال لے، وہ عورت کھڑی ہوئی دیکھ رہی تھی کہ اس کے پانی کے ساتھ کیا کیا جارہا ہے اللہ کی قسم! (جب پانی لینا) اس کے تھیلے سے موقوف کیا گیا، تو یہ حال تھا کہ ہمارے خیال میں وہ اب اس وقت سے بھی زیادہ بھرا ہوا تھا۔ جب آپ نے اس سے پانی لینا شروع کیا تھا، پھر نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ کچھ اس کیلئے جمع کردو، لوگوں نے اس کیلئے کھجور آٹا اور ستو جمع کر دیا، جو ایک اچھی مقدار میں جمع ہوگیا اور اس کو ایک کپڑے میں باندھ کر اس عورت کو اس کے اونٹ پر سوار کر کے کپڑا اس کے سامنے رکھ دیا پھر آپ نے اس سے فرمایا کہ تم جانتی ہو کہ ہم نے تمہارے پانی میں سے کچھ بھی کم نہیں کیا، ولیکن اللہ ہی نے ہمیں پلایا، اب عورت اپنے گھر والوں کے پاس آئی، چونکہ اس کو

[1] طبرانی وبیہقی میں ہے بھی یہ ہے کہ اس پانی میں حضور نے کلی کی اور پھر مشکیزوں میں بھروادیا۔ ''مؤلف''

واپس ہونے میں تاخیر ہوگئی تھی تو انہوں نے کہا کہ اے فلانہ! تجھے کس نے روک لیا؟ اس نے کہا کہ ایک تعجب (کی بات) نے، مجھے دو آدمی ملے اور وہ مجھے اس شخص کے پاس لے گئے جسے بے دین کہا جاتا ہے، اس نے ایسا ایسا کام کیا، قسم اللہ کی یقیناً وہ شخص اس کے اور اس کے درمیان میں سب سے بڑھ کر جادوگر ہے (اور اس نے اپنی دونوں انگلیوں یعنی انگشت شہادت اور بیچ کی انگلی سے اشارہ کیا پھر ان کو آسمان کی طرف اٹھایا، مراد اس کی آسمان وزمین تھی)، یا وہ سچ مچ خدا کا رسول ہے اس کے بعد مسلمان اس کے آس پاس کے مشرکوں پر غارت ڈالتے تھے اوران مکانات کو جن میں وہ تھی نہ چھوتے تھے، چنانچہ اس نے ایک دن اپنی قوم سے کہا کہ میں سمجھتی ہوں کہ بیشک یہ لوگ عمداً تمہیں چھوڑ دیتے ہیں تو اب بھی تمہیں اسلام میں کچھ پس وپیش ہے، انہوں نے اس کی بات مان لی، اور اسلام میں داخل ہو گئے (ابوعبداللہ (بخاری) کہتے ہیں کہ صباً (کے معنی ہیں) ایک دین سے دوسرے دین کی طرف چلا گیا، اور ابوالعالیہ نے کا کہ صابئین اہلِ کتاب کا ایک فرقہ ہے جو زبور پڑھتا ہے (اور) اصب (کے معنی) میں مائل ہوں گا۔

تشریح: محقق عینیؒ نے لکھا:۔ امام بخاریؒ کا مقصد اس باب سے یہ بتلانا ہے کہ تیمّم کا حکم وضو جیسا ہے، جس طرح ایک وضو سے متعدد فرائض و نوافل ادا کئے جاسکتے ہیں، اسی طرح ایک تیمّم سے بھی وہ درست ہوں گے، اور یہی مذہب ہمارے اصحاب (حنفیہ) کا بھی ہے اسی کے قائل ابراہیم، عطاء، ابن المسیب، زہری، لیث، حسن بن حیی وداؤد بن علی تھے، اور یہی حضرت ابن عباسؓ سے بھی منقول ہے۔

امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ ہر فرض نماز کے واسطے الگ تیمّم کی ضرورت ہے، اور اسی کے قائل امام مالک، امام احمد واسحٰق وغیرہ ہیں، امام بخاری نے اپنی تائید کیلئے حسن بصری کا قول[1] پیش کیا کہ ایک ہی تیمّم کافی ہے جب تک کہ حدث لاحق نہ ہو، امام بخاری نے یہ قول تعلیقاً پیش کیا ہے جس کو محدث ابن ابی شیبہ نے موصولاً روایت کیا ہے کہ بجز حدث کے تیمّم کو کوئی چیز نہیں توڑتی، اسی بات کو ابراہیم وعطا سے بھی نقل کیا ہے۔ محدث عبدالرزاق نے ان الفاظ سے موصول کیا ہے کہ ایک ہی تیمّم کافی ہے جب تک حدث نہ ہو، محدث ابومنصور نے اس کو اس طرح موصول کیا کہ تیمّم بمنزلۂ وضوء کے ہے کہ وضو کرنے کے بعد تم باوضو ہی رہو گے جب تک حدث لاحق نہ ہوگا۔ محدث ابنِ حزم نے بحوالہ مصنف حماد بن سلمہ حسن سے یہ الفاظ نقل کئے کہ وضو کی طرح سب نمازیں ایک تیمّم سے پڑھی جائیں گی جب تک کہ حدث لاحق نہ ہو (عمدہ ص ۱۷۷/۲) اوپر کی تفصیل سے معلوم ہوا کہ مذکورہ مسئلہ میں دوسرے تینوں ائمہ مجتہدین کے خلاف امام بخاری نے صرف حنفیہ کی موافقت کی ہے۔

دوسری بات امام بخاریؒ نے یہ بیان کی کہ تیمّم کرنے والا امام، باوضو مقتدیوں کو نماز پڑھا سکتا ہے، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ نے ایسا کیا ہے، اس تعلیق کو بھی محدث ابن ابی شیبہ وبیہقی نے بہ استادِ صحیح موصول کیا ہے۔

اس کی مناسبت ترجمۃ الباب سے یہ ہے کہ جب تیمّم ہر لحاظ سے وضو جیسا ہی ہے تو متیمم ومتوضی دونوں کی امامت یکساں ہے، اس مسئلہ میں حنفیہ، امام شافعی، امام احمد، سفیان ثوری، ابوثور واسحٰق متفق ہیں، البتہ حنفیہ میں سے امام محمد اس کو جائز[2] نہیں کہتے، حسن بن حیی بھی ان

---

[1] امام بخاریؒ نے گذشتہ باب میں "وقال النضر" قال عمارا صعید الطیب وضوء المسلم یکفیہ من الماء" سے بھی اسی اصول کی طرف اشارہ کیا تھا، مطبوعہ بخاری میں یہ خط کشیدہ عبارت بجائے حوض کے نسخۂ حاشیہ میں چھپی ہے۔ عمدۃ القاری ص ۱۷۵/۲ میں یہ پوری عبارت موجود ہے فتح الباری ص ۳۰۴/۱ میں لفظ الصعید الطیب حذف ہو گیا ہے۔

محقق عینیؒ نے اس موقع پر یہ بات بھی کرمانی کے حوالہ سے صاف کردی ہے کہ امام بخاری کا قال النضر کہنا صرف تعلیقاً ہی درست ہوسکتا ہے بلا واسطہ موصولاً صحیح نہیں ہوسکتا کیونکہ نضر بن شمیل کی وفات عراق ۲۰۳ھ میں ہوئی ہے، جبکہ امام بخاری اس وقت سات سال کے اور بخارا ہی میں مقیم تھے (عمدہ) بظاہر یہاں تسع کی جگہ سبع ہوگیا ہے، کیونکہ امام بخاری کی پیدائش ۱۹۴ھ کی ہے جس سے نو سال بنتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم "مؤلف"

[2] امام محمدؒ نے کتاب الحجہ ص ۵۲/۱ (باب التیمم) میں امام ابوحنیفہؒ کا قول لا اریٰ بہ بأسا اور امام مالک سے لم یر بہ بأسا نقل کیا ہے، (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کے ساتھ ہیں اور امام مالک وعبداللہ بن حسن نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے یعنی ایسا کیا جائے تو کراہت کے ساتھ نماز ہو جائے گی، امام محمد کا استدلال حضرت علیؓ کے اثر موقوف سے ہے (جیسا کہ کتاب الحجہ ص ۱/۵۲ میں ہے) اور حضرت جابر سے مرفوعاً بھی ایک روایت نقل کی جاتی ہے، مگر میں کہتا ہوں کہ ان دونوں کی تضعیف دار قطنی وابن حزم وغیرہ نے کی ہے الخ (عمدہ ص ۲/۱۸۷)

تیسری بات امام بخاریؒ نے یہ پیش کی کہ کھاری اور نمک والی مٹی سے بھی جو قابلِ کاشت نہ ہو تیمم درست ہے اور ایسی زمین پر نماز بھی پڑھ سکتے ہیں جیسا کہ یحییٰ بن سعید انصاری نے فرمایا ہے۔

اس مسئلہ کا خلاف صرف اسحٰق بن راہویہ نے کیا ہے، وہ اس سے تیمم کو جائز نہیں کہتے (عمدہ ص ۲/۱۷۸) اس کی مناسبت بھی ترجمۃ الباب سے ظاہر ہے کہ نمکین کھاری مٹی بھی صعید طیب (پاک مٹی) ہی ہے۔

امام شافعیؒ کا مسلک: ہدایہ میں امام شافعیؒ کا مسلک یہ نقل ہوا کہ صحتِ تیمم کیلئے ان کے نزدیک ترابِ مناسبت ضروری ہے، یعنی قابلِ زراعت وکاشت مٹی، لیکن یہ نسبت صحیح نہیں ہے، چنانچہ محقق عینی نے لکھا کہ امام شافعیؒ اس شرط کے قائل نہیں ہیں، علامہ نووی شافعی نے بھی تصریح کی کہ اصح قول میں انبات شرط نہیں ہے (عمدہ ص ۲/۱۷۵)

چونکہ یہ بات غالباً ہدایہ ہی کی جہ سے ہمارے حلقہ درس میں بھی مشہور چلی آتی ہے، اس لئے یہاں اس کی تصحیح ضروری سمجھی گئی واللہ تعالیٰ اعلم۔

قصۂ حدیث الباب پر نظر

جس واقعہ کا ذکر یہاں ہوا ہے، وہ کس سفر میں پیش آیا، اور حضور علیہ السلام کے اس طرح نماز کے وقت سو جانے اور نماز قضا ہونے کی صورت ایک دفعہ ہوئی یا متعدد بار تحقیق طلب ہے، بخاری کی اس حدیث عمران میں اور بخاری ومسلم کی حدیث ابی قتادہ میں کوئی تعیین سفر نہیں ہے، لیکن مسلم کی حدیث ابی ہریرہؓ میں ہے کہ یہ بات خیبر سے لوٹنے کے وقت پیش آئی تھی، اور ابوداؤد کی حدیثِ ابن مسعود سے حدیبیہ سے واپسی کا واقعہ معلوم ہوتا ہے موطا کی مرسل حدیثِ زید بن اسلم سے طریق مکہ معظمہ کی ایک رات کا قصہ ثابت ہوتا ہے۔ علامہ ابن عبدالبر نے ایک ہی واقعہ قرار دے کر یہ تطبیق دی کہ قصہ تو واپسی خیبر ہی کا ہے جس کا زمانہ حدیبیہ سے واپسی سے متصل ہی تھا، اور طرق مکہ کا اطلاق اِن دونوں پر ہو سکتا ہے (فتح الباری ص ۱/۳۰۵) حافظ نے ابن عبدالبر کی اس تطبیق کو تکلف قرار دیا اور اس کو روایتِ عبدالرزاق کے بھی خلاف بتلایا جس میں غزوہ تبوک کی تعیین ہے الخ

محدث اصیلی کی تحقیق ہے کہ حضور علیہ السلام کیلئے ایسی نوبت صرف ایک ہی بار آئی ہے لیکن قاضی عیاض کی رائے ہے کہ نوعیتِ واقعات اور جگہوں کے اختلاف سے کئی بار کا ثبوت ملتا ہے، حافظ نے لکھا کہ باوجود اس کے بھی جمع کی صورت ممکن ہے الخ

محقق عینی نے بھی تقریباً ان ہی خیالات کا اظہار کیا ہے، اور یہ بھی لکھا کہ علامہ ابن عبدالبر نے حضور علیہ السلام سے ایسی نیند کا واقعہ صرف ایک بار مانا ہے لیکن قاضی ابوبکر بن عربی نے تین بار بتلایا ہے الخ (عمدہ ص ۲/۱۸۰ وبعدہٗ)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:- میرے نزدیک ایسا واقعہ صرف ایک بار اور وہ غزوۂ خیبر سے واپسی پر لیلۃ التعریس میں پیش آیا ہے، اور اگر کوئی کہے کہ ہم سے تو اس طرح کبھی بھی نماز قضا نہیں ہوتی، نبی اکرم ﷺ سے کیسے ہوگئی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ خداوند عز مجدہ کو تشریع احکام کرانی تھی، اور اس کی تکمیل کیلئے ہر صورت امت کے سامنے پیش کرانی تھی، اس لئے ایسا کیا گیا، ورنہ تشریح کامل ہو ہی نہ سکتی

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) جس سے خلاف اولیٰ واستحباب کی صورت نکلتی ہے، خود اپنا مسلک انہوں نے لاینبغی سے ظاہر کیا، جس سے کراہت ثابت ہوتی ہے اور وہ جواز کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے، اس لئے امام محمدؒ کی طرف قول عدم جواز کی نسبت سمجھ میں نہیں آئی کتاب الحجہ میں امام محمد نے امام مالک واہل مدینہ کے مسلک کی تردید کی ہے ممکن ہے اسی لحاظ سے لاینبغی کو لایجوز کے معنی میں سمجھ لیا گیا ہو، حالانکہ کراہت تنزیہی اور کراہت تحریمی کا اختلاف بھی ردّ کی کافی وجہ بن سکتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

تھی، حضرتؒ کے اس جواب سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ ایسا واقعہ ضرورت مذکورہ کے تحت صرف ایک بار ہی پیش آنا بھی چاہئے تھا جس کو تعبیر رواۃ کے اختلاف نے تنوع وتعدد کا رنگ دے دیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

بحث ونظر: امام بخاری نے اس باب میں جن اہم اختلافی مسائل کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اب ان پر بحث کی جاتی ہے۔

ائمہ حنفیہ وامام بخاری کا مسلک

تیمم کی صحیح شرعی حیثیت جو حنفیہ نے سمجھی ہے وہی امام بخاریؒ نے بھی تسلیم کی ہے، باقی تینوں ائمہ مجتہدین کی رائے ان سے مختلف ہے، جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا، امام بخاریؒ نے سابق باب میں اور اس باب میں بھی ثابت کیا کہ تیمم پوری طرح وضو کے قائم مقام ہے، اور جب تک حدیث لاحق نہ ہو، تیمم والا وضو وغسل والے کی طرح ساری عبادات ادا کر سکتا ہے لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تیمم طہارت مطلقہ (کاملہ) نہیں ہے بلکہ بطور طہارت ضروریہ ہے کہ وقتی ضرورت پوری کرنے کیلئے اس کو طہارت مان لیا گیا ہے، حقیقۃً وہ رافع حدث نہیں ہے، اسی طرح امام مالکؒ وامام محمد بھی تیمم کو رافع حدث تسلیم نہیں کرتے۔ ملاحظہ کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ۔ اسی نظریہ کے تحت ان میں سے امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ہر فرض نماز کیلئے ایک تیمم ضروری ہے اور تبعاً اس فرض سے قبل وبعد نوافل کی اجازت ہے، امام مالکؒ نے فرمایا کہ ایک تیمم سے ایک فرض پڑھ سکتا ہے اور صرف اس کے بعد نوافل پڑھ سکتا ہے، اگر پہلے نوفل پڑھ لئے تو فرض کیلئے دوسرا تیمم کرنا ہوگا، امام احمد و اسحاق وغیرہ ہر نماز کیلئے مستقل تیمم ضروری بتلاتے ہیں، امام ابوحنیفہ، سفیان ثوری وداؤد کا مذہب یہ ہے کہ ایک تیمم سے جتنی چاہے فرض ونفل پڑھ سکتا ہے اور جب تک حدث نہ ہو یا پانی نہ ملے، پڑھتا رہے گا (محلی ابن حزم ص ۲/۱۲۸)

یہی مذہب امام بخاری وابن حزم کا بھی ہے، ابن حزم نے امام احمد وشافعی ومالکؒ کے مذہب کی نہایت پرزور تردید کی ہے، اور بروئے عقل ونقل وجوہِ متعددہ سے اس کو غلط ثابت کیا ہے۔

حافظ ابن حزم نے ابوثور کے اس مسلک کو بھی غلط ثابت کیا ہے کہ ایک تیمم ایک وقت نماز کیلئے کافی ہے، اور وقت نکل جانے سے ٹوٹ جاتا ہے آپ نے لکھا کہ خروج وقت کو ناقض اور حدث کی طرح ماننا قرآن وسنت وغیرہ کسی سے بھی ثابت نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا یہ بات بھی بے دلیل ہے لیکن حافظ ابن حزم نے کسی وجہ سے یہاں اس امر کو نظر انداز کر دیا کہ خروج وقت سے نقض تیمم کے قائل امام احمد بھی ہیں ملاحظہ ہو کتاب الفقہ ص ۱/۱۱۶ (زیر عنوان مبطلات التیمم، چونکہ امام احمدؒ سے حافظ ابن حزم کچتے ہیں، اس لئے اول تو ان کے اختلاف ہی کا ذکر کم کرتے ہیں اور کہیں کرتے ہیں تو اکثر دوسروں کے ذیل میں، اور کھل کر تردید کرنا بھی پسند نہیں کرتے ہیں، برخلاف اس کے امام مالک و شافعی کی کھل کر تردید کرتے ہیں اور ائمہ حنفیہ خصوصاً امام اعظم کی تردید اور وہ بھی اکثر نازیبا اور شدید لہجہ میں، یہ تو ان کا خاص مشن ہے حتی کہ اتفاق مسلک کی صورت میں بھی کوئی ادنی اختلاف کی شق نکال کر تردید کا پہلو نکال لیتے ہیں، تجاوز اللہ عنا وعنہم

چونکہ ائمہ ثلاثہ مذکورین کے نزدیک تیمم صرف طہارت ضروریہ اور نماز کو مباح ودرست گردانتے کے واسطے ہے اس لئے ان حضرات کے نزدیک نماز کے وقت سے پہلے بھی تیمم صحیح نہیں ہے، (کتاب الفقہ ص ۱/۱۰۱) حنفیہ وامام بخاری وغیرہ کے نزدیک وضو وغسل کی طرح وہ وقت سے قبل بھی درست ہے۔

امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب میں ذکر کیا کہ پاک مٹی، مسلمان کا وضو ہے، جو پانی نہ ملنے کی صورت میں اس کی جگہ کافی ہے اس سے اشارہ کیا کہ پانی مل جانے پر تیمم کا بدل وضو ہونے کا حکم ختم ہو جائے گا یہ حکم مطلق ہے' جس میں کوئی قید نہیں ہے۔ لہٰذا جس طرح وضو وغسل کے نواقض سے تیمم ختم ہو جائے گا' پانی حاصل ہو جانے سے بھی ختم ہو جائے، خواہ وہ نماز کی حالت ہی میں مل جائے، یعنی ناز میں پانی دیکھ لینے سے وہ باطل ہو جائے گی، نماز توڑ کر وضو یا غسل کرے گا اور پھر سے نماز پڑھے گا۔ یہی مذہب امام ابوحنیفہ، آپ کے اصحاب، سفیان

ثوری اور اوزاعی کا ہے اسی کو ابن حزم نے اختیار کیا، اور امام بخاری بھی اسی کے قائل معلوم ہوتے ہیں، اس کے برخلاف امام مالک، امام شافعی، امام احمد[1] ابو ثور اور داؤد (ظاہری) کہتے ہیں کہ نماز کی حالت میں اگر پانی دیکھ لے تو اس کی نماز صحیح ہوگی، اور اعادہ بھی ضروری نہ ہوگا نہ اس سے طہارت ختم ہوگی، البتہ نماز کے بعد دیکھے گا تو وضو وغسل کرنا ضروری ہوگا۔ (بدایۃ المجتہد ص ۶۲ / او محلی ص ۱۲۲ / ۲ و ص ۱۲۶)

حافظ ابن حزم نے اس سب حضرات کے مذہب کو غلط ثابت کیا، اور بے دلیل بتلایا الخ (تنبیہ) حنفیہ کے نزدیک صحت صلوٰۃ کیلئے جو تیمم کیا جائے اس میں طہارت من الحدث کی یا استباحت صلوٰۃ کی، یا عبادت مقصودہ کی نیت کرنا ضروری ہے، جو بغیر طہارت کے درست نہیں ہوتی مثلاً اگر مس مصحف کیلئے تیمم کیا تو اس تیمم سے نماز درست نہ ہوگی کیونکہ مس مصحف فی نفسہ کوئی عبادت نہیں ہے، بلکہ تلاوت عبادت ہے، یا اگر اذان و اقامت کیلئے تیمم کیا تو اس سے بھی نماز درست نہ ہوگی کہ ان دونوں کیلئے شہادت شرط نہیں ہے یا اگر حدث اصغر کی حالت میں قراءت قرآن مجید کیلئے تیمم کیا تو اس سے بھی نماز درست نہ ہوگی، کیونکہ اس حالت میں قراءت بغیر وضو بھی درست ہے، اسی طرح اگر جواب سلام کیلئے (یا خواب کیلئے وغیرہ کہ ان کیلئے جواز تیمم کا ذکر ہم اوپر کر چکے ہیں) تیمم کیا تو اس سے بھی نماز پڑھنا جائز نہ ہوگا۔ (کتاب الفقہ ص ۱۰۹/۱)

قولہ علی السبخۃ (شور زمین): حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اس سے امام بخاریؒ نے جنس ارض کی طرف اشارہ کیا اور تفصیل شافعیہ کو نظر انداز کر کے اپنا مسلک موافق حنفیہ ظاہر کیا ہے۔

حافظ ابن حزم نے لکھا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صعید کی سب اقسام سے تیمم درست ہے، یہی قول سفیان ثوری کا ہے اور یہی ہمارا قول ہے۔ (محلی ص ۱۶۱/۲)

مسئلۂ امامت میں موافقت بخاری

تیمم والا وضو والوں کی امامت کر سکتا ہے، اس میں بھی بخاریؒ نے حنفیہ و جمہور کی موافقت کی ہے۔

حافظ ابن حزم نے لکھا کہ یہ جواز بلا کراہت ہی قول امام ابو حنیفہ، ابو یوسف، زفر، سفیان شافعی، داؤد، احمد اسحق و ابو ثور کا ہے، اور یہ حضرت ابن عباس، عمار بن یاسر، اور جماعت صحابہؓ سے بھی نقل ہوا ہے، سعید بن المسیب حسن عطا، زہری و حماد بن ابی سلیمان کا بھی یہی قول ہے۔

امام محمد بن الحسن اور حسن بن حیی نے اس کو منع کیا اور امام مالک و عبید اللہ بن الحسن نے اس کو مکروہ کہا، اوزاعی نے بھی منع کیا مگر امیر و امام وقت کیلئے اجازت دی، پھر ابن حزم نے لکھا کہ ممانعت یا کراہت پر کوئی دلیل قرآن و سنت اجماع یا قیاس سے نہیں ہے۔ (محلی ص ۱۴۳/۲)

قولہ لاضیر: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ امور دینیہ میں نقصان دو وجہ سے ہوتا ہے کبھی تو نیت کی جہت سے اور کبھی عمل میں کوتاہی سے، تو یہاں پہلی قسم کے نقصان کی نفی کی گئی ہے کیونکہ نیس سب کی درست اور خیر تھی، البتہ عمل میں کوتاہی و نقصان آیا کہ وقت اداء فوت ہو گیا۔ اس کی حضور علیہ السلام نے نفی بھی نہیں فرمائی، پھر چوں کہ عمداً یہ کوتاہی نہیں ہوئی اس لئے گناہ نہیں ہوا۔

قولہ ارتحلوا: حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ اس جگہ سے کوچ کرو، حنفیہ کہتے ہیں کہ وقت مکروہ سے نکلنے کیلئے کوچ کا حکم دیا اور آگے جا کر جب سورج کی سفیدی خوب کھل گئی تو ٹھہر کر نماز پڑھائی، کیونکہ مسلم کی حدیث میں حتی ابیضت الشمس مروی ہے (فتح الملہم ص ۲۴۴/۲) بخاری ص ۵۰۴ باب علامت النبوۃ فی الاسلام میں حتی ارتفعت الشمس ہے یعنی ارتفاع اور ابیضاض شمس کا انتظار فرمایا پھر اتر کر نماز پڑھی۔

شافعیہ کے نزدیک چونکہ طلوع شمس وغیرہ مکروہ اوقات میں بھی نماز پڑھ سکتے ہیں اس لئے انہوں نے کہا کہ اس مقام میں شیطانی اثر تھا کہ نماز قضا کرادی۔ اس لئے اس جگہ سے حضور علیہ السلام نے کوچ کا حکم دیا ہے، میں نے کہا کہ جس طرح مکان میں شیطان کا اثر مانا اور اس سے

---

[1] معلوم ہوا امام احمد کے بارے میں جو یہ مشہور ہے کہ وہ وجدان ماء کو ناقض تیمم نہیں کہتے، صحیح نہیں (فیض الباری ص ۴۰۹/۱ میں بھی ضبط یا کتابت کی غلطی سے یہ چیز درج ہوگئی ہے یا داخل صلوٰۃ کی قید رہ گئی ہے) البتہ بدایۃ المجتہد میں اس کو بعض کا مذہب بتلایا ہے، مگر نام سے تعیین و توضیح نہیں کی۔

بچے، زمان میں بھی تو شیطان کا اثر ہوتا ہے، جو حدیث سے بھی ثابت ہے کہ طلوع شمس قرنی الشیطان کے درمیان ہوتا ہے، تو اس سے بھی بچنا چاہئے۔ فرمایا:۔ یہ معلوم نہیں ہوسکا کہ شافعیہ کے یہاں یہ بات بطور مسئلہ بھی ہے یا نہیں کہ مکان شیطان میں نماز نہ پڑھے البتہ ابن حجر مکی شافعیؒ نے زواجر میں اتنی بات لکھی ہے کہ مکملات توبہ میں سے ترک مکانِ معصیت بھی ہے۔

قوله فصلی بالناس: فرمایا:۔اس واقعہ کی روایات میں تصریح ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرض سے قبل سنن فجر کی بھی قضا کی، اور کتاب الآثار امام محمدؒ میں یہ بھی ہے کہ آپ نے جہر کے ساتھ نماز پڑھائی، یہ تصریح اور کسی کتابِ حدیث میں نہیں ہے۔ فقہاء حنفیہ دونوں قول لکھتے ہیں کہ جہر کرے یا نہ کرے۔ کسی کو ترجیح نہیں دیتے میں جہر کو دلیل مذکور کی وجہ سے راجح قرار دیتا ہوں۔

مسئلہ: فرمایا اگر اپنی مسجد میں جماعت فوت ہوجائے تو دوسری مسجد میں جا کر جماعت سے پڑھنا مؤکد نہیں رہتا) البتہ مستحب ہے کیونکہ فوت کے بعد جماعت کا تأکد ختم ہوجاتا ہے۔

قوله قال الو العالیة الخ صابئین کی تحقیق: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ بیضاوی نے کہا کہ صابئین ستاروں کو پوجتے تھے، اور یہ بھی کہا گیا کہ وہ نبوت کے منکر تھے، اور حنیفیت کی ضد پر تھے۔ مجھے تاریخ سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ عرب اپنے آپ کو حنیفیت سے ملقب کرتے تھے اور نبی اسرائیل کو صابیت سے، اور بنی اسرائیل اس کا عکس کرتے تھے۔ شہرستانی نے ان کا مناظرہ بھی پچاس ورق میں نقل کیا ہے اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ صابئین منکرین نبوت تھے۔

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی تفسیر

اس پر حافظ ابن تیمیہ گذرے تو ان کو فلاسفہ میں سے بتلایا، اور اس آیت کی وجہ سے یہ بھی دعویٰ کیا کہ وہ اہل کتاب کا ایک فرقہ تھا۔

ان الذین آمنو والذین ھادوا والنصاری و الصابئین من آمن باللّٰہ و الیوم الآخر وعمل صالحا فلھم اجرھم عندربھم ولاخوف علیھم ولا ھم یحزنون" (بقرہ آیت ص ۶۲) کیونکہ ان کو اور اہل کتاب کو برابر رکھا ہے اور ایمان لانے پر ان کیلئے بھی یہود و نصاریٰ کی طرح اجر کا وعدہ کیا ہے۔ دوسرے مفسرین کے نزدیک من آمن سے مراد مستقبل میں ایمان لانا ہے نہ ماضی میں جو ابن تیمیہ سمجھے ہیں، لہٰذا اس آیت سے صابئین کے اہل کتاب ہونے پر استدلال درست نہیں، حافظ ابن تیمیہ نے تکرار سے بچنے کیلئے اول جملہ کو مستقبل بنایا، اور دوسرے کو ماضی یعنی جو لوگ اس رسول پر ایمان لائیں گے او یہود و نصاریٰ و صابئین بھی جو لوگ یہود میں سے ایمان لا چکے، اور نصاریٰ میں سے جو ایمان لا چکے اور صابئین میں سے جو ایمان لا چکے تو ان سب کو اجر ملے گا اس تفسیر میں حافظ ابن تیمیہ سے غلطی ہوئی ہے، کیونکہ صابئین کسی دین سماوی پر ایمان نہیں رکھتے تھے۔

میرے نزدیک دونوں جگہ مستقبل ہے، یعنی جو لوگ ایمان لائیں گے، کسی مذہب والے بھی ہوں ان کو اجر ملے گا یہ اجمال ہوا، پھر اس کے بعض جزئیات بتلا کر وضاحت و تفصیل کردی گئی کہ یہود، نصاریٰ اور صابئین میں جو بھی خدا اور یوم آخرت پر ایمان لائے گا، اور اعمالِ صالحہ (مطابق شریعت نبویہ) بجالائے گا، اس کو اجر ملے گا الخ

صابی منکر نبوت وکواکب پرست تھے

علامہ جصاص نے احکام القرآن میں لکھا کہ صابی نبوت کے منکر تھے، وہ کواکب پرست تھے، عقول کو خدا سے کچھ تنزلات مان کر تسلیم کیا تھا، پھر بت پرست بن گئے تھے سارے یونانی صابی تھے، اسی طرح بت پرست بھی سب صابی ہیں، ان کا اعتقاد ہے کہ ریاضات کے ذریعہ عالم امر اور عالمِ علوی مسخر ہوتا ہے، جس طرح بہت سے لوگ اعمال کے ذریعہ جنوں کو مسخر کرتے ہیں، بخلاف حنیفیت کے کہ اس

میں سب کچھ تخشع ،تذلل تضرع اوراظہارِمسکنت وعاجزی ہےاورمحض اداءِوصیفہ عبدیت ہے بدوں نیت تسخیر وغیرہ، حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا کہ حنیف دراصل حضرت ابراہیم السلام کا لقب تھا کیونکہ وہ کفار کی طرف مبعوث ہوئے تھے، بخلاف حضرت موسیٰ وعیسیٰ علیہما السلام کے وہ بنی اسرائیل کی طرف مبعوث ہوئے تھے جونسبتاً مسلمان تھے،اسی لئے ان کا لقب حنیف نہ ہوا اگرچہ وہ بھی حقیقتاً وقطعاً حنیف ہی تھے۔

حنیف صابیٔ میں فرق

حنیف کے معنی سب اطراف وجوانب سے صرفِ نظر کر کے صرف دینِ حق کی طرف چلنے والا،اسی لئے حق تعالےٰ نے تمام لوگوں کوحنیفیت اختیار کرنے کا حکم دیا ہے:۔"**وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء**" پھرالملل والنحل میں دیکھا کہ حنیف صابی کا مقابل ہے،اور یہ بھی حقیقت ہے کہ حنیف مقرنبوت اورصابی منکرنبوت ہوتا ہے، حافظ ابن تیمیہ نے کئی جگہ صابئین کا ذکر کیا ہے مگر کوئی شافی بحث نہ کر سکے،اور چونکہ وہ ان کی حقیقت نہ سمجھ سکے، اس لئے ان کے بارے میں تفسیر آیتِ مذکورہ میں بھی غلطی کر گئے ہیں، اوہ وہ سمجھے کہ یہود ونصاریٰ کی طرح صابئین بھی صابئیت پر رہتے ہوئے ایمان سے متصف ہوئے تھے، حالانکہ ان میں کا کوئی فرقہ بھی ایمان کی دوست سے بہرہ یاب نہیں ہوا۔ایک فرقہ تو طریقِ فلاسفہ پراول المبادی پرایمان رکھتا تھا، دوسرا نجوم کی پرستش ہیاکل میں کرتا تھا، تیسرا بت تراش کران کی پرستش کرتا تھا جیسا کہ روح المعانی اور احکام القرآن میں تصریح ہے، اورابن الندیم کی الفہرست میں بھی اچھی تحقیق ہے، فیض الباری ص ۱/۱۲۸ میں ان حوالوں کی تخریج کردی گئی ہے وہ دیکھی جائے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے مشکلات القرآن ص۱۶ میں بھی آیت مذکورہ بالا کے تحت بہتر تحقیق جمع فرمادی ہے اور وہاں بھی حافظ ابن تیمیہؒ کی تفسیری غلطی واضح کی ہے، اور ثابت کیا کہ صابئین کیلئے بغیر ایمان بدین الاسلام نجات متحقق نہیں ہے اور زمانہ سابق میں ان کا ایمان قابل تسلیم نہیں رہے، حضرت علامہ عثمانیؒ کے فوائد ص۱۳ وص۱۵۴ بھی ملاحظہ کئے جائیں۔

ترجمان القرآن کا ذکر

خیال ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم کومولانا آزاد کو حافظ ابن تیمیہؒ کی اس تفسیر سے بھی مغالطہ ہوا ہے جوانہوں نے بڑے شد ومد سے سب مذاہبِ عالم کوحق پر قرار دیکر لکھا کہ اسلام کسی مذہب کونہیں جھٹلاتا وہ سب کیلئے یکساں تصدیق کرتا ہےاور سب کی مشترک ومتفقہ تعلیم کواپنا دستورالعمل بناتا ہے،اس نے کسی مذہب کے پیرو سے بھی یہ مطالبہ نہیں کیا کہ وہ کوئی نیا دین قبول کرے، بلکہ ہرگروہ سے یہی مطالبہ کرتا ہے کہ اپنے اپنے مذہب کی حقیقی تعلیم پرسچائی کے ساتھ کاربند دین قبول ہوجائے۔اس کے بعد یہی آیت مندرجہ بالا اپنے استدلال میں پیش کی ہے، دیکھوترجمان القرآن ص۲۳۵،

ایسی عبارتیں کئی جگہ ہیں، اوران کو پڑھکر گاندھی جی نے بڑی مسرت کا اظہار کیا تھا تا کہ میں بھی یہی سمجھتا تھا کہ سچائی وحقانیت سارے مذاہب عالم میں مشترک ہے، جوبات مولانا صاحب نے اپنی تفسیر میں لکھی ہے۔

محقق عینی نے بھی عمدہ ص ۲/۱۸۸ میں صابئین کے بارے چند آثار واقوال نقل کئے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان بارے میں مختلف نظریات رہے، ہیں جس کی بڑی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ اپنے دین کو پوری طرح لوگوں پر ظاہر نہیں ہونے دیتے تھے،اور منافقانہ رویہ اپناتے تھے،اسی لئے امام صاحب کومعلوم ہوا ہوگا کہ وہ لوگ کسی نبی وکتاب کو مانتے تھے تو آپ نے ان کے نکاح ذبیحہ کوحلال بتلایا،اور امام ابو یوسف وامام محمدؒ کوان کے اعتقادکوا کب کاعلم ہوا تو نکاح وذبیحہ کوحرام وممنوع قرار دیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم حافظؒ نے لکھا کہ حضرت ابن عباسؓ سے باسنادِ حسن مروی ہے کہ صابئین اہل کتاب نہیں تھے (فتح ص ۱/۳۱۰)

قوله اصبُ اَمِل: فرمایا:۔ امام بخاری کو چونکہ لغت سے بھی بڑا شغف ہے اس لئے یہاں مہموز و ناقص کے معنوی وفرق کو بتلا گئے ہیں، یعنی یہاں تو مہموز ہے، اور سورۂ یوسف میں ناقص سے ہے۔

بَابٌ اِذَا خَافَ الْجُنُبُ عَلٰی نَفْسِهِ الْمَرَضَ اَوِ الْمَوْتَ اَوْخَافَ الْعَطْشَ تَيَمَّمَ وَيُذْ كَرُاَنَّ عَمْرَو بْنَ الْعَاصِّ اَلجَنَبَ فِیْ لَيْلَةٍ بَارِدَةٍ فَتَيَمَّمَ وَتَلاَ وَلاَ تَقْتُلُوْ آ اَنْفُسَكُمْ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا فَذُكِرَ ذٰلِكَ لِلنَّبِیِّ ﷺ فَلَمْ يُعَنِّفْ.

(جس شخص کو غسل کی ضرورت ہو جائے، اگر اسے مریض ہو جانے یا مرجانے کا خوف ہو تو تیمم کر لے، بیان کیا جاتا ہے کہ حضرت عمرو بن عاصؓ ایک سردی کی رات میں جنب ہو گئے تو انہوں نے تیمم کر لیا اور یہ آیت تلاوت کی۔ تم اپنی جانوں کو قتل نہ کرو۔ بے شک اللہ تم پر مہربان ہے'' پھر (یہ واقعہ) نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے بیان کیا گیا، تو آپ نے ملامت نہیں کی)

(۳۳۵) حَدَّثَنَا بِشْرُبْنُ خَالِدٍ قَالَ اَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ هُوَ غُنْدُرٌ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ اَبِیْ وَآئِلٍ قَالَ اَبُوْمُوْسٰی لِعَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ اِذَا لَمْ يَجِدِ الْمَآءَ لاَ يُصَلِّیْ قَالَ عَبْدُاللّٰهِ نَعَمْ اِنْ لَّمْ اَجِدِ الْمَآءَ شَهْرًا لَّمْ اُصَلِّ لَوْرَخَّصْتُ لَهُمْ فِیْ هٰذَا كَانَ اِذَا وَجَدَ اَحَدُهُمُ الْبَرْدَ قَالَ هٰكَذَا يَعْنِی تَيَمَّمَ وَ صَلّٰی قَالَ قُلْتُ فَاَيْنَ قَوْلُ عَمَّارٍ لِعُمَرَ قَالَ اِنِّیْ لَمْ اَرَ عُمَرَ قَنِعَ بِقَوْلِ عَمَّارٍ.

(۳۳۶) حَدَّثَنَا عُمَرُبْنُ حَفْصٍ قَالَ ثَنَا اَبِیْ قَالَ ثَنَا الْاَعْمَشُ قَالَ سَمِعْتُ شَقِيْقَ بْنَ سَلْمَةَ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ عَبْدِ اللّٰهِ وَاَبِیْ مُوْسٰی اَرَاَيْتَ يَا اَبَا عَبْدِ الرَّحْمٰنِ اِذَا اَجْنَبَ فَلَمْ يَجِدْ مَاءً كَيْفَ يَصْنَعُ فَقَالَ عَبْدُاللّٰهِ لاَ يُصَلِّی حَتّٰی يَجِدِ الْمَآءَ فَقَالَ اَبُوْ مُوْسٰی فَكَيْفَ تَصْنَعُ بِقَوْلِ عَمَّارٍ حِيْنَ قَالَ لَهُ النَّبِیُّ ﷺ كَانَ يَكْفِيكَ قَالَ اَلَمْ تَرَ عُمَرَ لَمْ يَقْنَعْ بِذٰلِكَ مِنْهُ فَقَالَ اَبُوْمُوْسٰی فَدَعْنَا مِنْ قَوْلِ عَمَّارٍ كَيْفَ تَصْنَعُ بِهٰذِهِ الْاٰيَةِ فَمَادَرٰی عَبْدُاللّٰهِ مَايَقُوْلُ فَقَالَ اِنَّا لَوْ رَخَّصْنَا لَهُمْ فِی هٰذَا لَاَوْشَكَ اِذَا بَرَدَ عَلٰی اَحَدِهِمُ الْمَآءِ اَنْ يَّدَعَهٗ وَ تَيَمَّمَ فَقُلْتُ لِشَقِيْقٍ فَاِنَّمَا كَرِهَ عَبْدُاللّٰهِ لِهٰذَا فَقَالَ نَعَمْ.

ترجمہ (۳۳۵): حضرت ابوموسیٰ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کہا اگر (غسل کی ضرورت والا) پانی نہ پائے تو نماز نہ پڑھے عبداللہ نے کہا، ہاں اگر میں ایک مہینہ تک پانی نہ پاؤں، تب بھی نماز نہ پڑھوں، میں اگر انہیں اس بارہ میں اجازت دے دوں گا تو جب ان میں سے کوئی سردی دیکھے گا، تو تیمم کر کے نماز پڑھ لے گا، ابوموسیٰ کہتے ہیں، میں نے کہا کہ عمارؓ کا حضرت عمرؓ سے کہنا کہاں گیا؟ عبداللہ بولے کہ حضرت عمرؓ نے عمارؓ کے قول پر بھروسہ تو نہیں کیا۔

ترجمہ (۳۳۶): اعمش، شقیق بن سلمہ سے روایت کرتے ہیں کہ میں حضرت عبداللہ (بن مسعودؓ) اور ابوموسیٰؓ کے پاس تھا تو ابوموسیٰؓ نے عبداللہ سے کہا، کہ اے ابوعبدالرحمٰن! بتاؤ! جب کسی شخص کو غسل کی ضرورت ہو جائے، اور پانی نہ پائے، تو کیا کرے؟ عبداللہ نے کہا کہ نماز نہ پڑھے، جب تک پانی نہ پائے، ابوموسیٰ نے کہا کہ تم عمارؓ کے واقعہ کے متعلق کیا کہو گے، جب کہ ان سے نبی ﷺ نے فرمایا، کہ تمہیں (تیمم کر لینا کافی تھا۔ عبداللہ بولے کہ کیا تم نے نہیں دیکھا کہ حضرت عمرؓ نے عمارؓ کے اس قول پر بھروسہ نہیں کیا، ابوموسیٰؓ نے کہا، اچھا، عمار کے قول کو بھی رہنے دو تم آیت (تیمم) کے متعلق کیا کہو گے؟ تو عبداللہ کی سمجھ میں نہ آیا کہ کیا جواب دیں، پھر انہوں نے کہا کہ ہم اگر ان لوگوں کو اس بارے میں اجازت دے دیں گے، تو بس جب ان میں سے کسی کو پانی سرد معلوم ہوگا اس چھوڑ دے گا اور تیمم کر لے گا (سلیمان کہتے ہیں) میں نے شقیق سے کہا کہ معلوم ہوتا ہے حضرت عبداللہ (بن مسعودؓ) نے (تیمم کو صرف اسی لئے ناپسند کیا، انہوں نے کہا، ہاں!)

تشریح: امام بخاریؒ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ جس طرح پانی نہ ملنے کی صورت میں وضو وغسل کی جگہ تیمّم درست ہے اسی طرح اگر پانی صرف اتنا موجود ہو جس کی پیاس بجھانے کیلئے ضرورت ہے تو اس وقت بھی تیمّم کر سکتے ہیں، اور اگر پانی زیادہ ہے جو وضو یا غسل کیلئے کافی ہو سکتا ہے مگر وضو یا غسل کرنے سے کسی بیماری یا موت کا اندیشہ ہے، تب بھی تیمّم جائز ہے۔

مرض وغیرہ کی وجہ سے تیمّم

حنفیہ کے یہاں بھی مسئلہ اسی طرح ہے، وہ فرماتے ہیں اگر کسی کو تجربہ کی بنا پر یا مسلم طبیب حاذق کے بتلانے پر پانی کے استعمال سے کسی مرض کے پیدا ہونے، یا زیادہ ہونے، یا دیر میں صحت یاب ہونے کا غلبۂ ظن ہو تو وہ تیمّم کر سکتا ہے، حنابلہ کا بھی یہی مذہب ہے۔

مالکیہ کے نزدیک مسلم طبیب کی عدم موجودگی میں کافر طبیب کا فیصلہ اور قرائن عادیہ وتجربہ بھی کافی ہے، شافعیہ کے نزدیک بھی حاذق طبیب کا فیصلہ کافی ہے، خواہ وہ کافر ہو بشرطیکہ تیمّم کرنے والے کو اس کی سچائی پر بھروسہ ہو۔

ان کے راجح قول میں صرف تجربہ کافی نہیں ہے، البتہ اگر خود طبیب ہو تو اپنے بارے میں اس کا فیصلہ درست ہے۔ اگر خود بھی عالم طب نہ ہو اور دوسرا طبیب بھی میسر نہ ہو تو تیمّم سے نماز پڑھ سکتا ہے، مگر صحت کے بعد اس نماز کا اعادہ کرنا ہوگا (کتاب الفقہ ص۱۰۴/۱)

نہایت سرد پانی کی وجہ سے تیمّم

اگر پانی اتنا شدید سرد ہو کہ اس کے استعمال سے نقصان کا اندیشہ ہو، اور اس کو گرم کرنا بھی ممکن نہ ہو تو وضو یا غسل کا تیمّم کر کے نماز وغیرہ پڑھ سکتے ہیں، یہ حنابلہ و مالکیہ کا مذہب ہے، اور غالباً امام بخاری کا بھی یہی مختار ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اندیشہ ضرر کی صورت میں صرف غسل کا تیمّم درست ہے اور وضو کا تیمّم جب ہی جائز ہوگا کہ ضرر متحقق ویقینی ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ سرد پانی سے زیادہ ٹھنڈ کا خطرہ ہو تو دونوں قسم کا تیمّم جائز ہے بشرطیکہ اس پانی کو گرم کرنا یا دھوئے ہوئے اعضاء کو گرمی پہنچانا ممکن نہ ہو، مگر ان نمازوں کا اعادہ واجب ہوگا۔ (ص ۱۰۵/۱)

مسئلہ: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ جو تیمّم جنابت وغیرہ کیلئے کیا جائے گا، وہ اسی کے نواقض سے ٹوٹے گا۔ نواقضِ وضو سے ختم نہ ہوگا، مطلب یہ کہ اس کے بعد اگر نوقضِ وضو پیش آئے تو وضو کی جگہ تیمّم اور کرے گا اور اگر تھوڑا پانی ملا تو وضو کرے گا۔ پھر جب غسل کے لائق ملے گا تو غسل والا تیمّم بھی ختم ہو جائے گا، اس لئے غسل کرنا ضروری[1] ہوگا۔

درمختار ص۲۶۲/۱ میں ہے کہ "جنابت کیلئے اگر تیمّم کیا، پھر حدث لاحق ہوا تو وہ بے وضو ہو جائے گا، جنبی نہیں ہوگا، لہٰذا صرف وضو کرے گا" کیونکہ اس کا تیمّم وضو کے حق میں ٹوٹا اور غسل کے حق میں باقی رہا، جب تک غسل کو واجب کرنے والی چیز نہ پائی جائے۔

مسئلہ: یہ بھی مسئلہ ہے کہ جس عذر کی وجہ سے تیمّم کیا ہے، اس عذر کے زائل ہوتے ہی تیمّم ختم ہو جاتا ہے اور دوسرے عذر کیلئے پھر سے تیمّم کرنا ہوگا، مثلاً کسی نے پانی نہ ملنے کی وجہ سے تیمّم کیا اور پھر بیمار بھی ہو گیا، تو پانی ملنے پر پہلا تیمّم ختم ہو گیا اور اب بیماری کی وجہ سے دوسرا تیمّم کرنا پڑے گا۔

مسئلہ: جنبی، حائضہ، نفاس والی کا تیمّم بھی وہی ہے جو حدثِ اصغر والے بے وضو کا ہوتا ہے۔

مسئلہ: جنبی یا حائضہ ونفاس والی صرف ایک ہی تیمّم کریں گے، جو وضو وغسل دونوں کیلئے کافی ہوگا۔ ابن حزم ظاہری کے نزدیک غسل کیلئے

---

[1] علامہ شوکانی نے لکھا:۔ جنبی نے تیمّم کر کے نماز پڑھ لی، پھر پانی ملا تو باجماع العلماء اس پر غسل کرنا واجب ہے، صرف ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن (تابعی) سے نقل ہے کہ وہ اس کو ضروری نہیں کہتے تھے، مگر وہ قول قبل وبعد کے اجماع علماء اور احادیث صحیحہ مشہورہ کی وجہ سے کہ حضور علیہ السلام نے پانی ملنے پر غسل کا حکم فرمایا ہے، متروک ونا قابلِ عمل ہے (تحفہ ص ۱۱۸/۱)

الگ تیمم ہوگا، اور وضو کیلئے الگ، حتی کہ اگر کسی جنبی عورت کو حیض بھی آ جائے، پھر وہ جمعہ کے دن پاک ہو تو پانی نہ ملنے یا مضر ہونے کی صورت میں اس کو چار تیمم کرنے پڑیں گے، ایک جنابت کا دوسرا حیض کے بعد اور تیسرا وضو کا چوتھا جمعہ کا، اور اگر اس عورت نے کسی میت کو غسل بھی دیا ہو تو پانچواں اس کا بھی، کیونکہ ان دونوں کے واسطے بھی ان کے یہاں غسل ضروری ہے (محلی ص ۲/۱۳۸) اسی صفحہ پر حاشیہ میں اس مسئلہ کا رد بھی شیخ شمس الدین ذہبیؒ کی طرف سے چھپا ہوا ہے کہ یہ مسئلہ حدیثِ عمار کے خلاف ہے، حضور علیہ السلام نے ان کو جنابت سے ایک ہی تیمم کو کافی بتلایا، دوبار تیمم کرنے کو نہیں فرمایا، اور انما یکفیک میں انما حصر کے صیغوں میں سے ہے۔

بحث ونظر: حافظ ابن حزمؒ نے ۴۶ صفحات (۲/۱۱۶ تا ص ۲/۱۶۱) میں تیمم کے مسائل پر بحث کی ہے صرف ابتداء میں مرض کی وجہ سے تیمم کا مسئلہ مختصراً لکھا ہے، اور ص ۲/۱۴۴ (مسئلہ ص ۲۴۹) میں عدم وجدان ماء کی صورت میں تیمم کا جواز ذکر کیا ہے، اور اس میں حضرت عمر وابن مسعودؓ اسود وابراہیم کا اختلاف بھی نقل کیا ہے، پھر لکھا کہ دو صحابی عمر وابن مسعودؓ کے سوا سب تیمم للجنب کو جائز کہتے ہیں اور اس کی دلیل میں عمرا بن حصین کی اس حدیث کا حوالہ دیا جو بخاری کے گذشتہ باب کے آخر میں گذر چکی ہے، جس میں حضور علیہ لسلام نے ایک الگ بیٹھنے والے کو جنابت سے تیمم کا مسئلہ بتلایا ہے۔

ابن حزم نے یہاں ایک حدیث طارق بن شہابؓ کی بھی نقل کی ہے، جس میں حضور علیہ السلام نے اس شخص کی بھی تصویب کی جس نے بحالتِ جنابت نماز نہ پڑھی اور اس شخص کی بھی جس نے بحالتِ جنابت تیمم کر کے نماز پڑھ لی تھی، ابن حزم نے اس کا جواب یہ دیا کہ پہلے کو تیمم کی تشریع کا علم نہ تھا، اس لئے وہ معذور قرار دیا گیا، دوسرے نے بلوغ تشریع کی وجہ سے صحیح عمل کیا تھا وہ تو مستحق تحسین تھا ہی۔ (محلی ص ۲/۱۴۵)

یہاں خاص طور سے یہ عرض کرنا ہے کہ ابن حزم نے امام بخاریؒ کی دونوں حدیث الباب کا کہیں ذکر نہیں کیا اور امام بخاری نے اس باب میں پہلے شعبہ کی روایت ذکر کی، پھر عمر بن حفص والی، اور اگلے باب میں ابو معاویہ والی حدیث ذکر کریں گے۔ ان تینوں روایات میں ایک ہی قصہ بیان ہوا ہے۔ یہ تیسری حدیث ابو معاویہ والی مسلم وابوداؤد میں بھی ہے، حضرت شعبہ وعمر بن حفص والی روایات مسلم وابو داؤد میں نہیں ہیں، ترمذی میں خوف والا باب نہیں ہے، اور اس میں یہ تینوں روایات نہیں ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ اس باب اور اس کے مسائل کی سب سے زیادہ اہمیت امام بخاری نے محسوس کی ہے۔

اسی کے ساتھ حضرت شاہ صاحبؒ کی یہ تنبیہ بھی قابلِ ذکر ہے جس کی طرف ہمارے علم میں کسی شارحِ بخاری نے تعرض نہیں کیا کہ حضرت شعبہ وابو معاویہ والی روایات میں مضمونِ واقعہ کی ترتیب مقلوب یعنی مقدم موخر ہوگئی ہے اور صرف عمر بن حفص کی ترتیب درست ہے، کہ حضرت ابن مسعودؓ کے انکار تیمم للجنب پر حضرت ابو موسیٰؓ نے پہلے تو قصہ عمار وعمرؓ پیش کیا، اس کا انہوں نے جواب دیا تو آیت سنائی، جس کا جواب وہ کچھ نہ دے سکے اور اصل بات دل کی بتلانی پڑی کہ میرا انکار مصلحتِ شرعیہ کے تحت ہے کہ جواز کا مسئلہ عام طور سے چلے گا تو ہر شخص ذرا سی سردی وٹھنڈ میں بھی تیمم کرنے لگے گا، جو یقیناً شریعت کا منشاء نہیں ہے، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت ابن مسعودؓ کے نزدیک حضرت عمرؓ کا انکار بھی اسی مصلحت سے ہوگا، لہٰذا امام ترمذی کا[1] حضرت ابن مسعودؓ کی طرف عدم جواز کو منسوب کرنا صحیح نہیں ہے، اگرچہ انہوں نے رجوع کا قول بھی نقل کر دیا ہے کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ نے خود ہی اپنی مراد واضح کر دی ہے دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ حضرت ابن مسعودؓ بھی ملامست کو جماع پر محمول کرتے ہیں جو حنفیہ کا مسلک ہے ورنہ وہ ابو موسیٰ کو جواب دے سکتے تھے کہ آیت میں تو جنبی کا مسئلہ ہی نہیں ہے، لہٰذا ابو عمر نے جو حضرت ابن مسعودؓ کی طرف ملامست یعنی مس المرأۃ کی تفسیر منسوب کی ہے محل تردد وتامل ہے۔

---

[1] فیض الباری ص ۱/۴۱۱ سطر ۲۰ میں الهیما غلط ہے، کیونکہ امام ترمذی نے صرف حضرت ابن مسعودؓ کا ذکر کیا ہے۔ ''مؤلف''

نقل مذاہب صحابہ میں غلطی

حضرتؒ نے اس موقع پر یہ بھی تنبیہ فرمائی کہ مذاہب صحابہ وتابعین کی نقل میں بہ کثرت غلطیاں ہوئی ہیں، اور جتنی احتیاط اس میں چاہئے تھی نہیں ہوئی (یہ بھی فرمایا کہ بہ نسبت ان کے کسی قدر قابل وثوق مذاہب ائمہ کی نقل ہوئی ہے) دوسرے یہ کہ وہ سب مذاہب ان کے عمل سے بھی نہیں اخذ کئے گئے بلکہ ان کے اقوال سے بھی اخذ کئے گئے ہیں، ظاہر ہے کسی چیز کو صرف نقل وروایت کے ذریعہ پوری طرح سمجھنا اور حاصل کرنا مشکل ہے، اور بعد ممارست کے جو تعامل سے ہی حاصل ہو سکتی ہے سمجھنا بہت آسان ہے، جس طرح یہاں حضرت ابن مسعودؓ کی طرف صرف ان سے نقل کردہ الفاظ کی بنا پر انکار تیمم کی بات منسوب ہوگئی، اور جب پوری بات کی چھان بین کی گئی تو معلوم ہوا کہ اس سے قطعاً منکر نہ تھے، پھر اسی منسوب شدہ انکار کی بنا پر یہ بھی سمجھ لیا گیا کہ ملامست بھی ان کے نزدیک بمعنی مس المرأۃ ہے، حالانکہ یہ بھی خلاف واقع بات ہے۔

حجیت وِجادۃ: فرمایا کہ وِجادۃ یعنی کسی لکھی ہوئی بات سے مطلب ومفہوم لینے میں بھی اسی لئے اختلاف ہوا کہ وہ خطاب وکلام سے لینے کے برابر نہیں ہے اس کی نقل وفہم میں غلطی کا امکان زیادہ ہے، ورنہ اگر کتاب کا مطالعہ بھی کما حقہ کیا جائے، اور پوری ممارست کے ساتھ صحیح مطلب اس سے اخذ کر لیا جائے، تو وہ قطعاً حجت ہے، یا اگر کوئی حدیث دوسرے ذرائع سے بھی حاصل ہو چکی ہو اور حجت معلوم ہو تو پھر اس کی روایت وجادۃ سے بھی جائز ہے۔

نطق انور: فرمایا:۔ انواعِ کلام غیر محصور ہیں۔ مثلاً مصنفین کی ایک خاص نوعِ کلام ہے اور اسی کے ہم عادی ہو جاتے ہیں، اور اس سے ہمارا مذاق بگڑ جاتا ہے، اس لئے مطالبِ قرآنی سمجھنے میں دشواری ہوتی ہے۔ قرآن مجید کو ایسا سمجھو جیسے خارج میں مخاطبہ بین الناس ہوتا ہے، اذا قمتم الی الصلوة الایہ وغیرہ میں بھی

بَابُ التَّيَمُّمِ ضَرْبَةٌ

(تیمّم (میں) صرف ایک ضرب ہے)

(۳۳۷) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَامٍ قَالَ اَخْبَرَنَا اَبُوْ مُعَاوِيَةَ عَنِ الْاَعْمَشِ عَنْ شَقِيْقٍ قَالَ كُنْتُ جَالِساً مَّعَ عَبْدِاللّٰهِ وَاَبِى مُوْسَى الْاَشْعَرِيِّ فَقَالَ لَهٗ اَبُوْ مُوْسٰى لَوْاَنَّ رَجُلاً اَجْنَبَ فَلَمْ يَجِدِ الْمَاءَ شَهْرًا اَمَا كَانَ يَتَيَمَّمُ وَيُصَلِّىْ قَالَ فَقَالَ عَبْدُاللّٰهِ لَا يَتَيَمَّمُ وَ اِنْ كَانَ لَمْ يَجِدْ شَهْرًا فَقَالَ لَهٗ اَبُوْمُوْسٰى فَكَيْفَ تَصْنَعُوْنَ بِهٰذِهِ الْاٰيَةِ فِىْ سُوْرَةِ الْمَائِدَةِ فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا فَقَالَ عَبْدُاللّٰهِ لَوْرُخِّصَ فِىْ هٰذَا لَهُمْ لَاَوْشَكُوْا اِذَا بَرَدَ عَلَيْهِمُ الْمَآءُ اَنْ يَّتَيَمَّمُوا الصَّعِيْدَ قُلْتُ وَاِنَّمَا كَرِهْتُمْ هٰذَا لِذَا قَالَ نَعَمْ فَقَالَ اَبُوْمُوْسٰى اَلَمْ تَسْمَعْ قَوْلَ عَمَّارٍ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ بَعَثَنِىْ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فِىْ حَاجَةٍ فَاَجْنَبْتُ فَلَمْ اَجِدِ الْمَآءَ فَتَمَرَّغْتُ فِى الصَّعِيْدِ كَمَا تَمَرَّغُ الدَّآبَّةُ فَذَكَرْتُ ذٰلِكَ لِلنَّبِىِّ ﷺ فَقَالَ اِنَّمَا كَانَ يَكْفِيْكَ اَنْ تَصْنَعَ هٰكَذَا وَضَرَبَ بِكَفِّهٖ ضَرْبَةً عَلَى الْاَرْضِ ثُمَّ نَفَضَهَا ثُمَّ مَسَحَ بِهَا ظَهْرَ كَفِّهٖ بِشِمَالِهٖ اَوْظَهْرَ شِمَالِهٖ بِكَفِّهٖ ثُمَّ مَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهٗ فَقَالَ عَبْدُاللّٰهِ اَلَمْ تَرَ عُمَرَ لَمْ يَقْنَعْ بِقَوْلِ عَمَّارٍ وَّزَادَ يَعْلٰى عَنِ الْاَعْمَشِ عَنْ شَقِيْقٍ قَالَ كُنْتُ مَعَ عَبْدِاللّٰهِ وَاَبِىْ مُوْسٰى فَقَالَ اَبُوْمُوْسٰى اَلَمْ تَسْمَعْ قَوْلَ عَمَّارٍ لِعُمَرَ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ بَعَثَنِىْ اَنَا وَ اَنْتَ فَاَجْنَبْتُ فَتَمَعَّكْتُ بِالصَّعِيْدِ فَاَتَيْنَا رَسُوْلَ ﷺ فَاَخْبَرْنَاهُ فَقَالَ اِنَّمَا كَانَ يَكْفِيْكَ هٰكَذَا وَمَسَحَ وَجْهَهٗ وَ كَفَّيْهِ وَاحِدَةً.

ترجمہ: شقیق روایت کرتے ہیں کہ میں (ایک دن حضرت عبداللہ (بن مسعود) اور ابوموسیٰ اشعری کے پاس بیٹھا ہوا تھا تو عبداللہؓ سے ابو موسیٰؓ نے کہا کہ اگر کوئی شخص جنبی ہو جائے اور ایک مہینہ تک پانی نہ پائے کیا وہ تیمم کر کے نماز پڑھ لے گا، شقیق کہتے ہیں کہ عبداللہ نے کہا تیمم نہ کرے، اگر چہ مہینہ تک پانی نہ ملے تو ان سے ابوموسیٰ نے کہا کہ تم سورۂ مائدہ کی اس آیت کو نظر انداز کردو گے۔ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا تو عبداللہ نے کہا کہ اگر لوگوں کو اس بارے میں اجازت دے دی جائے گی، تو بس جب انہیں ٹھنڈا پانی معلوم ہوگا مٹی سے تیمم کرلیں گے، کہا تم نے تیمم کی اجازت صرف اسی خیال سے نہ دی، انہوں کہا ہاں! پھر ابوموسیٰ نے کہا۔ کیا تم نے عمار کا عمر بن خطاب سے یہ کہنا نہیں سنا کہ مجھے رسول خدا ﷺ نے کسی کام کیلئے (باہر بھیجا (راہ میں) مجھے غسل کی ضرروت ہوگئی، اور میں نے پانی نہ پایا۔ تو میں (تیمم کیلئے) زمین میں جانور کی طرح لوٹ گیا پھر میں نے نبی ﷺ سے اس کا ذکر کیا، تو آپ نے فرمایا، تمہیں صرف اس طرح کرلینا کافی تھا، اور آپ نے اپنی ہتھیلی سے ایک ضرب زمین پر ماری پھر اسے جھاڑ دیا، اس کے بعد اپنے ہاتھ کی پشت کو بائیں ہاتھ سے مسح فرمایا یا (یہ کہا) کہ اپنے بائیں ہاتھ کی پشت کو ہاتھ سے مسح فرمایا پھر ان سے اپنے چہرہ کو مسح کرلیا، عبداللہ نے کہا، کہ تم نے نہیں دیکھا کہ عمرؓ نے عمار کے قول پر بھروسہ نہیں کیا، یعلی نے اعمش سے انہوں نے شقیق سے اتنی زیادہ روایت کی کہ شقیق نے کہا، میں عبداللہ اور ابوموسیٰ کے ہمراہ تھا، تو ابوموسیٰ نے (عبداللہ سے کہا) کہ کیا تم نے عمارؓ کا کہنا عمرؓ سے نہیں سنا کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے اور تمہیں (کہیں باہر) بھیجا تھا۔ (اثنائے سفر میں) میں جنبی ہوگیا تو میں (بغرض تیمم) زمین پر لوٹ گیا، پھر ہم رسول خدا ﷺ کے پاس آئے۔ اور آپ کو خبر دی، تو آپ نے فرمایا۔ تمہیں صرف اس طرح کرلینا کافی تھا اور آپ نے اپنے منہ اور ہاتھوں کا ایک مرتبہ مسح فرمایا۔

بَابٌ.................................(یہ باب ترجمۃ الباب سے خالی ہے)

(۳۳۸) حَدَّثَنَا عَبْدَانُ قَالَ اَنَا عَبْدُ اللّٰهِ قَالَ اَخْبَرَنَا عَوْفٌ عَنْ اَبِیْ رَجَاءٍ قَالَ ثَنَا عِمْرَانُ بْنُ حُصَيْنِ الْخُزَاعِیُّ اَنَّ رَسُوْلَ ﷺ رَاٰی رَجُلاً مُّعْتَزِ لاً لَّمْ يُصَلِّ فِی الْقَوْمِ فَقَالَ يَا فُلَانُ مَا مَنَعَکَ اَنْ تُصَلِّیَ فِی الْقَوْمِ فَقَالَ يَارَسُوْلُ اللّٰهِ اَصَابَتْنِیْ جَنَابَةٌ وَّلاَ مَآءَ قَالَ عَلَيْکَ بِالصَّعِيْدِ فَاِنَّهٗ يَکْفِيْکَ.

ترجمہ: حضرت عمران بن حصین خزاعیؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول خدا ﷺ نے ایک شخص کو گوشہ میں بیٹھا ہوا دیکھا۔ کہ اس نے لوگوں کے ہمراہ نماز ادا نہیں کی تو آپ نے فرمایا، کہ اے فلاں! تجھے لوگوں کے ہمراہ نماز پڑھنے سے کیا چیز مانع آگئی؟ اس نے عرض کیا کہ یارسول اللہ مجھے جنابت ہوگئی اور پانی نہیں ہے۔ آپ نے فرمایا کہ تیرے لئے مٹی (سے تیمم کرنا) کافی ہے۔

تشریح: امام بخاریؒ نے تیمم میں ضربہ واحدہ ثابت کرنے کیلئے، یہاں مستقل باب قائم کیا، اس مسئلہ پر پوری بحث پہلے ہو چکی ہے علامہ کرمانی نے خاص طور سے واحدۃ سے استدلال کو کمزور بتلایا کیونکہ جس طرح واحدۃ کیلئے موصوف ضربۃ ہو سکتا ہے جو امام بخاری سمجھے ہیں مسحۃ بھی تو ہو سکتا ہے کہ مسح عضوین کا ایک ہی بار کیا گیا، اور لفظ سے یہی ظاہر بھی ہے (کہ مسح کے بعد آیا ہے) لہٰذا تیمم ضربتین ہی سے کیا ہوگا (لامع ص ۱/۱۳۸) میں حافظ نے بھی واحدۃ کی شرح مسحۃ واحدۃ سے کی (فتح ص ۱/۳۱۲) محقق عینیؒ نے ضربۃ واحدۃ کی صحت پر دوسرا ایراد (اعتراض) بھی نقل کیا ہے۔

تشریح: حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ نے "شرح تراجم الابواب" میں فرمایا:۔ یہ باب بلاترجمہ ہے اور اکثر صحیح نسخوں میں (لفظ باب) نہیں ہے، اور وہ ہی صحیح ہے، لہٰذا حدیث الباب کی مناسبت باب سابق سے بایں لحاظ ہے کہ حضور اکرم ﷺ کا ارشاد "علیک بالصعید فانه یکفیک" جس طرح باعتبار انواع صعید کے عام ہے، اسی طرح اس کا عموم باعتبار کیفیت تیمم کے بھی ہے کہ وہ ایک ضرب کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے اور دو کے بھی۔ فتأمل" اس کا مطلب یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے بھی دوٹوک فیصلہ نہیں کیا ہے کہ ایک ہی صورت پر انحصار ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔